نهاية التقرير

في مباحث الصلاة

الجزء ٣-١

تقرير لما أفاده الإمام المحقق
آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي

تأليف: الفقيه الأصولي
آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

بسم الله الرحمن الرحیم

نهایه التقریر فی مباحث الصلاه

کاتب:

محمد الفاضل اللنکرانی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

نهایه‌التقریر فی مباحث‌الصلاه

اشارهٔ

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.
عنوان و نام پدیدآور : نهایه‌التقریر فی مباحث‌الصلاه/ تقریرا لما افاده حسین‌الطباطبایی البروجردی؛ تالیف محمدالفاضل اللنکرانی.
مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمه‌الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴ق.-، ۱۳-.
مشخصات ظاهری : ج.
فروست : موسوعه الامام‌الفاضل اللنکرانی؛ ۲۹.
شابک : ۶۰۰۰۰ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۷۱-۲
وضعیت فهرست نویسی : برونسپاری
یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۴۳۰ق.=۱۳۸۸.
یادداشت : عربی.
یادداشت : پشت جلد لاتینی‌شده:...Nahayut al -tuqrir fi mabahes al-Salat
یادداشت : چاپ چهارم.
یادداشت : ج. ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۳۰م. = ۱۳۸۸).
یادداشت : کتابنامه.
موضوع : نماز
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
موضوع : عبادات شیعه
شناسه افزوده : بروجردی، حسین، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰.
رده بندی کنگره : BP۱۸۶/ف۲ن۹ ۱۳۰۰ی
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۵۳
شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۶۲۷۱۲

الجزء الأول

اشارهٔ

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ
نهایهٔ التقریر، ج۱، ص: ۵

مقدّمهٔ التحقیق

اشارهٔ

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

قراءة فى حياة الإمام السيّد البروجردى

اشارة

آية اللّه العظمى السيد حسين بن على بن أحمد بن على النقى بن الجواد بن المرتضى- والد السيّد بحر العلوم، محمد مهدى الطباطبائى- ابن محمد بن عبد الكريم بن المراد- الذى تجتمع فيه الأسر الطباطبائية الأربع: الأسرة الطباطبائية فى بروجرد. أسره آل الحكيم فى النجف الأشرف. أسره آل صاحب الرياض فى كربلاء. الأسرة الطباطبائية فى يزد- ابن الشاه أسد اللّه بن جلال الدين الأمير بن الحسن بن مجد الدين بن قوام الدين بن إسماعيل بن عباد بن أبى المكارم بن عباد ابن أبى المجد بن عباد بن على بن حمزة بن طاهر بن على بن محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل الديباج- الذى كان ممّن حضر وقعة فخ فى ذى القعدة سنة تسع و ستين و مائة مع ابن عمّ أبيه «الحسين بن على بن الحسن المثنى بن الحسن بن على بن أبى طالب عليه السّلام»- ابن إبراهيم الغمر- الذى كانت امّه فاطمة بنت الإمام الحسين عليه السّلام، و قد قضى نحبه مظلوما سنة ۱۴۵ ه فى سجن المنصور العباسى، و كان عمره سبعا و ستين سنة- ابن الحسن المثنى- الذى سمّه عبد الملك بن مروان الأموى، فمات عن خمس و ثلاثين سنة- ابن الإمام أبى محمد

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۶

الحسن بن الإمام أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السّلام.

أمّا أمّه فهى: السيدة آغا بيگم بنت السيد محمد على بن السيد عابد بن السيد على بن السيد محمد بن عبد الكريم.

إذن فنسبه الشريف ينتهى بالإمام الحسن بن على بن أبى طالب عليهما السّلام، فهو حسنى من جهة أبيه، و حسينى من جهة أمّ إبراهيم الغمر: فاطمة بنت الحسين عليه السّلام، و هو طباطبائىّ نسبة إلى جدّه السابع و العشرين، إبراهيم طباطبا، و هو بروجردىّ نظرا إلى توطّنه فى بروجرد، مدينته الواقعة فى منطقة لرستان فى جبال غرب إيران برهة من الزمن.

مراحل حياته المباركة

المرحلة الأولى: بروجرد

احتضنته هذه المدينة وليدا لأبوين كريمين، فى أسره جليلة عريقة عرفت بالعلم و الورع و التقوى، و كان ذلك فى أواخر شهر صفر من سنة اثنتين و تسعين و مائتين و ألف من الهجرة النبويّة المباركة.

كانت أسرته روضة من رياض العلم و الأخلاق، فراح سيّدنا يرتع فيها، و يتوغّل فى معارجها، و يحلّق فى آفاقها بعيدا، فخلقت منه صورة مشرقة للفضيلة، و علما من أعلام المسلمين، و مفخرة من مفاخرهم العلمية، و زعيما من زعماء الطائفة.

يقول العلّامة الطهرانى عند ترجمته للسيد:

«. إنّ أسره السيد البروجردى من أسر العلم الجليلة، التى لها مكانتها السامية، فوالده و جدّه، و عمّ أبيه الميرزا محمود، و جدّ أبيه، و جدّ جدّه، و سلفه إلى السيد عبد الكريم المذكور علماء أجلّاء معاريف، لهم آثار هامّة، قد قاد بعضهم

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۷

الحركة العلميّة» «۱».

و كما احتضنت ولادته احتضنت نشأته، حيث قضى فيها قرابة خمس و خمسين سنة من عمره الشريف (۱۳۹۲- ۱۳۱۰، ۱۳۲۸- ۱۳۶۴

ه. ق) متعلّما و معلّما و هـذا ديـدنه فى كلّ الحوزات الأخرى. فكان نزوعه إلى العلم جبلـة و طبيعة، حتى غدت عنده كلّ العلوم- التى تلقّاهـا فى حيـاته الطويلـة التى نـافت على ثمـان و ثمـانين سـنة- ملكـات، و كـان لاـ يتعب من طلبها، و لا يملّ من قضاء كلّ وقته فى تحصيلها.

و يبـدو أنّ والـده السيـد على أدرك فيه كلّ هـذا، فراح هذا العالم الجليل يبذل جهده المبارك فى تربية ولده و إعداده دينيّا و علميا، فقـد تلقّى تعليمه الأول قراءة و كتابـة عنـده قبل السابعـة من عمره، ثمّ هيّأه و أعـدّه لدراسـة آداب اللغة العربية، فقد اختار له من كتب الأدب العربى: جامع المقدّمات و السيوطى و غيرهما فى «المكتب»، كما درس «گلستان سعدى» فى الأدب الفارسى، و كان ذلك سنة تسع و تسعين و مائتين و ألف قمرية «۲».

لم ينته دور الأب السيـد على الطباطبائى مع ابنه عند هذا الحدّ، بل راح يلاحقه فى تعليمه و يواكبه فى دراسـته، و يهيئ له أجواء علمية بعيـدة عن مشاغل الحياة اللاهيـة و المرهقـة. ليوفّر له الوقت الكافى للدراسة و التحصـيل، و ليشـبع رغباته العلمية و ما تحتاجه مواهبه و قـدراته، خاصـة بعـد أن لمسـها فيه، و عرف أنّ ابنه يتمتّع بقوّة الـذاكرة، و أنّه ذو قابليـة نادرة و قدرة عجيبة على الاستيعاب، فنقله إلى مدرسـة «نور بخش» الدينيـة، التى كانت يومـذاك تتّصف بدراسـتها الجيّدة، لما فيها من أساتذة أكفّاء و مصادر بحث قيّمة، مكّنته أن يقضى وقته درسا و بحثا و مطالعة

---

(۱) انظر نقباء البشر ۲: ۶۰۲.

(۲) مقدمة الحاشية على كفاية الأصول: ۴۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۸

و مناظرة، فحصل منها على نصيب تحتاج إليه حياته العلمية. و كان إلى جانب ذلك يحضـر دروسا اخرى مسـتفيدا من أساتذة الحوزة العلميـة فى بروجرد، فـدرس فى هـذه المرحلـة علم المنطق و الفقه و الأصول، و أتمّها على أيـدى أساتـذة الحوزة العلميـة. منهيا هـذه المرحلة من حياته العلمية سنة ۱۳۱۰ ه، و قد أكمل فيها المقدّمات و السطوح العالية. و قد هيّأته هذه الدراسة و استيعابه المبكر لعلومها ليكون مدرّسا ممتازا فى الحوزة الأخرى التى انتقل إليها فى أصفهان فيما بعد.

و بانتقـاله إلى مدينـة أصـفهان، تنتهى المرحلـة الأولى من حياته، ليبـدأ مرحلـة اخرى سـنة ۱۳۲۸ قمريـة بعـد أن عـاد إلى بروجرد من أصـفهان و النجف مجتهـدا فقيها، ليقضـى فيها ستّا و ثلاثين سـنة أسـتاذا فذّا، و باحثا لامعا، و محقّقا جادّا قلّ نظيره، فعكف عليه طلبة حوزة بروجرد، ليسـتنيروا بإيمـانه و تقواه، و يستزيـدوا من معـارفه و علومه، الـتى اسـتقاها من أقطـاب العلم و أئمّـة الـدين فى كـلّ من مدينتى أصفهان و النجف الأشرف.

المرحلة الثانية: أصفهان

اشارة

بعد أن اكتملت عند سيدنا مرحلتا المقدّمات و السطوح انتقل إلى مدينة أصـفهان حيث أكبر الحوزات العلمية يومذاك. إذ كان فيها من حملـة العلم و إبطاله عدد لا يسـتهان به «۱»، و كان عمره ثمانية عشـر عاما، أى فى سـنة ۱۳۱۰. و قضـى فى أصفهان عشر سنوات (۱۳۱۰- ۱۳۲۰) اسـتاذا لمرحلـة السـطوح، و تلميـذا يحضـر بحوث كبار علمائها، حتى أتقن السـطوح، و تقـدّم على أقرانه و زملائه، و اشـتغل بتـدريس «قوانين الأـصول» برهـة، اسـتفاد منه خلالها بعض الطلّاب «۲»، فعظـم علمه، و صـقلت مـواهبه، و توسّـعت دائرة أفقه، لتشمل مجالات العلوم الحوزوية المختلفة من

(۱) تقباء البشر ۲: ۶۰۵.

(۲) تقباء البشر ۲: ۶۰۵.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۹

الفقه و الأصول و الرجال و الحديث و الحكمة و الفلسفة.

أساتذته فى هذه المرحلة:

- الميرزا أبو المعالى الكلباسى (۱۲۴۷- ۱۳۱۵ ه) و أفاد منه كثيرا فى علمى الحديث و الرجال، و حظى عنده بمقام كريم، فقد كان من طلّابه المبرزين و من المقرّبين. و كان سيّدنا يهتمّ بدرس أستاذه أبو المعالى أكثر من غيره، كما صرّح هو بذلك.

- السيد محمد باقر الدرچه‌اى (۱۲۶۴- ۱۳۴۲ ه).

- السيد الميرزا محمد تقى المدرّس (۱۲۷۳- ۱۳۳۷ ه) و قد درس عندهما علمى الفقه و الأصول.

- أمّا فى الفلسفة و الحكمة العالية فقد كان يدرسهما عند كلّ من الملّا محمد الكاشانى المعروف ب «الآخوند الكاشى» الذى توفى عام ۱۳۳۳ ه و جهانگيرخان خان القشقائى الأصفهانى (۱۲۴۳- ۱۳۲۸ ه).

و نظرا للمكانة العلمية التى حظى بها، و للمقام المحمود الذى كان له عند أساتذته الكبار فى الحوزة العلمية فى أصفهان، و لما لمسوا فيه من صدق التوجّه و الموهبة العظيمة، و استيعابه للمطالب بشكل علمى متين. فقد منحه شهادة الاجتهاد كلّ من أبى المعالى و الدرچه‌اى و المدرّس و هو بعد لم يتجاوز السابعة و العشرين من عمره.

أما الدروس التى كانت على عاتقه و قام بتدريسها فى هذه المرحلة فهى على مستوى السطوح العليا: كشرح اللمعة الدمشقية فى الفقه، و القوانين المحكمة فى الأصول، و الفصول فى الأصول حيث كان يدرّسها بإتقان تامّ و إمعان و تحقيق، و من الجدير بالذكر أنه لم يكن يغفل عن مراجعة ما ذكره علماء العامّة فى مختلف الحقول العلميّة فضلا عمّا أفاده أصحابنا رضوان اللّه تعالى عليهم.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۱۰

و كان يحضرها عدد كبير من الطلبة و الفضلاء آنذاك، مع أنّ طريقته ربما كانت مملّة كما يقول السيد الجهرمى: و كان من عادته كثرة التكرار فى التدريس بحيث يؤدى إلى ملل بعض الطلّاب، فكان السيد يعلّل ذلك: بأنى أريد أن تقنع نفسى باستيعاب الدرس و تفهيمه! غير أنّ أى فضلاء الطلبة توفّروا على متانة علمية و رصانة فقهية كان يتمتّع بها أستاذهم ممّا زادهم انشدادا إلى درسه و إعجابا به.

هذا فى حياته العلمية. و أمّا فى حياته الشخصية مع أنّ والده كان قد أجرى له معاشا محدّدا، و هو مع ذلك يصرف بعضه على من كان فى خدمته، و كان يرفض عروضا بالمساعدة من الآخرين، تعزّزا و إباء و اشمئزازا من الترفّه و الترف اللّذين يزريان بطالب العلم.

و كان فى بدء وصوله إلى أصفهان يسكن مدرسة «حاجى كلباسى»، ثمَّ انتقل بعد فترة إلى «مدرسة الصدر»، و ظلّ فى أصفهان يواصل دروسه و بحوثه تسع سنوات، و لم يخرج منها إلّا تلبية لأمر والده الذى طلب منه المجىء إلى بروجرد ليتمّ زواجه، و كان هذا سنة ۱۳۱۴ ه.

المرحلة الثالثة: النجف

لسماحة السيد زيارتان للنجف الأشرف: الثانية كانت بعد عودته من أداء فريضة الحج سنة ۱۳۴۴ ه و قضى فيها ثمانية أشهر فى الدرس

و التحصيل، كما التقى بكبار علماء الحوزة فيها.

و أمّا الأولى، فكانت فى سنة ۱۳۱۹ ه حينما استجاز والده للسفر إلى النجف الأشرف لزيارة مرقد الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام، و لإتمام دراساته هناك، فأجابه على أن يعود إلى بروجرد من أصفهان لتهيئة مئونة سفره إلى النجف الأشرف.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۱

و بالفعل سافر إلى النجف، حيث الحوزة العلمية العريقة علما و عملا و فضلا و شرفا و سؤددا و التى هى بحق كانت تمثّل أكبر جامعة علميّة فى العالم الإسلامى آنذاك ممّا جعل لرغبة سيّدنا حافزا عظيما للالتحاق بها، و طالما كانت أمنيته تراوده كى يحضر فيها و يستقى من معينها، بعد أن ذاق طعم الدراسة فى حوزتى بروجرد و أصفهان. و يا له من طموح عظيم إنه طموح العظماء، الذين لا يشبعون من العلم، و لا يتهيبون صعوبات و مشاق الرحلة إليه. فحطّ رحاله حيث حلقات الدرس التى يقيمها كلّ من الآخوند المولى محمد كاظم الخراسانى، و شيخ الشريعة الأصفهانى و السيد محمد كاظم اليزدى صاحب العروة الوثقى. و كان يومها له من العمر سبع و عشرون سنة. فراح طيلة عشر سنوات يستقى علمه منهم بشغف و جدّية قلّما لها من نظير. و أفاد من الآخوند رحمه اللّه أيّما إفادة، حيث انكبّ على ملازمته أكثر من غيره، كما كان يحظى بإقبال و عناية خاصة من قبله، إذ كان الآخوند و الأصفهانى يتوسمان فيه الذكاء الوقّاد و العبقرية الفذّة، و يرون له مستقبلا لا يرقى إليه إلّا من كان ذا حظّ عظيم.

المرحلة الرابعة: بروجرد مرّة أخرى

و لما عاد إلى بلدة بروجرد سنة ۱۳۲۸ كان مزوّدا بشهادة الاجتهاد من كلّ من شيخيه الخراسانى و الأصفهانى «۱». كانت عودته لزيارة والده السيد على الطباطبائى الذى وافاه الأجل بعد ستّة أشهر من وصول ابنه، ثمّ ورده خبر وفاة أستاذه الآخوند الخراسانى. فحالت هاتان المصيبتان عن عودته إلى النجف الأشرف، فآثر البقاء فى مدينته، و دامت إقامته فيها هذه المرّة ستّا و ثلاثين سنة، و هى أطول مدّة قضاها بشكل متواصل فيها.

---

(۱) نقباء البشر ۲: ۶۰۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۲

حقّا لقد كانت هذه المرحلة فترة غنية بالعلم و المعرفة، حيث صقلت شخصيته، و عمقت مداركه، و برّزت مواهبه، فبروجرد لم تكن مدينة بعيدة عن الأجواء العلمية الحوزوية أبدا، بل هى مدينة عريقة بحوزتها، و حافلة بعلومها و عطائها الثرّ و أساتذتها، و بعلماء كبار و طلبة أفاضل. هيّأت هذه الأجواء لسيّدنا فرصة عظيمة لتلقّى العلم، و الخوض فى أعماقه و نواحيه المختلفة و مجالاته المتنوّعة قبل أن يكون ركنا من أركان الحوزات الشيعية، و علما من أعلامها، و منارا من مناراتها، و مرجعا كبيرا للطائفة.

يقول السيد المحقّق الجلالى عن هذه الفترة:. فكانت تلك السنون التى ناهزت الست و الثلاثين سنة إلى حين مغادرته المدينة فى ۱۳۶۴ ه فرصة قيّمة لتركيز معارفه و تكنيزها، تلك التى ضمّت أسرار نبوغ السيد و طلوع شخصيته المرموقة.

فقد وجد فى البلد العدّة الكافية من المصادر و العدد الكافى من المحصلين و الباحثين لإلقاء الدروس عليهم و التحاور معهم، مع المواظبة و الملازمة على الأعمال العلمية المتواصلة دون انقطاع طيلة المدة التى عاشها السيّد وقتئذ، حيث كان يلقى الدرس صباحا و مساء، كما كان يستوعب كلّ درس ساعة من الزمن. و كانت حصيلتها التألق فى سماء الفقه و الأصول و الحديث و الرجال، العلوم التى هى الملاك الأساسى للمرجعية الدينية.

و قد استفاد السيد فى هذه البلدة من كل الإمكانات المتاحة لتركيز مبانيه العلمية متزوّدا من الطبيعة الطيبة التى تمتاز بها، و من الهدوء

و الاحترام الذى يتمّع به بيته الكريم، و من قوّة شخصيته الفذّة التى كانت سببا لالتفاف أهل الفضل و العلم حوله، و الأهم من الجميع قلّة المشاغل غير العلمية التى تعوق ذوى الفضل عن التفرّغ للبحث و التحقيق و التوفّر على مسائل العلم «۱».

---

(۱) المنهج الرجالى: ۱۹- ۲۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۳

إضافة إلى ما يتمّع به سيّدنا من نبوغ مبكّر و ذكاء مفرط و حافظة جيّدة، و قدرة عجيبة على الصبر و المواظبة و الإخلاص، و حرص شديد على عدم إضاعة الوقت، حيث يقول عن نفسه:

إنّى مذ عرفت نفسى لم أفرط بلحظة واحدة من حياتى، و لم أزل حتى الآن على هذه السيرة التى تشاهدونها.

و راح يوصى طلّابه فيقول: فلا يحسبنّ أحد أنه سيبلغ المدى عند ما يصرف وقته فى سائر المشاغل، و يقتصر على ساعة واحدة- فقط- فى اليوم للمطالعة.

و قد كان لا يملّ من المطالعة، بل تدرّب عليها، و استأنس بها و بقى ذلك ديدنه حتى أيام زعامته و إلى آخر أيام حياته «۱».

فمن كانت هذه صفاته كيف لا- يسمو و لا يرتقى العلياء؟! و كيف لا تكون حياته خصبة معطاء غنيّة حافلة بالعبر و المثل؟! و لقد تجلّى نشاطه العلمى فى هذه المرحلة من حياته بإلقائه أربع دورات أصولية، و أتمّ بحوثه فى الطهارة و الصلاة و الزكاة و النكاح و الطلاق و الصيد و الذبائح و المتاجر و الوصية و اللقطة. كما قام بتدريس «شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام» للّاهيجى رحمه اللّه.

و فى سنة ۱۳۶۳ ه و قبل سنة واحدة من وروده إلى قم كان يقوم بتدريس كتاب «معالم الدين فى الأصول» لولده السيد محمد حسن، و كان- كما يقول الشيخ المطهرى الذى حضر ذلك الدرس فى بروجرد-: «درسا حافلا بالدقة و العمق».

قال السيد الجهرمى: كان يحضر هذا الدرس من هو بمستوى كفاية الأصول من طلبة العلوم الدينية «۲».

أما الشيخ آغا بزرگ فيقول عنه: و رجع إلى بروجرد فاشتغل بوظائفه

---

(۱) المنهج الرجالى: ۱۹- ۲۰.

(۲) المنهج الرجالى: ۲۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۴

الشرعية، و سطع نجمة أكثر من ذى قبل، و اتجهت الأنظار إليه و كثر الإقبال عليه، و رجعت إليه الناس فى التقليد، فطبع رسالة عملية و أدار شؤون الحوزة العلمية «۱».

كما يتحدّث عنه السيد الجلالى فيقول:

قد اشتهر فضل السيد و فقاهته على اثر الهجرة الطويلة تلك و شاع اسمه و طار صيته بين الأعلام، و فى سنة ۱۳۵۵ ه. التى توفى فيها الشيخ الحائرى بقم، حيث اتجهت إليه أنظار أفاضل الحوزة العلمية و أعلامها، كما كان قد أرجع إليه المرجع العام للشيعة فى ذلك العصر السيد أبو الحسن الأصفهانى احتياطاته، فنشرت لأوّل مرّة حاشيته على العروة الوثقى سنة ۱۳۵۵ ه. ق، تلك التى كشفت عن أبعاده العلمية المتميّزة، ممّا زاد فى سعة شهرة فقاهة السيد و عظمته العلمية.

و هناك أسس و دعم و ركّز مبانيه الأصولية من خلال دورات الدروس التى ألقاها على تلامذته و ناقشها معهم «۲».

و كان كثيرا ما ينأى بعلم الأصول- الذى يراه مقدمة من المقدّمات الأخرى للورود إلى الفقه- عن الفلسفة و مصطلحاتها المعقدة، و عن العبارات الغامضة و عمّا لا ثمرة عملية له. و يؤكد على وجوب فهم الأحاديث و ظروفها، و على عدم الاتكال على ما توصل إليه علماء الرجال، و الاكتفاء به فقط دون النظر و التحقيق و التأمّل.

المرحلة الخامسة: قم المقدّسة

بعد زيارته لمشهد الإمام الرضا عليه السّلام، و نزولا عند رغبة فضلائها أمضى فيها

---

(۱) نقباء البشر ۲: ۶۰۶.

(۲) المنهج الرجالى: ۲۴.

ثمانية أشهر- و قيل ثلاثة عشر شهرا- استاذا و إماما للجماعة الوحيدة، بعد أن اقتدى به كلّ أئمّة الجماعات هناك. و فى طريق عودته إلى مدينته الام، بروجرد، زار مدينة قم المقدّسة، فكان فى استقباله جمع كبير من علمائها و فضلائها، و لم يكتف الشيخ عبد الكريم الحائرى بأن يكون على رأس المستقبلين، بل طلب من السيد البقاء فى قم، فما كان من السيد إلّا أن يلبّى هذه الدعوة، فبقى فيها خمسة أشهر، و كان هذا فى سنة ۱۳۴۷ ه.

يقول السيد الجلالى: فأقام السيد هناك، و بدأ بالتدريس و البحث مدّة خمسة أشهر، كان نجمة فيها يتألّق، لكن الحكومة لم يرق لها ذلك، فكانت تدبّر المؤامرات و تحيكها، لانتقال السيد إلى بروجرد، تاركا قم أمله و مأمنه.

و فى عام ۱۳۶۴ ه و بعد سبعة عشر عاما من عودته إلى مدينته من قم المقدّسة، عاد إلى هذه المدينة المقدسة مرجعا كبيرا و علما من أعلام الطائفة، تلبية لطلب أكثر الأعلام- و فى طليعتهم السيّد الإمام الخمينى قدّس سرّه- و استجابة لرغبة فضلائها بعد التشتّت و الاختلاف الذى دبّ بين صفوفها على اثر وفاة مؤسّسها الشيخ الحائرى.

يقول الشيخ آغا بزرگ:. فسافر إلى طهران فى (۱۳۶۴) للعلاج، و بقى فى (مستشفى الفيروزآبادى) سبعين يوما حتى تحسّنت حاله و برئ، فطلب منه جمع من طلّاب قم و بعض علمائها أن يحلّ بينهم، فينظم الحوزة العلمية هناك، فأجابهم و وردها فى (۱۴ محرّم ۱۳۶۴) أو فى (۲۶ صفر ۱۳۶۴ على قول، و قيل فى ۲۴ محرّم) و عزم على سكناها، لإيجاد روح العلم و تشجيع الطلّاب، حيث تبدّد نظام الهيأة العلمية بعد وفاة المؤسس الشيخ عبد الكريم اليزدى الحائرى رحمه اللّه، و تمهدت له الأمور، و اتفق أن فجع العالم الإسلامى بوفاة السيد أبى الحسن الأصفهانى فى (۱۳۶۵) و مضت برهة يسيرة و إذا بأنظار المسلمين فى شتى البلاد و الأصقاع متجهة إليه شاخصة نحوه. و هو اليوم- فى عهد الشيخ آغا بزرگ- أكبر زعماء

الدين و أشهر مراجع تقليد الإمامية فى سائر البلاد، سواء فى ذلك الإسلامية أو غيرها، كما أنّ بيده زمام الهيأة العلمية و هو مديرها و مدبرها. «۱».

من هنا بدأت المرحلة الأخيرة، مرحلة المرجعية و الزعامة الدينية التى ما سعى إليها قط كما سعت إليه، حيث كان يقول: «إنى لم أقم بخطوة فى طلب هذا المقام، لكننى أحسست فجأة أنّ المرجعية تطاردنى، و شعرت فى نفسى انه لا بدّ من تقبّلها» و له أيضا: «كلّ من يطلب العلم بغرض الوصول إلى المقام الذى أنا فيه، إنّه لسفيه سفيه».

و كانت أقواله هذه مرآة صادقة تعكس أفعاله، فقد عرف نفسه، و عرف دوره، و عرف ما حوله، و أدرك مسؤوليته، فكان أن تولد موقفه منها و مسؤوليته فى تحمل أمانتها، و هى- بلا شك- أمانة عظيمة و مسؤولية خطيرة. و هذا ما حدث فعلا، كانت مرجعيته حافلة بالأحداث، فقد جاءت عقيب وفاة زعيم الحوزة العلمية فى قم، و قد انبرى لها عدد غير قليل، فتشتّتت المواقف و اختلفت الآراء، و اضطربت الأمور.

کما جاءت تلو وفاة السید أبو الحسن الأصفهانی الذی جمعت المرجعیة فیه، و دانت له جمیع الحوزات العلمیة و انقادت لتقلیده، و هی مرجعیة واسعة موحّدة فی شخصه.

یقول الشیخ آغا بزرگ: فإنّ المرجعیة التقلیدیة انقسمت- بعد أن کانت مجموعة فی السید الأصفهانی- إلی عدّة أشخاص تقرب العشرة أکثرهم فی النجف الأشرف.

و جاءت مرجعیة السید البروجردی فی وقت کانت رحی الحرب العالمیة الثانیة قائمة، و ما رافقها من اضطراب و قلق عمّ جمیع البلدان، و منها بلادنا

---

(۱) نقباء البشر ۲: ۶۰۶- ۶۰۷.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۱۷

الإسلامیة و شعوبها.

و مع کلّ هذا یقول السیّد الجلالی عن مرجعیة سیدنا البروجردی:

و قد کانت المرجعیة فی عصره من أبرز أمثلة المرجعیات الصالحة الرشیدة المؤدیة لما یتوقع منها علی مستویات الأمّة و الوطن و التقدّم العلمی. فکانت مرجعیة ملیئة بالمفاخر و المآثر فی مجالات دین الناس و دنیاهم و تراث الأمّة، و قد مضی و خلّف آثارا و ذکریات عجز المتأخّرون عن اللحوق بشأوه فی مثلها «۱».

فمن جملة مواقفه السیاسیّة امتناعه من اللقاء مع الملک سعود عاهل المملکة العربیة السعودیة یومئذ، عند ما جاء لزیارة طهران و حکّامه، فأرسل إلیه بعض الهدایا و التی منها المصاحف الشریفة و ستار الکعبة بید السفیر السعودی فی إیران، فتقبّل السیّد المصاحف و شیء من الستار و أرجع الباقی. ثمّ کتب رسالة إلی الملک ضمّنها روایة شریفة للإمام الصادق علیه السّلام تحتوی علی أحکام الحج، فانعکست بعد ذلک فی جرائد المملکة العربیة السعودیة بشکل واسع «۲».

و منها: ما احتاله النظام الحاکم علی إیران فی عصر زعامته حیث سعی لمحو رسم الخط الفارسی و إبداله بالخط اللاتینی، لکنّه جوبه بالردّ العنیف من قبل السیّد الزعیم، حیث کان له موقف مشهود فی المقام الذی أدّی إلی امتناع السلطات من إجراء مقاصدهم الخبیثة «۳».

نعم، إنّ المؤهلات التی کان یتمتّع بها السید البروجردی، و منها قوّة الشخصیة الّتی کان یتصف بها، و قدراته العلمیة التی فاقت أقرانه و معاصریه هیّأته لأن یکون زعیما للطائفة، کما یکون قائدها المدبّر و عالمها الفذّ. فراح یسدّد الحرکة

---

(۱) المنهج الرجالی: ۲۶.

(۲) مجلّة الحوزة، العدد ۴۳- ۴۴: ۸۲- ۸۳.

(۳) مجلّة الحوزة، العدد ۴۳- ۴۴: ۱۵۳- ۱۵۴.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۱۸

العلمیة التی کانت همّه الأوّل، و یقیم أعمدتها علی أسس متینة و أصول ثابتة، فنظم شؤونها و وحّد کلمتها و دفع عنها السوء.

فکان لوجوده المبارک، و نشاطه الحثیث، و عمله الدؤوب الذی ما عرف التوقّف أو التردّد، و أیضا التفاف أهل العلم و الفضل حوله الذین وجدوه عالما، و شخصا صادقا. أعظم الأثر لا فی تطوّر حوزة قم العلمیة فحسب، بل تطوّر الحوزات العلمیة الأخری فی مختلف البلاد الإسلامیة. فکان فکره الثاقب، و یده المبارکة، و نظراته البعیدة ترقب الأحداث فی تلک الحوزات و إن بعدت، فتحظی باهتمامه و رعایته الأبویة.

و كيف لا يكون كلّ هـذا و غيره من شأنه، و هو المعروف بأنّه صاحب الأفكار الخلّاقـة التى منها فكرة التقريب بين المذاهب، و دارها فى القاهرة، و المبادرات العلميـة و صاحب المشاريع الكبيرة الرائـدة العملاقـة التى تتصف بالإبـداع و التجديـد؟! و ما خلّفه من آثار و مؤلّفات و مساجـد و مدارس و مؤسـسات دينية هنا و هناك فى إيران و النجف الأشـرف، و فى بلدان اخرى إسـلامية و غير إسـلامية، منهـا: المسـجد الـذى أسـس بـأمره فى هـامبورغ آلمانيـا، كمـا ان المسـجد الأـعظم فى قم عاصـمة التشـيّع اليوم، يعـدّ من أروع مئاثره التاريخية. و أن إرساله المبلّغين من الأعلام لنشـر مذهب أهل البيت عليهم السّلام فى شتّى أقطار العالم و لا سيّما أروبا لخير دليل على وعيه و أفقه الواسع و خبرته و تجاربه.

فكان بحقّ من العمالقة القلّة، الذين عرفتهم الحوزات العلمية فى بروجرد، و فى أصـفهان، و فى النجف، و فى مشـهد و فى قم. و شهد له بذلك الكثيرون من أعلامها و رجالها. و قد ارتباط بها ارتباطا وثيقا طيلة عمره المديد.

و لكم وجدنا و نحن نطالع حياته هنا و هناك الشبه الكبير بينه و بين غيره من علمائنا الأفذاذ و إن اختلف فى رؤاه و فى منهجه العلمى و التربوى و الاجتماعى. و هذا أمر طبيعى، فلكلّ شيخ طريقة. فقد اختطّ لنفسه هذه المنهجية منذ أوّل خطوة

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۹

خطاهـا فى سلّم العلم و المعرفـة و فى تـدريسه و تعليمه و تأليفه، و حتى فى حياته الشخصـية كما نلاحظ ذلك فى معالم حياته، حتى غدت كلّها مدرسة متكاملة، سعيد من نال حظّا وفيرا منها.

أعماله فی بروجرد:

فى أطول فترة علمية قضاها- قرابة الخمسـين سـنة باسـتثناء طفولته- فى حوزتها التى كان مغرما بعلومها و شـغوفا بدروسـها، و مستوعبا لبحوثها، و كانت حقّا منهلا سلسبيلا، لم يذق شـربه أنقع لغليله منها. و راحت هذه المرحلة من عمره الشريف تدقّ فى شخصه الكريم أعمدة العلم، و تجذّرها فى مداركه، و تفتح له من كلّ باب يرده أبوابا أخر، و من كلّ نشاط يخطو نحوه خطواته الرصـينة أنشـطة أخر أكثر نفعـا و أعظم استيعابا لعلوم أهل البيت عليهم السّـلام، التى نـذر نفسه منـذ صـغره لخوض غمارها، تـدريسا و بحثا. و معالم حياته المباركـة الفكريـة منها و القياديـة كانت نتيجـة هـذه السـنين الطويلة و ثمرة لجهود عظيمة تتجلّى عبر ما بحثه و ما تركه من آثار تدلّنا بوضوح على ما كان يتمتّع به الرجل من فكر ثاقب، و نشاط لا يعرف التوقّف فى التحقيق و البحث.

و من أراد الاطّلاع على قدراته الفائقة و خدماته الجليلة، فليرجع و ليحتكم إلى أعماله و مؤلّفاته و إلى ما شهد به أساتذته و تلامذته.

لقـد كـان ذا بـاع طويـل و إلمـام بكـلّ جوانب العلوم الحوزويـة، و كان على تبحّر واسع بعلمى الرجال و الحـديث، فهو فيهما صاحب مدرسـة خاصـة، ألّف فى هـذين العلمين كتبا قيّمـة. حقّا إن الفقيه لا يكون فقيها ما لم يكن متبحرا بعلم الرجال و ملمّا به أيّما إلمام. و فعلا نضـجت عنده فى بروجرد فكرة تأليف أعماله الجبارة و التى احتضنت ما بين لابتيها: الموسوعة الرجالية و جامع أحاديث الشيعة و الأضابير الفقهية الأخرى.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۰

يقول المحقّق الجلالى:

إن بروجرد كانت مجمعا علميا نفّـذ فيه السـيد كلّ طموحاته و اطروحاته العلميـة، مستنفدا كلّ وسـعه، و مسـتفيدا من كلّ إمكاناته، و متمتّعا من كلّ الفرص المؤاتية.

فهنـاك طرح فكرته عن تكميـل الموسوعـة الحديثيـة و الرجاليـة، التى تبلورت عن وجود «جامع أحاديث الشـيعة فى أحكام الشـريعة» أحدث موسوعة حديثية شيعية، و أوسعها و أجمعها و أحسنها ترتيبا و تنظيما «۱».

لقـد كان سـيدنا يأمل من موسوعته هـذه أن تكون جامعة حاوية لجميع الفوائد، وافية بجملة المقاصد، مشـتملة على الآيات الدالة على

الأحكام و الأحاديث الباحثة حول الفروع، و ما يحتاج إليه فى الفقه من الأصول، خالية عن التكرار و التقطيع و الفضول، مراعى فيها تسهيل طرق الاطلاع و العثور، بحيث لا يحتاج معه الفقيه إلى غيره، و يستغنى به عمّا سواه «٢». و هكذا كان، فقد وفّقه اللّه تعالى للنهوض بهذا العبء مع ثلّة مؤمنة من العلماء و الفضلاء.

و هناك نظّم السيد فكرة «الموسوعة الرجالية» العظيمة بقسميها «ترتيب الأسانيد»، و «طبقات الرجال».

كما بدأ أيضا مشروع الأضابير الفقهية، المؤسس على فكرة إفراز كل فرع فقهى فى ملفّ يضبط كلّ ما يتعلّق بالفروع من أدلة و أحكام و مناقشات و شؤون.

معجم بأعماله العلميّة:

و هنا نكتفى بما وقف عليه السيّد الجلالى بنفسه من أعمال لسيدنا

---

(١) المنهج الرجالى: ٢١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ١٠.

البروجردى، معتمدا فى هذا على ما أعدّه الشيخ رضا الاستادى.

قال: المؤلفات التى كانت نتاج قلمه الشريف، فهى بين كتب علميّة مؤلّفة، و بين رسائل عمليّة و كتب حقّقها، و اخرى قدّم لها، و ثالثة ما أمر بطبعه باعتباره من تراث القدماء.

١- ترتيب أسانيد الكافى.

٢- ترتيب أسانيد التهذيب.

٣- ترتيب أسانيد الخصال.

۴- ترتيب أسانيد معانى الأخبار.

۵- ترتيب أسانيد علل الشرائع.

۶- ترتيب أسانيد ثواب الأعمال.

٧- ترتيب أسانيد عقاب الأعمال.

٨- ترتيب أسانيد كتاب من لا يحضره الفقيه، للصدوق.

٩- ترتيب أسانيد الأمالى، للصدوق.

١٠- رجال أسانيد الكافى، أو طبقات رجال الكافى.

١١- رجال أسانيد التهذيب، للشيخ الطوسىّ أو طبقات رجاله.

١٢- رجال أسانيد كتاب الكشىّ، أو طبقات رجاله.

١٣- رجال أسانيد كتاب الفهرست، للشيخ الطوسى.

١۴- رجال أسانيد الفهرست، للشيخ النجاشى.

١۵- طبقات الرواة.

١۶- تعليقة على رجال النجاشىّ.

١٧- تعليقة على عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب، لابن عنبة.

۱۸- تعليقة على منهج الرجال، للميرزا محمد الأستراباديّ.

۱۹- مستدرك فهرست منتجب الدين الرازيّ.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۲

۲۰- الفهرستان.

۲۱- رسالة حول سند الصحيفة السجّادية.

۲۲- تعليقة على رجال الطوسيّ.

۲۳- رسالة فى ترجمة بعض أعاظم أسرته و أجداده.

۲۴- بيوت الشيعة.

۲۵- جامع أحاديث الشيعة.

۲۶- حاشية على وسائل الشيعة، للحرّ العاملى.

۲۷- تحقيق كتاب «النهاية» للشيخ الطوسى.

۲۸- تحقيق كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسى.

۲۹- تحقيق كتاب «الخلاف» للشيخ الطوسى.

۳۰- الفقه الاستدلالى.

۳۱- رسالة فى المواسعة و المضايقة.

۳۲- رسالة فى منجّزات المريض.

۳۳- الحاشية على العروة الوثقى.

۳۴- تعليقة على منهج الرشاد، للشيخ جعفر التسترى.

۳۵- التعليقة على مبحث «السهو» من كتاب جواهر الكلام.

۳۶- المسائل الفقهية.

۳۷- مجمع الفروع.

۳۸- توضيح المسائل.

۳۹- مناسك الحجّ.

۴۰- توضيح المناسك.

۴۱- التعليقة على مجمع الرسائل.

۴۲- التعليقة على منتخب الرسائل. ۴۳- التعليقة على وسيلة النجاة للسيد أبو الحسن الأصفهانى.

۴۴- أنيس المقلّدين.

۴۵- صراط النجاة.

۴۶- تعليقة على تبصرة المتعلّمين، للعلّامة الحلّى.

۴۷- الآثار المنظومة.

۴۸- المهديّ عليه السّلام فى كتب أهل السنّة.

۴۹- الحاشية على كفاية الأصول لاستاذه الآخوند الخراسانى.

۵۰- الحاشية على فرائد الأصول، للشيخ الأنصارى.

۵۱- رسالة فى المنطق.

۵۲- تعليقة على الأسفار، لملّا صدرا.

۵۳- تقريرات أصول الفقه.

۵۴- شرح كفاية الأصول.

۵۵- نهاية الأصول.

۵۶- نهاية التقرير- هذا الكتاب.

۵۷- البدر الزاهر فى صلاة الجمعة و المسافر.

۵۸- زبدة المقال فى بحث الخمس و الأنفال.

۵۹- الوصيّة و منجّزات المريض.

۶۰- ميراث الأزواج.

۶۱- الغصب.

۶۲- و لو اعتبرنا كتاب «الأحاديث المقلوبة و جواباتها» من تأليف السيّد و عمله- و لا بدّ أن يكون كذلك، فهو ممّا لم يذكره أحد، قبل هذا- فى مؤلّفاته قدّس سرّه.

و قد اهتمّ السيد بطبع مجموعة من كتب التراث الخالد، ممّا له أهميّة علميّة،

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۴

و قدّم لبعضها مقدّمات قيّمة، و هى:

۱- جامع الرواة، للأردبيلى. و قد قدّم له مقدّمة مفيدة.

۲- قرب الإسناد، للحميرى. و قد قدّم له مقدّمة نافعة.

۳- الجعفريات، المرويّة برواية ابن الأشعث المصرىّ. و له مقدّمة قيّمة كتبها السيّد بقلمه.

۴- نثر اللئالى.

۵- رسالة أبى الجعد، و هى نسخة من صحيفة الرضا عليه السّلام المعروفة ب «مسند الرضا عليه السّلام».

۶- المواهب السنية شرح الدرّة النجفيّة، للسيد محمود بن على النقىّ الطباطبائى، و هو عمّ والد السيّد. طبع منه جزءان قديما، فأمر السيّد بطبع الثالث.

۷- منتقى الجمان، للشيخ حسن صاحب المعالم، فى ثلاثة أجزاء.

۸- الخلاف، للشيخ الطوسى.

۹- مفتاح الكرامة، للسيّد محمد جواد العاملى. كان الإمام السيد محسن الأمين قد طبع منه ۸ أجزاء فى مصر، فطبع السيد البروجردىّ جزأين آخرين فى إيران.

۱۰- مهذّب الفقه، لابن البرّاج.

إنّ السيد الزعيم كان على جانب من الاهتمام بالأفاضل، بل جميع طلبة العلوم الدينية، و كان يشوّقهم و يحثّهم على الدرس و البحث و التحقيق و ضبط الدروس، فكان يقرأ ما يقرّرونه و ينبّههم بمواضع الوهن و الضعف، و يرشدهم طرق الصواب.

كما انه ربما كان يستشكل عليه بعض تلامذته أثناء الدرس بالذات، و فيهم من هو فى حداثة من السن، فكان يصغى لهم بكل احترام و يقرّر مناقشاتهم بتعظيم و تبجيل و أكبار، ثمَّ يجيب عنها بكل هدوء. نعم لهذه الفترة الدور الكبير فى

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۵

تنميـة أهل العلم، إذ كان يحضـر فى درسه ثلّـة من الجهابـذة و الأعلام، حيث كان يتراوح عددهم بين السـتمائة إلى الثمانمائة، و اليوم جلّ مراجع الطائفة لو لا كلّهم من تلامذته، فضـلا عن سائر المحققين و الأساتيد فى الحوزات العلميّة. هكذا قضـى حياته العلمية عالما و مدرّسا و باحثا و محقّقا و زعيما للطائفة.

و ظلّ هـذا العظيم كفاءات عاليـة و هِمما رفيعـة و عطاء خصـبا ثرّا، كما ظلّ كـذلك يكافح بعلمه و منهجه و آثاره و مشاريعه العديدة عن الإسـلام و أهله طيلة عمره، لا سـيّما أيام مرجعيته التى دامت خمسة عشـر عاما حتى وافاه الأجل، و قضـى نحبه فى الثالث عشر من شهر شوال سنة ١٣٨٠ ه. ق، و دفن بجوار كريمة أهل البيت السـيّدة فاطمة المعصومة عليها السّـلام فى مدخل مسجده الأعظم، بعد أن شيّعه عشـرات الآلاف من النـاس، فكـان يومـا مشـهودا، و أقيمت مجـالس الفواتـح و العزاء على روحه الطـاهرة فى مختلـف البلـدان الإسلامية، و لا سيما حاضرة العلم النجف الأشرف.

فسلام عليه يوم ولد و يوم مات و يوم يبعث حيا.

نهاية التقرير، ج١، ص: ٢۶

لمحة عن حياة المقرّر

اشارة

الفـذّ سـماحة آيـة اللّه العظمى الشـيخ محمـد الفاضـل اللنكرانى دام ظلّه و ممّن كـان يسـتقى من معين هـذا السـيّد العملاـق، و يلـتزم بالحضور فى محافله العلمية، و يضـبط محاضراته الفقهيّة و الأصوليّة، سماحة آية اللّه العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى. فقد ولد فى مدينة قم المقدّسة فى سـنة ١٣۵٠ ه. ق فى أسـره علميـة كان على رأسـها والده العالم الجليل الفقيه الشـيخ فاضل اللنكرانى، فأولته اهتماما و رعاية علمية خاصة، حتى أنهى دراسته الابتدائية متفوّقا على زملائه بل على جميع طلبة مدينة قم.

توجّهت إنظاره نحو الحوزة العلميـة، التى كان شـغوفا بها محبّا لها، فشـرع فى دراسـة علومها الدينيـة يوم كان عمره ثلاث عشـرة سـنة، يرافقه فى دراسـته لسـنين طويلـة زميله المرحوم الشـهيد آيـة اللّه الحـاج السـيد مصـطفى الخمينى، و هو النجـل الأـكبر لسـماحة الإمام الخمينى قدّس سرّه، حيث كانا يتذاكران معا دروسهما الحوزوية.

و بحكم ما كان يتمتّع به من ذكاء حاد و ذهن وقّاد و حافظة قوية، فقد اسـتطاع شـيخنا الفاضل أن ينهى دراسـته للمقدّمات و السـطوح فى ستّ سنوات، حضر بعدها البحوث العالية، التى يصطلح عليها فى الحوزة بالخارج، و كان له من

نهاية التقرير، ج١، ص: ٢٧

العمر آنذاك تسع عشرة سنة. فحضر الأبحاث الفقهية و الأصولية لسماحة آية اللّه العظمى السيد البروجردى و سماحة آية اللّه العظمى السـيد الإمام الخمينى لمدّة إحدى عشـرة سـنة متواصـلة، و كان يحضر و سنين طويلة دروس المرحوم العلّامة الطباطبائى قدّس سرّه فى التفسير و الفلسفة. و فى أثناء هذه المدة منحه العلّامة الشيخ آقا بزرگ الطهرانى رحمه اللّه تعالى إجازة روائية.

فى الوقت الـذى كان سـماحته مشـغولا بدراسة العلوم الحوزوية كان مشـغولا أيضا بتدريسـها، و هو فى عمر خمس عشـرة سـنة، و قد عرف بكونه اسـتاذا بارزا لها، و هذا أمر لم يقع إلّا لعدّة قليلة من العلماء و الفضلاء، و قد نال سماحته ذلك بفضل اللّه تعالى حيث منّ عليه بكفاءة عاليـة و صبر و مواظبـة و عمل علميّ دؤوب. إذ كان لا يترك فراغا إلّا و ملأه بالدراسة و البحث. ممّا جعله يحظى بدرجة الاجتهاد، و هو فى الخامسة و العشرين من عمره المبارك، باعتراف من أستاذه السيد البروجردىّ قدّس سرّه.

راح سـماحته يـدرّس كفايـة الأـصول للمحقّق الخراسـانى فى ستّ دورات كاملـة، كما درّس المكاسب للمحقّق الأنصارى فى خمس دورات كاملة.

يتربّع الشيخ الفاضل منذ سنين كثيرة على منبر تدريس البحث الخارج فقها و أصولا و لجمع كبير غفير من الأفاضل و الأعلام، كما راحت إذاعة الجمهورية الإسلامية تبثّ دروسه، ليستفيد منها من لم تسنح له الفرصة لحضور دروسه دام ظلّه.

و بعد رحيل الإمام الخمينى قدّس سرّه الذى كان يؤكّد دائما على أهمية وجود سماحة الشيخ محمد الفاضل فى الحوزة العلمية، و ضرورة الاستفادة من وجوده المبارك- رجع كثير من المؤمنين إليه فى التقليد، و بعد رحيل آية اللّه العظمى الشيخ الأراكى عرّف و رشّح رسميا من قبل جامعة المدرسين للحوزة العلمية بأنه الشخص الأول من بين أكابر الأعلام للزعامة الدينية و المرجعية فى التقليد.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۸

نسأل اللّه تعالى أن يطيل فى عمره المبارك و يديم ظلّه الوارف على جميع المسلمين.

مؤلفاته:

۱- تفصيل الشريعة، شرح استدلالى لكتاب تحرير الوسيلة للإمام الخمينى قدّس سرّه و هو شرح مفصّل، خرجت منه أجزاء كثيرة بلغت العشرين جزء، و ربما تنيف على الأربعين لو مدّ اللّه تبارك و تعالى فى عمر شيخنا الجليل أدام اللّه تعالى ظلّه العالى، و المطبوعة منها هى كتب: الحدود، القصاص، الديات، الصلاة، الإجارة، المياه، الوضوء و التخلّى، النجاسات و أحكامها، غسل الجنابة و التيمّم و المطهّرات، الاجتهاد و التقليد، الحج فى خمسة أجزاء.

و التى تحت الطبع: المواريث، القضاء، الطلاق، الشهادات، النكاح، المضاربة، الشركة و المزارعة.

۲- تعليقة أنيقة على العروة الوثقى.

۳- نهاية التقرير: الذى بين يدى القارئ العزيز.

۴- حاشية على كتاب الطهارة من مصباح الفقيه للمحقّق الهمدانى قدّس سرّه.

۵- شرح كتاب الطهارة من شرائع المحقّق الحلىّ قدّس سرّه.

۶- شرح كتاب الاجتهاد و التقليد من العروة الوثقى.

۷- كتاب القضاء: تقرير أبحاث السيد البروجردى قدّس سرّه.

۸- المسائل المستحدثة: تقرير بحث الإمام الخمينى قدّس سرّه.

۹- رسالة فى حكم الصلاة فى اللباس المشكوك.

۱۰- توضيح المسائل رسالة عملية تتضمن فتاواه فى الأحكام الشرعية.

۱۱- مناسك الحج، كتاب يتضمن فتاواه فى أحكام الحج و العمرة.

۱۲- تعليقة على كتاب الحج من تحرير الوسيلة، تتضمن موارد الخلاف فى

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۹

النظر و الفتوى.

۱۳- رسالة فى الخلل الواقع فى الحج و العمرة.

۱۴- القواعد الفقهية، و فيه عشرون قاعدة فقهية.

۱۵- مدخل التفسير: يتضمن بحث مجموعة من مقدّمات التفسير نظير إعجاز القرآن و صيانته من التحريف و حول القراءات المتعددة للقرآن الكريم.

۱۶- تفسير سورة الحمد.

۱۷- دراسة حول آية التطهير الشريفة.

۱۸- مرآة الإدارة فى فكر الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام شرح لعهد الإمام على عليه السّلام إلى مالك الأشتر.

۱۹- رسالة فى عصمة الأنبياء.

۲۰- الأئمة الأطهار عليهم السّلام حفظة الوحى فى القرآن الكريم.

۲۱- كتاب الصوم.

۲۲- تقريرات الأصول: تقريرات بحث الإمام الخمينى قدّس سرّه فى ۵ مجلدات.

۲۳- تبيان الأصول: تقريرات دروس الأستاذ دام ظلّه كتبها بعض أفاضل شركاء بحثه.

۲۴- تقريرات الأصول: تقريرات بحث آية اللّه العظمى البروجردى قدّس سرّه.

۲۵- مجمع الفهارس «مجموعة من فهارس بحار الأنوار و الغدير و الميزان».

۲۶- جامع المسائل «استفتاءات باللغة الفارسية» فى جزئين.

۲۷- استفتاءات الحج «بالعربية و الفارسية».

۲۸- مناسك الحج باللغة العربية.

۲۹- رسالة فى قاعدة الفراغ.

۳۰- تقريرات الأصول بقلم بعض الفضلاء.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۰

حديث المؤلّف حول كتاب نهاية التقرير:

فى عام ۱۳۶۹، كان لى من العمر تسع عشرة سنة، وفّقنى اللّه تعالى لحضور بحث استاذنا البروجردى، و بكلّ شوق و نشاط و بسبب قوّة ذاكرتى كنت أدوّن حين الدرس عناوين البحث و رواياته فقط لأكمل كتابته ليلا، هذه كانت طريقتى فى كتابة تقريرات سيدنا الأستاذ.

كان يتمتع سيّدنا الأستاذ بدقّة فى التعبير و عمق فى المنهج، إلّا أن وروده فى البحث و خروجه منه لم يكن يخلو من غموض، و لهذا كانت كتابة هذه الدروس لا تخلو من صعوبة.

كما كان سماحة السيّد فى دروسه كالقاضى الذى يحمل معه ملفّا خاصّا لكل قضية، ففى كلّ مسألة من مسائل الفقه يحتفظ بملفّ خاص لها فى صدره، و الملف يحتوى على روايات المسألة و أقوال الفقهاء من العامة و الخاصة فيها و آرائهم المختلفة حولها و حول الرواية الواحدة، و بالتالى يوضّح المسألة المذكورة بشكل جليّ لينتهى أخيرا إلى رأيه بشأنها.

و فى يوم من الأيّام حضر سماحة سيدنا الأستاذ مجلس تعزية لأهل البيت عليهم السّلام عقد فى بيتنا، و بعد انتهاء المجلس و تفرّق الناس حيث لم يبق فى البيت غيرنا، قال والدى لسماحة الأستاذ: هل تعلمون أنّ ابنى يكتب بحوثكم التى تتفضّلون بإلقائها فى دروسكم و هو ممّن وفّق لحضورها؟

فأجاب سيدنا الأستاذ: لا.

فقال لى والدى: هات كتاباتك، و قدّمها إلى سماحة السيد.

فجئت بها و وضعتها بين يديه.

فقضى نصف ساعة فى قراءتها، ثمَّ أورد إشكالا على نقل كتاب الوسائل لرواية، ثمَّ التفت لى و راح يشجّعنى على مواصلة ما قمت به، و من ثمَّ لم أتأخّر عن كتابة دروس سيدنا فى يوم إلقائها. و إذا لم أوفق لكتابتها فى يومها كتبتها

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۱

فى الليلة التالية، و كنت أقدّم لسماحته كلّ ما أكتبه فيقرأه و يرشدنى إلى مواضع الخلل فيه.

و قد كتبت بحث اللباس المشكوك و هو من البحوث المهمة فى كتاب الصلاة، و قد تناوله الأستاذ بجميع جوانبه الفقهية و الأصولية، كتبته بشكل كامل فى كرأسه مستقلّة و قدّمته إلى سماحته، و بعد انتهائه من مطالعته أخذ يبعث فى نفسى العزيمة و يشجّعنى على مواصلة الكتابة، و قد أعطانى فى وقتها خمسمائة تومان و هو مبلغ كثير فى ذلك الزمان.

و لما انتهيت من إكمال المجلّد الأوّل قدّمته له و قرأه ثمَّ أمر بطبعه. و هكذا فعل مع المجلّد الثانى حينما أتممته، فقد بقى عنده أسبوعا كاملا، و بعد أن أتمّ قراءة ثلثيه.

قال: لم أجد فيه غلطا و لا إشكالا.

فقلت: أ تجيزنى لأطبعه؟

قال: اذهب و اطبعه و علىّ ثمنه.

هذا الكتاب يتناول مباحث الصلاة و هى ثمرة إحدى عشرة سنة من تدريس السيد الأستاذ. و فى أخريات عمره الشريف درّس بعض كتاب القضاء.

و قد كان لاستاذنا اهتمام خاص به. و أذكر أنه قال فى مجلس ضمّ اثنين أو ثلاثة أشخاص، و قد جرى الحديث حول هذا الكتاب: نحن نذهب من الدنيا و لا يبقى لنا إلّا هذه الكتب التى ألّفت باسمنا، و هى التى تحفظ ذكرنا.

كانت وسائل الطبع فى ذلك الزمان رديئة، و ليست هى كالتى فى وقتنا من الجدة و التوفّر، لهذا فقد كتبت كتابى هذا ثلاث مرّات، مرّة مسودة، و مرّة مبيضة، و ثالثة كتبت كلّ صفحة على وجه واحد من الورقة، و قدّمته إلى الطباعة. و هذا العمل كان من الصعوبة بمكان، و مع أنّه أتعبنى كثيرا، و لكنه عمل كنت فرحا به لما كان يعكس من عطاء سيّدنا الأستاذ قدّس سرّه، و قد تمَّ بعونه تعالى و توفيقه.

و أنا أشكر اللجنة العلمية فى مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السّلام التى هيّأت هذا

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۲

الكتاب بطباعة جديدة، فهى خدمة جليلة لفقه أهل البيت عليهم السّلام أسأل اللّه تعالى أن يبارك لهم فى مجهودهم و أن يمنّ عليهم بالتوفيق و السداد.

كلمة أخيرة

قد تمَّ هذا المشروع المبارك بجهود جماعة من الفضلاء فى مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السّلام:

۱) حجّة الإسلام و المسلمين الشيخ حسين الواثقى- إشراف مباشر.

۲) حجّة الإسلام و المسلمين الشيخ إبراهيم أميرى القزوينى- تخريج مصادر الكتاب.

۳) حجّة الإسلام و المسلمين الشيخ عباد اللّه سرشار الطهرانى الميانجى- المقابلة و المراجعة.

۵) الأستاذ محسن الأسدى- كتابة هذه المقدّمة.

و لا بدّ لنا أخيرا من تقديم شكرنا لحجّة الإسلام و المسلمين الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكرانى نجل آية اللّه العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكرانى على جهوده التى و اكبت مشروع إخراج هذا الكتاب.

و آخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين.

مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السّلام قم المقدّسة

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۳

مقدّمة المؤلّف

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه الذى أوضح لعباده دلائل معرفته، و أنهج سبيل هدايته، و أبان عن طريق توحيده و حكمته، و بعث إليهم أنبياء، و جعلهم سفراء بينه و بينهم، يدعونهم إلى طاعته، و يحذّرونهم من معصيته، و صلّى اللّه على خاتم أنبيائه، و سيّد أصفيائه محمّد و على أهل بيته الطاهرين الهداة المهديّين، و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين، إلى قيام يوم الدين.

و بعد، فيقول العبد المحتاج إلى رحمة ربّه الغنى، محمّد الموحدى اللنكرانى: إنّ العلم من أعظم الكمالات النفسانيّة، و أشرف الفضائل المعنوية، و أهمّ ما يجب للإنسان تحصيله، و ألذّ ما يتلذّذ الإنسان به، فإنّه نور و ضياء، و لمعان و صفاء.

و علم الفقه من بين العلوم مع تشعّب فنونها، و تشتّت شعبها قد اختصّ بمزيّة زائدة، و شرافة فاضلة، لانتهائه إلى اللّه سبحانه، و تكفّله نظام المعاش و المعاد، و حفظه سعادة الدارين للعباد.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۴

و الفقهاء هم عمد الدين، و نقلة شرع رسول ربّ العالمين، و حفظة فتاوى الأئمّة المهديين صلوات اللّه عليهم أجمعين، و هم ورثة الأنبياء «۱»، و مدادهم يفضل على دماء الشهداء «۲»، و النظر عليهم عبادة «۳»، و المجالسة لهم سعادة، و يجب على كلّ أحد تتّبع مسالكهم، و اقتفاء آثارهم، و الاقتداء بهم، لأنّهم بذلوا فى تحقيق مباحث الفقه جهدهم، و أكثروا فى تنقيح مسائله كدهم، فكم فتحوا فيه مقفلا، و كم شرحوا منه مجملا، و كم صنّفوا فيه من كتاب يهدى فى ظلم الجهالة إلى الصواب.

و قد انتهى الأمر فى هذا العصر إلى شمس فلك الفقاهة و الاجتهاد، و قطب رحى النظر و الانتقاد، جامع المعقول و المنقول، و حاوى الفروع و الأصول، الحجّة الكبرى، و الآية العظمى، من قد ألقت إليه الرئاسة الدينيّة، و الزعامة الروحانيّة، أزمتها فى القرن الحاضر، الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى متّع اللّه الإسلام و المسلمين بشريف وجوده، و قد بذل- مد ظلّه- جهده فى تحقيق مباحث هذا الفنّ، و أكثر كدّه فى تنقيح مسائله، بحيث لم يبق فيه مقفلا إلّا و قد فتحه ببنان أفكاره، و لم ير فيه مجملا إلّا و قد شرحه ببيان آثاره، و قد أحيا من قدماء الأصحاب ما بقى منهم من الأثر و جدّد من كتبهم الفقهيّة ما دثر، و قد منّ اللّه علىّ بأن أهلنى للاستضاءة بنور علمه، و الاستفادة من بياناته الشافية، و تحقيقاته الكافية، فنحمد اللّه تعالى عليه، و نشكره على أعظم نعمة.

و هذا الذى بين يديك هو ما استفدته من بحثه الشريف، و تلقّيته من دروسه العالية حسبما أدّى إليه فهمى القاصر، و نظرى الفاتر، و سمّيته «نهاية التقرير» و قد

---

(۱) الكافى ۱: ۳۲ ح ۲، الوسائل ۲۷: ۷۸، أبواب صفات القاضى ب ۸ ح ۲.

(۲) بحار الأنوار ۲: ۱۴ ح ۲۶ و ص ۱۶ ح ۳۵.

(۳) بحار الأنوار ۷۱: ۷۳ ح ۵۹ و ص ۲۷۹ ح ۱، و ج ۳۸: ۱۹۶ ح ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۵

بذلت الجهد فى تقرير المطالب بعبارات قريبة إلى الطباع، و كلمات مقبولة عند السماع، من غير إيجاز مخل، و لا إطناب ممل، و مع ذلك فالقصور فى بيان بعض المطالب و توضيحه لو كان، فإنّما هو مسبّب عن قصور الباع، و عدم سعة الاطّلاع، و أتمنّى من القارئين أن ينظروا بعين الإغماض، و أبتهل إلى اللّه أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، و أن يثبّتنى حين تزلّ الأقدام على الصراط المستقيم، و أن يجعله لى تذكرة، و لغيرى تبصرة، إنّه خير مسؤول و مجيب.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۷

كتاب الصلاة

اشارة

، و فیه مطالب:

المطلب الأوّل فی المقدّمات

اشارة

و هی ستّ

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۳۹

المقدّمة الاولی فی أعداد النوافل

اشارة

اتّفق جمیع المسلمین من العامّة «۱» و الخاصّة «۲»، علی أنّ عدد رکعات الفرائض الیومیّة سبع عشرة رکعة، بلا زیادة و لا نقصان، بل هو من ضروریات الإسلام، بحیث یعتقد به کلّ من انتحل إلیه، و کذلک لا خلاف بینهم فی أنّ نافلة الصبح رکعتان قبل الفریضة «۳»، و کذا فی کون نافلة اللیل التی یعبّر عنها بصلاة اللیل إحدی عشرة رکعة، و إن وقع الاختلاف بیننا و بینهم فی الوصل بین رکعتی الشفع و رکعة الوتر و عدمه، حیث ذهب الجمهور إلی الأوّل، و الإمامیّة

(۱) المجموع ۴: ۱۹، فتح العزیز ۴: ۲۲۱، المغنی ۱: ۴۱۱، الشرح الکبیر ۱: ۷۴۳، بدایة المجتهد ۱: ۱۳۴.

(۲) الهدایة: ۱۳۲، المقنعة: ۹۰- ۹۱، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۰- ۳۱، المهذّب ۱: ۶۷ و ۶۸، المراسم: ۵۹، السرائر ۱: ۱۹۳، الوسیلة: ۸۰- ۸۱، الکافی فی الفقه: ۱۱۶، الغنیة: ۷۳، الجامع للشرائع:

۵۸، المعتبر ۲: ۱۱ و ۱۲، تذکرة الفقهاء ۲: ۲۶۱، مفتاح الکرامة ۲: ۵، کشف اللثام ۳: ۸، جواهر الکلام ۷: ۱۳.

(۳) الهدایة: ۱۳۲، المقنعة: ۹۰- ۹۱، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۰- ۳۱، المهذّب ۱: ۶۷ و ۶۸، المراسم: ۵۹، السرائر ۱: ۱۹۳، الوسیلة: ۸۰- ۸۱، الکافی فی الفقه: ۱۱۶، الغنیة: ۷۳، الجامع للشرائع:

۵۸، المعتبر ۲: ۱۱ و ۱۲، تذکرة الفقهاء ۲: ۲۶۱، مفتاح الکرامة ۲: ۵، کشف اللثام ۳: ۸، جواهر الکلام ۷: ۱۳.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۴۰

إلی الثانی «۱».

و أمّا سائر النوافل الیومیّة فمورد للاختلاف بین المسلمین، و المشهور بین الإمامیّة أنّ مجموع النوافل اللیلیّة و النهاریّة لا یزید علی أربع و ثلاثین رکعة، و مع انضمام الفرائض تبلغ إحدی و خمسین، و مستندهم فی ذلک روایات مستفیضة.

منها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبی نصر عن الرضا علیه السّلام قال: قلت لأبی الحسن علیه السّلام: إنّ أصحابنا یختلفون فی صلاة التطوّع، بعضهم یصلّی أربعا و أربعین، و بعضهم یصلّی خمسین، فأخبرنی بالذی تعمل به أنت، کیف هو حتّی أعمل بمثله؟ فقال: «أصلّی واحدة و خمسین رکعة، ثمّ قال: أمسک- و عقد بیده- الزوال ثمانیة، و أربعا بعد الظهر، و أربعا قبل العصر، و رکعتین بعد

المغرب، و ركعتين قبل العشاء الآخرة، و ركعتين بعد العشاء من قعود تعدان بركعة من قيام، و ثمان صلاة الليل، و الوتر ثلاثا و ركعتى الفجر، و الفرائض سبع عشرة، فذلك إحدى و خمسون «۲».

و منها: ما رواه إسماعيل بن سعد بن الأحوص قال: قلت للرضا عليه السّلام: كم الصلاة من ركعة؟ قال: «إحدى و خمسون ركعة» «۳».

و منها: رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام فى كتابه إلى المأمون قال:

«و الصلاة الفريضة، الظهر أربع ركعات، و العصر أربع ركعات، و المغرب ثلاث ركعات، و العشاء الآخرة أربع ركعات، و الغداة ركعتان، هذه سبع عشرة ركعة، و السنّة أربع و ثلاثون ركعة، ثمان ركعات قبل فريضة الظهر، و ثمان ركعات قبل

---

(۱) المغنى ۱: ۸۱۸- ۸۱۹، الشرح الكبير ۱: ۷۴۹ و ۷۵۲- ۷۵۳، المجموع ۴: ۲۲، فتح العزيز ۴: ۲۲۵- ۲۲۶، المعتبر ۲: ۱۴، تذكرة الفقهاء ۲: ۲۶۳ مسألة ۵.

(۲) الكافى ۳: ۴۴۴ ح ۸، التهذيب ۲: ۸ ح ۱۴، الوسائل ۴: ۴۷. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۷.

(۳) الكافى ۳: ۴۴۶ ح ۱۶، التهذيب ۲: ۳ ح ۱، الاستبصار ۱: ۲۱۸ ح ۷۷۱ الوسائل ۴: ۴۹. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۱۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۱

فريضة العصر، و أربع ركعات بعد المغرب، و ركعتان من جلوس بعد العتمة، تعدّان بركعة، و ثمان ركعات فى السحر، و الشفع و الوتر ثلاث ركعات، تسلم بعد الركعتين، و ركعتا الفجر» «۱».

و بإزاء هذه الأخبار، بعض الأخبار الأخر، كرواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التطوّع بالليل و النهار؟ فقال: «الذى يستحبّ أن لا يقصر عنه ثمان ركعات عند زوال الشمس، و بعد الظهر ركعتان، و قبل العصر ركعتان، و بعد المغرب ركعتان، و قبل العتمة ركعتان، و من السحر ثمان ركعات، ثمّ يوتر، و الوتر ثلاث ركعات مفصولة، ثمّ ركعتان قبل صلاة الفجر، و أحبّ صلاة الليل إليهم آخر الليل» «۲».

و ظاهرها أنّ مجموع الفرائض و النوافل يبلغ ستّا و أربعين ركعة، و رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام الدالّة على أنّ المجموع أربع و أربعون ركعة «۳»، و كذا روايته عن الصادق عليه السّلام «۴».

و قد عمل بعض الأصحاب بهذه الروايات، و لذا كانوا مختلفين قبل زمن الرضا عليه السّلام، و منشأ اختلافهم هى الروايات المختلفة، و قد أشير إلى ذلك فى رواية البزنطى المتقدّمة، و فى زمنه عليه السّلام قد ارتفع الاختلاف بينهم، لأجل السؤال عنه، و تعيينه لما هو الحقّ من تلك الروايات، و لذا صار ذلك موردا لتسالم الأصحاب بعده عليه السّلام.

هذا كلّه بناء على عدم إمكان الجمع بين تلك الأخبار المختلفة، و يمكن الجمع

---

(۱) عيون اخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۲۳ ح ۱، تحف العقول: ۴۱۷، الوسائل ۴: ۵۴. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۲۳.

(۲) التهذيب ۲: ۶ ح ۱۱: الاستبصار ۱: ۲۱۹ ح ۷۷۷، الوسائل ۴: ۵۹ أبواب أعداد الفرائض ب ۱۴ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۷ ح ۱۳، الوسائل ۴: ۵۹. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۴ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۷ ح ۱۲، الوسائل ۴: ۵۹. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۴ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۲

بينها بأن يقال: إنّ الاختلاف بينها فى نافلة العصر و المغرب محمول على اختلاف مراتب الاستحباب، فالإتيان بأربع ركعات فى نافلة العصر، يشترك مع الإتيان فيها بثمان ركعات فى أصل فضيلة نافلة العصر، و لكنّه واقع فى المرتبة الدانية، و ذاك فى المرتبة العالية، و هكذا فى نافلة المغرب.

هـذا، و لكن هـذا الجمع لا ـ يتمّ بالنسـبة إلى نافلـة العشاء، لعـدم التعرّض لها فى بعض الأخبار، و بعبارة أخرى: هى لا تكون أزيـد من ركعتين حتّى يختلف فيهـا المراتب بالقلّة و الكثرة، فاختلاف الأخبار حينئـذ يرجع إلى المشـروعيّة و عـدمها كما لا يخفى. نعم يمكن الجمع حينئـذ بأن يقال: إنّ عدم ذكرها فى بعض الأخبار يحتمل أن يكون لأجل التقيّة، لترك بعض العامّة لها، و يحتمل أن يكون من جهة أنّ المقصود هو بيان ما ثبت استحبابه أوّلا و بالذّات، و نافلة العشاء لا تكون كذلك، لأنّها مشـروعة لصـيرورة عدد النافلة ضعف الفريضة، أو لكونها عوضا عن الوتر لو ترك، كما فى بعض الأخبار «۱»، فلا تكون من النوافل الثابتة بالأصالة.

ثمّ انّه ورد فى بعض الروايات، ما يـدلّ بظاهره على أنّ نافلـة الظهر أربع ركعات، و هو ما رواه الحميرى فى قرب الإسـناد، عن الحسـن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن علىّ عليهم السّلام، أنّه كان يقول: «إذا زالت الشمس عن كبد السماء، فمن صلّى تلك الساعـة أربع ركعات فقـد وافق صـلاة الأوّابين، و ذلك بعد نصف النهار» «۲». و لكنّها مضافا إلى عدم صـحّة سندها، لأن حسـين بن علوان من الزيديّة، أنّها لم تكن مذكورة إلّا فى كتاب قرب الإسناد، و هو و إن كان مؤلّفه من الإماميّة إلّا أنّ بناءه فى ذلك الكتاب ذكر الأخبار الضعيفة أيضا، أضف إلى ذلك كلّه أنّ هذه الرواية محمولة على التقيّة، من جهة موافقتها

---

(۱) الكافى ۱: ۲۰۸ ح ۴، الوسائل ۴: ۴۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۲.

(۲) قرب الاسناد: ۱۰۹ ح ۳۹۰، الوسائل ۴: ۹۴. أبواب أعداد الفرائض ب ۲۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۳

لمذهب الحنفيّة، و يؤيّده أنّ فقه الزيديّة موافق لفقه الحنفيّة.

و كيف كان فالرواية غير قابلة للاستناد خصوصا مع معارضـتها للأخبار الكثيرة المستفيضة، بل المتواترة، نعم قد عرفت الاختلاف بين الروايات فى نافلة العصر و المغرب، و عرفت أيضا أنّ طريق الجمع بينها هو الحمل على مراتب الفضيلة.

ثمّ إنّه قد ورد فى الأخبار الكثيرة التى تقدّم بعضـها، أنّ نافلة العشاء ركعتان من جلوس، تعدّان بركعة من قيام «۱»، و هى بهذه الكيفيّة من متفرّدات الإماميّـة و لم يقـل به أحـد من العامّـة، لأنّهم بين من ينكرها رأسا، و يـذهب إلى عـدم مشـروعيّتها، و بين من يقول بأنّها ركعتان من قيام، و بين قائل بأنّها ثمان ركعات، أربع منها قبل فريضتها، و أربع بعدها كأبى حنيفة و من تبعه «۲».

ينبغى التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: نافلة كلّ فريضة عبادة مستقلّة

لا ريب فى أنّ نافلة كلّ فريضة عبادة مسـتقلّة، و عمل واحد، لا ارتباط لها بنافلة فريضة أخرى، فيجوز الإتيان بها و إن ترك غيرها من النوافـل، فيجوز لمن أراد الإتيـان بـالظهرين أن يـأتى بنافلـة الظهر دون العصـر أو العكس، و هـذا ممّـا لا ـ خفـاء فيه و لا ـ إشـكال، إنّما الإشكال فى أنّ النوافل التى تكون أزيد من صلاة واحدة- مثل نافلة المغرب المركّبة من صلاتين، و نافلة الظهر أو العصر المركّبة من

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۵- ۵۷، أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۲، ۳، ۷، ۲۳، ۲۵.

(۲) فتح العزيز ۴: ۲۱۷، المغنى ۱: ۷۹۸، المجموع ۴: ۸، المعتبر ۲: ۱۲، تذكرة الفقهاء ۲: ۲۶۲ مسألة ۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۴

أربع صلوات، كـلّ واحـدة منها ركعتان، كما أنّها تكون متعـدّدة بما أنّها مصـداق لعنوان الصـلاة بلا ريب،- هل تكون أيضا متعـدّدة بعنوان أنفسها أم لا؟

و بعبارة أخرى، كما أنّ لنافلة الظهر- مثلا- المركّبة من أربع صلوات، مصاديق متعدّدة لحقيقة الصلاة- لأنّ كل واحدة من تلك الصلوات الأربع صلاة مستقلّة بحيالها، و لذا لا يضرّ وقوع الحدث بينها، و لا يوجب بطلان المأتى به منها،- فهل تكون بعنوان أنّها نافلة متعدّدة أيضا حتّى تكون مركّبة من أربع نوافل مستقلّة تعلّق بكلّ واحدة منها أمر مستقلّ لا ارتباط له بالأمر المتعلّق بالأخرى، أو أنّها بهذا العنوان لا- تكون إلّا نافلة واحدة تعلّق بها أمر واحد، و يكون كلّ ركعتين منها جزء للمستحبّ المركّب من أربع، مشتمل كلّ واحدة منها على ركعتين، نظير صلاة جعفر عليه السّلام، فإنّها و إن كانت صلاتين، للتسليم فى كلّ ركعتين منها، إلّا أنّها من حيث كونها معنونة بهذا العنوان صلاة واحدة، متعلّقة لأمر واحد، و لا يترتّب عليه الآثار المترقّبة، إلّا بالإتيان بالمجموع؟

وجهان، و الثمرة بينهما إنّما تظهر فى جواز التفكيك بينهما فى مقام الإتيان، فعلى الأوّل: يجوز التفكيك، و يحصل الامتثال بالنسبة إلى الأمر الذى أتى بمتعلّقه، فلو أتى فى نافلة الظهر بأربع ركعات مفصولة، يكون ممتثلا للأمرين اللذين تعلّق كلّ واحد منهما بصلاة واحدة، مشتملة على ركعتين، و هكذا. و على الثانى: لا يحصل الامتثال إلّا بالإتيان بالمجموع، لأنّه ليس فى البين إلّا أمر واحد متعلّق بالمجموع، و هو لا يقبل التجزئة من حيث الامتثال كما هو واضح.

و الذى يظهر من أخبار الباب «۱»، هو كون المجموع المركّب من صلاتين أو أربع صلوات، نافلة واحدة متعلّقة لأمر استحبابى واحد، و إن كانت بما هى

(۱) الوسائل ۴: ۴۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۵

صلوات متعدّدة. و لكنّ المستفاد من صاحب الجواهر هو الوجه الأوّل الذى مرجعه إلى استقلال كلّ ركعتين، فى كونه مأمورا به، و نسب ذلك إلى العلّامة الطباطبائى «۱»، و لعلّه ذهب إليه فى كتاب المصابيح، إذ لم نجد ذلك فى كتاب الدرّة.

و كيف كان فقد استدلّ على ذلك فى الجواهر بوجوده أربعة منها: الأصل.

و منها: تحقّق الفصل، و هو يقتضى التعدّد. و منها: عدم وجوب إكمالها بالشروع فيها. و منها: أنّها مشروعة لتكميل الفرائض، فيكون لكلّ بعض منها قسط منه.

و لكنّها كلّها مخدوشة، أمّا الأصل، فلأنّ اعتباره إنّما هو فيما إذا لم يكن فى مقابله دليل اجتهادىّ، و قد عرفت أنّ المستفاد من ظواهر النصوص و الفتاوى هو كون المجموع نافلة واحدة متعلّقة لأمر واحد، فصلاة الليل المركّبة من أربع صلوات بما أنّها صلاة الليل نافلة واحدة لا تصدق على أربع ركعات منها، و لا يترتّب عليها الآثار إلّا بعد الإتيان بمجموع الثمان، نظير صلاة جعفر عليه السّلام على ما عرفت، هذا مضافا إلى أنّه لا أصل فى المسألة إلّا استصحاب عدم الاشتراط الثابت قبل الشرع، و المدّعى هو ارتباط الأجزاء بعضها ببعض، و الارتباط يغاير الاشتراط، بداهة أنّه ليس معنى الارتباط إلّا مجرّد كون المجموع المركّب من الأجزاء متعلّقا لأمر واحد و طلب فارد. غاية الأمر إنّ ذلك الأمر مع كونه واحدا حقيقة له أبعاض متعدّدة حسب تعدّد أبعاض متعلّقه، و يتعلّق كلّ بعض من الأمر ببعض المتعلّق كما حقّقناه فى الأصول «۲»، و هذا لا ارتباط له باعتبار اشتراط بعض الأجزاء ببعض، كما هو واضح.

و أمّا الوجه الثانى: فيرد عليه أنّ مقتضاه تعدّدها، بما أنّها صلاة و مصداق لطبيعتها، لا بما أنّها نافلة الظهر مثلا، و الأمر المتعلّق بها إنّما تعلّق بها بعنوانها

(۱) جواهر الكلام ۷: ۲۹.

(۲) نهاية الأصول، الصحيح و الأعم: ۴۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۶

الثانوی، من کونها نافلة الظهر أو العصر أو صلاة اللیل مثلا، و لم یتعلّق بها بما أنّها صلاة، کما لا یخفی.

و أمّا الوجه الثالث: ففیه، أنّ عدم وجوب الإکمال بالشروع و جواز الاقتصار علی البعض لا یدلّ علی انطباق عنوان المأمور به علی غیر الکامل أیضا، لأنّه لا منافاة بین اعتبار الارتباط بین الأبعاض و الحکم بعدم وجوب الإکمال و جواز رفع الید عنه فی الأثناء، و لا تکون هذه الإجازة دالّة علی أنّ المأتیّ به ناقصا مصداق لعنوان المأمور به، و منطبق علیه لذلک العنوان، حتّی یترتّب علیه الآثار المترتّبة علی المجموع.

و قد وقع نظیر هذا الخلط من بعضهم فی باب صلاة الجماعة، حیث استدلّ علی جواز نیّة الانفراد فی أثنائها بأن الجماعة لم تکن واجبة ابتداء، و لیس هنا ما یدلّ علی وجوب إدامتها، و عدم جواز رفع الید عنها «۱».

فإنّه یقال علیه: إنّ غایة ذلک هو جواز القطع فی الأثناء بنیّة الانفراد، و أمّا کون مقتضی الجواز هو اتّصاف ما وقع منها قبل القطع بوصف الجماعة حتّی یترتّب علیه الآثار المترتّبة علی صلاة الجماعة من سقوط القراءة و نحوه، فنحن نمنعه لعدم الملازمة بینهما، کما هو غیر خفیّ.

و أمّا الوجه الرابع: ففیه، أنّ تشریع النوافل لتکمیل الفرائض لا یقتضی جواز التقسیط، بحیث کان کلّ قسط دخیلا فی التکمیل مستقلّا، و إلّا لجاز الاقتصار علی بعض صلاة واحدة أیضا.

و انقدح ممّا ذکرنا أنّ الظاهر کون النوافل المرکّبة من أزید من صلاة واحدة، واحدة بعنوانها، و لم یتعلّق بها إلّا أمر واحد، و یؤیّده التعبیر فی الروایات عن نافلة

---

(۱) مختلف الشیعة ۳: ۷۴- ۷۵.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۷

الظهر مثلا- بأنّها ثمان رکعات «۱»، لا- أنّها أربع صلوات، فإنّ هذا التعبیر یماثل التعبیر عن فریضة الظهر بأنّها أربع رکعات بلا فرق بینهما، فکما أنّ المجموع المرکّب من الأربع فی الفریضة تعلّق به أمر وجوبیّ واحد، فکذا المجموع المرکّب من الثمان فی النافلة تعلّق به أمر استحبابیّ واحد، و الفرق بینهما إنّما هو فی وجوب الأمر و استحبابه، و کذا فی جواز القطع و عدمه، و قد عرفت أنّ جواز القطع لا ینافی الارتباط.

ثمّ إنّه ذکر المحقّق الهمدانیّ فی المصباح «أنّه لا ینبغی الاستشکال فی جواز الاقتصار فی نافلة المغرب علی رکعتین، و فی نافلة العصر علی أربع رکعات، لدلالة بعض الأخبار علیه، بل الظاهر جواز الإتیان برکعتین من نافلة العصر، لما فی غیر واحد من الأخبار الآمرة بأربع رکعات بین الظهرین، من التفصیل بالأمر برکعتین بعد الظهر، و رکعتین قبل العصر، فإنّ ظاهرها بشهادة السیاق أنّ کلّ واحد من العناوین المذکورة فی تلک الروایات نافلة مستقلّة، فللمکلّف الإتیان بکلّ منها بقصد امتثال الأمر المتعلّق بذلک العنوان، من غیر التفات إلی ما عداها من التکالیف. و بهذا ظهر أنّه یجوز الإتیان بستّ رکعات أیضا من نافلة العصر، لقوله علیه السّلام فی موثّقة سلیمان بن خالد: «صلاة النافلة ثمان رکعات حین تزول الشمس و ستّ رکعات بعد الظهر و رکعتان قبل العصر» «۲». فإنّ ظاهرها کون ستّ رکعات فی حدّ ذاتها نافلة مستقلّة. و فی خبر عیسی بن عبد اللّه القمّی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا کانت الشمس من هاهنا من العصر فصلّ ستّ رکعات» «۳».

هذا، و استظهر بعد ذلک من خبر حسین بن علوان المتقدّم «۴» جواز الاقتصار

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۵، أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳.

(۲) التهذیب ۲: ۵ ح ۸، الوسائل ۴: ۵۱. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۱۶.

(۳) رجال الكشى ۲: ۳۳۳، ح ۶۱۰، الوسائل ۴: ص ۶۲. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۴ ح ۸.

(۴) الوسائل ۴: ۹۴. أبواب أعداد الفرائض ب ۲۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۸

فى نافلة الزوال أيضا على أربع ركعات، ثمّ أخذ فى جواز التخطى عمّا يستفاد من النصوص، و نقل كلام صاحب الجواهر «۱» و استدلالاته، و المناقشة فيها، و استظهر فى ذيل كلامه عدم الفرق بين النوافل، و جواز الاقتصار على البعض فى الجميع» «۲».

أقول: يرد عليه:

أوّلا: ما عرفت من أنّ الروايات الدالّة على كون نافلة المغرب ركعتين، أو نافلة العصر أربعا أو ركعتين، أو نافلة الزوال أربعا، متروكة غير معمول بها بين الأصحاب رضوان اللّه عليهم بعد زمن الرضا عليه السّلام، فلا يجوز الاعتماد عليها فى إثبات ما هو بصدده. هذا، مضافا إلى أنّه لو ثبت ذلك يجب الاقتصار فيها على موردها، أعنى المغرب و العصر، و لا يجوز التعميم بالنسبة إلى نافلة الزوال أيضا، بعد ما عرفت من أنّ الرواية الدالّة على ذلك مضافا إلى ضعف سندها محمولة على التقيّة، لموافقتها لفتوى أبى حنيفة «۳»، فالحمل على اختلاف مراتب الاستحباب إنّما هو فى غير نافلة الزوال، فتدبّر.

و ثانيا: إنّ ما ذكره من جواز الاقتصار على الركعتين، أو الستّ ركعات فى نافلة العصر مستندا إلى ما ذكره من الروايات، ممنوع جدّا، لوضوح أنّه لا منافاة بين الروايات الدالّة على الثمان بنحو الاجتماع، و بين الروايات الدالّة على الثمان بنحو الافتراق، و قد عرفت ظهور الطائفة الاولى فى الارتباط بين الأجزاء و كون المجموع نافلة العصر. و هذا لا ينافى جواز التفريق فى مقام العمل الذى يدلّ عليه الطائفة الثانية، فإنّه لما كان من سيرتهم التفريق بين فريضتى الظهر و العصر، و الإتيان بكلّ منهما فى وقت فضيلته كما هو المتداول الآن بين أهل السنّة، فلذا كانوا

---

(۱) جواهر الكلام ۷: ۲۹.

(۲) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۷.

(۳) راجع ص ۴۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۹

قد يأتون ببعض نافلة العصر أيضا بعد الإتيان بفريضة الظهر.

و بالجملة: جواز التفريق و الإتيان بالنافلة فى وقتين أمر، و الارتباط و كون المجموع من حيث هو مجموع نافلة واحدة مسمّاة بنافلة العصر أمر آخر، فلا منافاة بين الروايات الدالّة على الأمر الأوّل، و بين الروايات الظاهرة فى الأمر الثانى.

و قد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الظاهر فى كلّ نافلة مركّبة من أزيد من صلاة هو الارتباط و وحدة الأمر، و أنّ اختلاف بعض الأخبار فى عدد الركعات لا يدلّ على الخلاف، فضلا عن الأخبار التى لا تخالف الروايات المعمول بها فى أصل العدد، بل تخالفها فى الجمع و التفريق، كخبر سليمان بن خالد المتقدّم الدالّ على الإتيان بستّ ركعات من نافلة العصر بعد الظهر، و بركعتين منها قبل فريضة العصر، و خبر رجاء بن أبى الضحاك الدالّ على أنّ الرضا عليه السّلام صلّى ستّا من نافلة الظهر، ثمّ أذّن ثمّ صلّى ركعتين منها، و كذا نافلة العصر «۱»، فإنّه لا يدلّ على استقلال ستّ ركعات، و كونها نافلة مستقلّة، بل التفريق و الإتيان بالستّ قبل الأذان، و بالركعتين بينه و بين الإقامة، لعلّه كان من جهة تحقّق الفصل المستحب بين الأذان و الإقامة.

الأمر الثانى: صلاة الغفيلة

روى الشيخ فى المصباح عن هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «من صلّى بين العشائين ركعتين يقرأ فى الأولى الحمد وَ

ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغٰاضِباً- إلى قوله:- وَ كَذٰلِكَ نُنْجِی الْمُؤْمِنِينَ «۲» و فى الثانية الحمد و قوله:

---

(۱) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۸۱ ح ۱۸۰، الوسائل ۴: ۵۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۲۴.

(۲) الأنبياء ۲۱: ۸۷- ۸۸.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۰

وَ عِنْدَهُ مَفٰاتِحُ الْغَيْبِ لٰا يَعْلَمُهٰا إِلّٰا هُوَ «۱» الآيـة فإذا فرغ من القراءة رفع يـديه و قال: اللّهمّ إنّى أسألك بمفاتح الغيب التى لا يعلمها إلّا أنت، أن تصلّى على محمّد و آل محمّد و أن تفعل بى كذا و كذا، و تقول: اللهمّ أنت ولىّ نعمتى، و القادر على طلبتى، تعلم حاجتى، فأسألك بحقّ محمّد و آله لمّا قضيتها لى، و سأل اللّه حاجته أعطاه اللّه ما سأل» «۲».

و عن السيّد رضىّ الدين بن طاوس رحمه اللّه فى كتاب فلاح السائل بإسناده عن هشام بن سالم نحوه و زاد: فإنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله قال: «لا تتركوا ركعتى الغفلة و هما ما بين العشائين» «۳».

و النقل عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله يحتمل أن يكون صادرا من السيّد رحمه اللّه، و يحتمل أن يكون من كلام الإمام عليه السّلام و إن كان الثانى أظهر.

و روى الصـدوق مرسـلا قـال: قـال رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله: «تنفّلوا فى ساعـة الغفلـة و لو بركعتين خفيفتين فإنّهمـا تورثان دار الكرامة». قال: و فى خبر آخر: «دار السلام و هى الجنّة» و ساعة الغفلة ما بين المغرب و العشاء الآخرة «۴». و الظاهر أنّ قوله: و ساعة الغفلة.، من كلام الصدوق لا تتمّة للرواية.

و روى سـماعة و وهب بن وهب و السـكونى عن جعفر بن محمّـد، عن أبيه عليهمـا السّـلام قـال: قال رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله: «تنفّلوا فى ساعة الغفلة و لو بركعتين خفيفتين فإنّهما تورثان دار الكرامة» «۵».

---

(۱) الأنعام ۶: ۵۹.

(۲) مصباح المتهجّد: ۹۴، الوسائل ۸: ۱۲۱، أبواب بقية الصلوات المندوبة ب ۲۰ ح ۲.

(۳) فلاح السائل: ۲۴۸، مستدرك الوسائل ۶: ۳۰۳ أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ۱۵ ح ۳.

(۴) الفقيه ۱: ۳۵۷ ح ۱۵۶۴، الوسائل ۸: ۱۲۰. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ۲۰ ح ۱.

(۵) علل الشرائع: ۳۴۳ ح ۱، ثواب الأعمال: ۶۸، أمالى الصدوق: ۴۴۵ ح ۱۰، معانى الأخبار: ۲۶۵، التهذيب ۲: ۲۴۳، ح ۹۶۳، الوسائل ۸: ۱۲۰- ۱۲۱. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، ب ۲۰، ذ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۱

و زاد الشيخ فى التهذيب بعد نقل الرواية عن السكونى، قيل: يا رسول اللّه و ما ساعة الغفلة؟ قال: ما بين المغرب و العشاء.

و عن السيّد بن طاوس فى الكتاب المـذكور أنّه روى هـذه الرواية أيضا و زاد، قيل: يا رسول اللّه و ما معنى خفيفتين؟ قال: يقرأ فيهما الحمد وحدها. قيل: يا رسول اللّه متى أصليهما؟ قال: ما بين المغرب و العشاء «۱».

و عن الصدوق فى الفقيه، عن الباقر عليه السّـلام: «إنّ إبليس يبثّ جنوده جنود الليل من حين تغيب الشـمس إلى مغيب الشـفق، و يبثّ جنود النهـار من حين يطلع الفجر إلى طلوع الشـمس. و ذكر أنّ النـبىّ صـلّى اللّه عليه و آله كـان يقول: أكثروا ذكر اللّه عزّ و جلّ فى هاتين الساعتين و تعوّذوا باللّه عزّ و جلّ من شرّ إبليس و جنوده، و عوّذوا صغاركم فى هاتين الساعتين فإنّهما ساعتا غفلة». انتهى «۲».

و روى الشيخ فى المصباح عن الصادق، عن آبائه عليهم السّلام، عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال:

«أوصـيكم بركعتين بين العشـائين، يقرأ فى الأولى الحمـد و إذا زلزلت الأرض ثلاث عشـرة مرّة، و فى الثانيـة الحمـد مرّة و قل هو اللّه

أحد خمس عشرة مرّة، فإن فعل ذلك فى كلّ شهر كان من الموقنين، فإن فعل ذلك فى كلّ سنة كان من المحسنين، فإن فعل ذلك فى كلّ جمعة مرّة كان من المخلصين، فإن فعل ذلك مرّة كلّ ليلة زاحمنى فى الجنّة، و لم يحص ثوابه إلّا اللّه تعالى» «۳».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه يقع الكلام هنا فى جهتين: إحداهما: اتّحاد التنفّل المأمور به فى ساعة الغفلة مع صلاة الغفيلة التى تضمّنتها رواية هشام بن سالم المتقدّمة و كذا

---

(۱) فلاح السائل: ۲۴۸، مستدرك الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ۱۵ ح ۲.

(۲) الفقيه ۱: ۳۱۸ ح ۱۴۴۴.

(۳) مصباح المتهجّد: ۹۴، الوسائل ۸: ۱۱۸. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ۱۷ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۵۲

مع صلاة الوصيّة التى تدلّ عليها الرواية الأخيرة و عدمه، و الأخرى: اتّحاد صلاة الغفلة أو الوصيّة مع نافلة المغرب و عدمه.

فنقول: أمّا الكلام فى الجهة الأولى فملخّصه: إنّ الظاهر هو التعدّد، و إن جاز التداخل فى مقام الامتثال، لوضوح أنّ الرواية الدالّة على مطلوبيّة مطلق التنفّل فى ساعة الغفلة، إنّما تدلّ على أنّ المطلوب هو عدم خلوّ هذا الزمان الذى هو زمان الغفلة من التنفّل الذى يكون حقيقته التوجّه إلى المعبود، و التخضّع و التخشّع لديه، فالمطلوب فيه أمر عام ينطبق على القليل و الكثير، و لا دلالة لها على كيفيّة مخصوصة و نحو خاصّ. و الرواية الأخرى تدلّ على استحباب ركعتين بالكيفيّة الخاصّة، و هو عنوان آخر يغاير العنوان المأخوذ فى تلك الروايات من حيث المفهوم، و لكن لا يأبى من الاجتماع معه فى الخارج و مقام الامتثال، فهذان العنوانان فى عالم تعلّق الطلب و الأمر متغايران، و لذا يجوز تعلّق أمر مستقلّ بكلّ منهما، و فى عالم الامتثال و الوجود الخارجى يمكن تصادقهما على أمر واحد.

و بعبارة أخرى، لمّا كان من سيرة النبى صلّى اللّه عليه و آله التفريق بين المغرب و العشاء، و الإتيان بكلّ منهما فى وقت فضيلته، فكان يأتى بالعشاء بعد ذهاب الشفق كما هو المتداول الآن بين المسلمين من أهل السنّة، فلذا يفصل بين الصلاتين زمان قهرا، و كان الناس فى ذلك المقدار من الزمان مجتمعين على ذكر الأمور الباطلة، و الاشتغال باللغو و الغيبة، و لا أقلّ من الأمور الدنيويّة، فلذا وقع الحثّ و التحريض على صرف هذا الزمان فى ذكر اللّه الذى هو عبارة عن الصلاة التى حقيقتها التوجّه إلى الخالق المعبود، بنحو الخضوع و الخشوع، فالمطلوب هو مطلق التنفّل المانع عن الاشتغال بالأمور الدنيويّة.

و من الواضح تحقّق هذا المطلوب بالإتيان بصلاة الغفيلة بكيفيّتها المخصوصة، لوجود الأعمّ فى ضمن الأخصّ، و هذا لا ينافى تعلّق أمر مستقل بكلّ منهما، لأنّ

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۵۳

ملاك تعدّد الأمر هو تغاير المتعلّقين فى عالم المفهوميّة، سواء كانت النسبة بينهما التساوى، أو التباين، أو العموم المطلق، أو العموم من وجه، غاية الأمر أنّه لا يمكن التداخل فى صورة التباين، و أمّا فى غيرها من الصور الثلاثة فيتحقّق التداخل فى مقام الامتثال، و إن لم يقصد العنوانين معا.

نعم لو كان العنوانان من العناوين القصديّة التى قوامها بالقصد، بحيث لا تتحقّق بدونه، لا يمكن التداخل ما لم يقصد كلاهما. فانقدح ممّا ذكرنا أنّ صلاة الغفيلة و كذا الوصيّة تغاير النافلة المأمور بها فى ساعة الغفلة فى مقام تعلّق الأمر، غاية الأمر أنّه يتحقّق التداخل بينهما فى مقام الامتثال إذا أتى بها بصورة الغفيلة أو الوصيّة، و أمّا إذا لم يأت بها بشىء من الصورتين، يتحقّق الامتثال بالنسبة إلى الأمر المتعلّق بمطلق التنفّل، دون الأمر المتعلّق بالغفيلة أو الوصيّة.

و أمّا الكلام فى الجهة الثانية فملخّصه: إنّ فيه وجوها ثلاثة، مقتضى الوجه الأوّل منها: اتّحاد الغفيلة أو الوصيّة مع نافلة المغرب ذاتا و عنوانا فتتحدان فى مقام الصدق قهرا كما هو واضح. و مقتضى الوجه الثانى: عكس ذلك، فهما متغايرتان عنوانا و كذا صدقا، فلا

تجتمعان على وجود واحد. و مقتضى الوجه الثالث:

التفصيل بين مقام الذات و عالم الصدق، بتحقّق الاختلاف بينهما بحسب الذات و إمكان التصادق بحسب الخارج و مقام الامتثال.

المقايسة بين الوجوه، الوجه الأوّل أن يقال: إنّه لمّا كان الإتيان بنافلة المغرب بين العشائين متداولا بين المسلمين، بحيث لم يكونوا يتركونه فى مقام العمل فكان قوله عليه السّلام: «من صلّى بين العشائين ركعتين يقرأ فى الأولى الحمد.» «۱» الحديث، بيانا لكيفيّة خاصّة للركعتين من النافلة المعهودة بينهم، المعروفة عندهم، و أنّه

(۱) مصباح المتهجّد: ۹۴، الوسائل ۸: ۱۲۱. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ۲۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۴

يترتّب عليها أثر مخصوص مع الإتيان بها بهذه الكيفيّة، زائدا على الأثر المترتّب عليها مع الإتيان بها بدون هذه الكيفيّة، فليس فى البين أمر آخر متعلّق بعنوان صلاة الغفيلة أو الوصيّة، فى مقابل الأمر المتعلّق بنافلة المغرب المركّبة من أربع ركعات، بل الغرض هو جواز الإتيان بركعتين من نافلة المغرب بهذه الكيفيّة، لترتّب آثار مخصوصة عليهما، و حينئذ فلو أتى بأربع ركعات بعنوان نافلة المغرب من دون هذه الكيفيّة، لا يشرع له الإتيان بصلاة الغفيلة أو الوصيّة لعدم تعلّق أمر مستقلّ بعنوانهما.

و الوجه الثانى أن يقال: إنّ المسلمين حيث استقرّت سيرتهم على الإتيان بنافلة المغرب بعد فريضته، صار فى ارتكازهم أنّ نافلة المغرب من توابعه المتصلة به، و حينئذ فلا يفهمون من كلام الإمام الصادق عليه السّلام فى الرواية المتقدّمة الواردة فى صلاة الغفيلة: «من صلّى بين العشائين ركعتين يقرأ فى الأولى الحمد.» الحديث، إلّا الإتيان بالركعتين بين المغرب و نافلته و بين العشاء، و حينئذ فالمقصود بيان استحباب ركعتين أخريين عدى نافلة المغرب، و حينئذ فهما- أى صلاة الغفيلة أو الوصيّة، و نافلة المغرب- متباينتان لا يمكن تصادقهما على فرد واحد، فلو أتى بنافلة المغرب بصورة الغفيلة لا يسقط الأمر الاستحبابى المتعلّق بصلاة الغفيلة، كما أنّه لا يتحقّق امتثال الأمر المتعلّق بنافلة المغرب، إذا ضمّ إلى صلاة الغفيلة ركعتين أخريين، و هكذا بالنسبة إلى صلاة الوصيّة.

و الوجه الثالث أن يقال: ليس الأمر كما ذكر فى الوجه الأوّل، و لا كما ذكر فى الوجه الثانى، بل الظاهر أنّ النافلة المعنونة بعنوان نافلة المغرب تعلّق بها أمر مستقلّ، و صلاة الغفيلة أو الوصيّة تعلّق بها أمر استحبابىّ آخر، و لا بأس بتعلّق أمرين بعد تغاير المتعلّقين من حيث المفهوم و العنوان.

نعم يمكن تصادقهما فى الخارج و فى مقام الامتثال، لأنّ نافلة المغرب لا تكون

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۵

مشروطة بصورة خاصّة، و كيفيّة مخصوصة مغايرة لصورة الغفيلة، و الغفيلة أيضا لا تكون مشروطة بالإتيان بها بعد نافلة المغرب أو قبلها حتّى لا يمكن تصادقهما، بل نافلة المغرب مطلقة من حيث الكيفيّة، و الغفيلة مطلقة من حيث الوقت بالإضافة إلى النافلة المغرب، فلا إشكال حينئذ فى الإتيان بركعتين بصورة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب أيضا، و يتحقّق الامتثال بالنسبة إلى كلا الأمرين.

نعم، بناء على ما ذكرنا سابقا من أنّ نافلة المغرب نافلة واحدة مركّبة من صلاتين مرتبطتين، تكون الركعتان منها المأتىّ بهما بعنوان صلاة الغفيلة أيضا مأمورا بهما بالأمر الاستقلالى، بالنظر إلى كونهما صلاة الغفيلة، و بالأمر الضمنى من جهة كونهما جزء من نافلة المغرب التى تعلّق بمجموعها أمر واحد، فالركعتان امتثال للأمر الاستقلالى و الضمنى معا، فبالاعتبار الأوّل يكون تامّا، و بالاعتبار الثانى يكون غير تام.

و قد انقدح ممّا ذكرنا أنّه بناء على الوجه الأوّل ليس هناك إلّا مستحبّ واحد، و على الوجه الثانى هناك مستحبّان متباينان لا يمكن تداخلهما، و على الوجه الثالث مستحبّان يمكن تداخلهما.

و اعلم أنّه حيث كان التفريق بين العشائين و تأخير العشاء الآخرة إلى ذهاب الشفق، ممّا استقرّت عليه سيرة المسلمين فى الصدر الأوّل،

فلذا يكون المتبادر من قوله: «من صلّى بين العشائين ركعتين»، هو الصلاة بين الوقتين اللّذين يصلّى فيهما الفريضتان أعنى من ذهاب الحمرة إلى زوال الشفق، و حينئذ فالمتبادر كون وقت الغفيلة هو ما بين المغرب و العشاء، المأتىّ بهما فى وقت فضيلتهما لا ما بينهما، و إن أخّر العشاء إلى نصف الليل كما لا يخفى.

ثمّ إنّه بناء على تغاير الغفيلة مع صلاة الغفلة، أو مع نافلة المغرب، و جواز التداخل فى مقام الامتثال، فهل يجب قصد كلام العنوانين فى تحققهما، أو يكفى قصد

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۵۶

أحدهما فى سقوط الأمر المتعلّق بهما، إذا كان المأتى به منطبقا عليه كلا العنوانين، كما إذا صلّى ركعتين بكيفية صلاة الغفيلة؟ وجهان، و تحقيق الحقّ موقوف على بيان المراد من قصد التعيين و حكمه، و الإشارة إلى الموارد التى يجب فيها ذلك.

فنقول: قد يتوهّم أن قصد التعيين من شؤون قصد امتثال الأمر فيقال: إنّه لو كان هناك عنوانان مشتركان فى المصاديق، بحيث يجوز أن تكون صورة واحدة مصداقا لهذا العنوان تارة، و لذلك العنوان أخرى، فإن كان المكلّف مأمورا بكلا العنوانين، يجب عليه فى مقام الامتثال تعيين العنوان الذى يريد امتثال أمره، و إن لم يكن مأمورا إلّا بأحدهما لم يجب عليه التعيين، بل يكفى قصد امتثال الأمر المتوجّه إليه. و هذا التوهّم بمكان من البطلان، لعدم ارتباط مسألة قصد التعيين بمسألة قصد الامتثال.

و التحقيق فى المسألة أن يقال: إنّ العناوين الواقعة تحت الأمر على قسمين:

الأوّل: العناوين القصديّة التى تكون انطباقها على العمل الخارجى موقوفا على قصدها، بحيث لا يصير العمل الخارج مصداقا لها، و منطبقا عليه لشىء منها إلّا بالقصد، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون هذا العنوان متعلّقا للأمر أم لا، و أمثلة هذا القسم كثيرة:

فمنها: عنوان التعظيم، فإنّه لا ينطبق على شىء من الأفعال المأتىّ بها فى هذا المقام إلّا مع ضميمة قصد عنوان التعظيم إليها.

و منها: عنوان الظهرية و العصرية و نحوهما من عناوين الصلوات المفروضة، فإنّ انطباقها على صورة الصلاة المأتىّ بها خارجا المشتركة بين العناوين الكثيرة، يتوقّف على ضمّ قصد شىء من تلك العناوين إليها، و الدليل على ذلك، الأدلّة الواردة فى العدول «۱» الدالّة على العدول من العصر إلى الظهر، إذا ذكر فى أثناء

(۱) الوسائل ۴: ۲۹۰، أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۱، ۳، ۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۵۷

العصر أنه لم يأت بالظهر بعد، و كذا العدول من العشاء إلى المغرب، فإنّه لو لم تكن الظهرية و العصرية من العناوين القصدية، و كان الظهر اسما لأربع ركعات مأتىّ بها بعد الزوال، أوّلا، لم يمكن الدخول فى العصر قبل الإتيان بالظهر حتّى يصحّ العدول من العصر إليها كما لا يخفى.

الثانى: العناوين التى لا يتوقّف انطباقها على الصورة الخارجيّة على قصدها، بل تنطبق عليها بنفس تحقّقها و لو لم يقصد شيئا منها. إذا عرفت ذلك نقول:

إنّه لو كان العنوان المأخوذ فى متعلّق الأمر من العناوين القصدية، فاللّازم فى مقام الامتثال الإتيان بالمأمور به مع قصد عنوانه، لعدم تحقّق المأمور به بدونه، و هذا لا فرق فيه بين اشتراك صورة العمل بين عنوانين أو العناوين المتكثّرة أم لا، و كذا لا فرق بين تعلّق الأمر بعنوان واحد أم بأكثر، و إن كان من القسم الثانى، فلا يجب قصد العنوان فى شىء من الصور، و من ذلك ظهر أن قصد عنوان المأمور به ليس من شؤون قصد الامتثال و مرتبطا به، حتّى يجب مع تعدّد الأمر دون وحدته كما توهّم.

إذا ظهر لك ما ذكرنا نقول: لا شك فى أنّ النوافل الراتبة تكون من العناوين القصديّة التى لا تنصرف صورة الصلاة إليها إلّا بعد قصدها، كما أنّه لا شك فى عدم كون صلاة الغفلة من تلك العناوين، لما عرفت من أنّ المقصود منها هو عدم اخلاء الوقت من

الصلاة، و صرفها فی غيرها من الأمور الدنيوية، و حينئذ فالتداخل لا يتوقّف على قصد كلا العنوانين، بل يكفى قصد الغفيلة و الإتيان بها. نعم يبقى الإشكال فى مثل صلاة الغفيلة و الوصيّة و نحوهما، و أنّه هل تكون من العناوين القصدية، فلا يكفى الإتيان بصورتها من دون قصد عنوانها، أم لا تكون كذلك، فيكفى الإتيان بمجرّد صورتها و إن قصد بها نافلة المغرب مثلا؟

فيه وجهان.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۸

الأمر الثالث: الجلوس فی صلاة الوتيرة

الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشهيد الأوّل قدّس سرّه على ثبوت الجلوس فی نافلة العشاء المسمّاة بالوتيرة، و لم يفت أحد منهم بجواز القيام فيها، و المذكور فی كتب القدماء، المعدّة لبيان الفتاوى المأثورة عن الأئمّة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، أن الثابت بعد فريضة العشاء ركعتان من جلوس تعدّان بركعة من قيام «۱»، كما ورد هذا التعبير فی الأخبار الكثيرة، منها: رواية البزنطى المتقدّمة «۲»، و منها: رواية الفضل بن شاذان المتقدّمة «۳» أيضا، و منها: خبرا فضيل بن يسار الدالّان على أنّ مجموع الفريضة و النافلة إحدى و خمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالسا، تعدّان بركعة و هو قائم «۴».

و منها: رواية الأعمش عن جعفر بن محمّد عليه السّلام فی حديث شرائع الدين قال:

«و صلاة الفريضة: الظهر أربع ركعات، و العصر أربع ركعات- إلى أن قال:- و السنّة أربع و ثلاثون ركعة، منها: أربع ركعات بعد المغرب، لا تقصير فيها فی السفر و الحضر، و ركعتان من جلوس بعد العشاء الآخرة تعدّان بركعة» «۵».

و منها: خبر أبی عبد اللّه القزوينى قال: قلت لأبی جعفر محمّد بن على

---

(۱) الهداية: ۱۳۲، المقنعة: ۹۱، الوسيلة: ۸۱، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۱، الغنية: ۱۰۶، المهذّب ۱: ۶۸، السرائر ۱: ۱۹۳، النهاية: ۱۱۹، المبسوط ۱: ۷۱: الجامع للشرائع: ۵۸.

(۲) الوسائل ۴: ۴۷. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۷.

(۳) الوسائل ۴: ۵۴، أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۲۳.

(۴) الكافی ۱: ۲۰۸ ح ۴ و ج ۳: ۴۴۳، ح ۲، التهذيب ۲: ۴ ح ۲، الاستبصار ۱: ۲۱۸ ح ۷۷۲، الوسائل ۴: ۴۵- ۴۶. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۲، ۳.

(۵) الخصال: ۶۰۳ ح ۹، الوسائل ۴: ۵۷. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۲۵.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۹

الباقر عليهما السّلام: لأيّ علّة تصلّى الركعتان بعد العشاء الآخرة من قعود؟ فقال: «لأنّ اللّه فرض سبع عشرة ركعة، فأضاف إليها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله مثليها، فصارت إحدى و خمسين ركعة، فتعدّان هاتان الركعتان من جلوس بركعة» «۱».

و منها: رواية هشام المشرقى عن الرضا عليه السّلام فی حديث قال: «إنّ أهل البصرة سألونى فقالوا: إنّ يونس يقول: من السنّة أن يصلّى الإنسان ركعتين و هو جالس بعد العتمة؟ فقلت: صدق يونس» «۲».

إلى غير ذلك من الروايات الظاهرة أو المشعرة بذلك.

و قد عرفت أنّ الفتاوى قبل الشهيد قدّس سرّه كانت متطابقة على العمل بهذه الروايات الكثيرة الدالّة على ثبوت الجلوس فی الوتيرة، بحيث لو فرضنا أنّنا كنّا فی زمان الشهيد لكنّا نحكم بعدم جواز الفتوى بالقيام، لأنّه خرق لإجماع الطائفة، و كيف كان فهنا روايتان ظاهرتان فی جواز القيام، بل و أفضليته من القعود.

الأولى: رواية الحارث بن المغيرة النصرى، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

«صلاة النهار ستّ عشرة ركعة، ثمان إذا زالت الشمس، و ثمان بعد الظهر، و أربع ركعات بعد المغرب، يا حارث! لا تدعهنّ فى سفر و لا حضر، و ركعتان بعد العشاء الآخرة، كان أبى يصلّيهما و هو قاعد، و أنا أصلّيهما و أنا قائم، و كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يقول: ثلاث عشرة ركعة من الليل» «۳».

الثانية: رواية سليمان بن خالد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس قبل الظهر، و ستّ ركعات بعد الظهر، و ركعتان قبل العصر، و أربع ركعات بعد المغرب، و ركعتان بعد العشاء الآخرة، يقرأ فيهما مائة

---

(۱) علل الشرائع: ۳۳۰ ح ۱: الوسائل ۴: ۹۶. أبواب أعداد الفرائض ب ۲۹ ح ۶.

(۲) اختيار معرفة الرجال «المعروف برجال الكشى»: ۴۹۰، ح ۹۳۴.

(۳) الكافى ۳: ۴۴۶ ح ۱۵، التهذيب ۲: ۴، ۹ ح ۵ و ۱۶، الوسائل ۴: ۴۸. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۹.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۶۰

آية قائما أو قاعدا، و القيام أفضل، و لا تعدّهما من الخمسين.» الحديث «۱».

و قد يجمع بين هاتين الروايتين و بين الروايات الكثيرة المتقدّمة بالتخيير، و لكن لا يخفى أنّ الفتوى بجواز القيام فى غاية الإشكال لأن الأخبار الكثيرة تدلّ على الجلوس، و أنّهما تعدّان بركعة من قيام، مضافا إلى ذلك، فقد ذكرها القدماء فى كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المتلقّاة عن الأئمّة عليهم السّلام «۲»، و دلالة الأخبار المتقدّمة الواردة فى بيان مجموع الفرائض و النوافل، و أنّه إحدى و خمسون ركعة، معلّلا بأنّ ركعتين بعد العشاء تعدّان بركعة من قيام، و من الواضح أنّ عدّهما كذلك إنّما يتمّ مع ثبوت خصوص الجلوس فيهما، لأنّه لا معنى لعدّ الركعتين من قيام بركعة منه.

و أمّا الروايتان الواردتان فى القيام فهما كانتا متروكتين، و لم يعمل بهما أحد من الأصحاب، قبل الشهيد الأوّل، نعم هو أفتى بذلك فى الدروس و اللمعة، و تبعه الشهيد و المحقّق الثانيان «۳»، و قد اشتهر الفتوى بذلك بعدهم، و لكنّه منهم خرق لإجماع المتقدّمين المطّلعين على فتاوى الأئمّة عليهم السّلام حيث إنّهم تلقّوا الفتاوى و الأحكام الفقهيّة يدا بيد و خلفا عن سلف، و لم يقع فى البين فترة أصلا إلى أن وصلت بيد المشايخ العظام، و الأساطين الكرام، كالشيخ الطوسى قدّس سرّه و المتأخّرين عنه، فلا يجوز الغضّ عمّا هو المتسالم عليه بينهم، مع كون هاتين الروايتين بمرأى و مسمع منهم.

فالأولى حملهما على التقيّة، لما عرفت سابقا من أنّ الركعتين بعد العتمة جالسا

---

(۱) التهذيب ۲: ۵ ح ۸، الوسائل ۴: ۵۱. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۱۶.

(۲) راجع ص ۵۴ التعليقة رقم ۱.

(۳) الدروس ۱: ۱۳۶، اللمعة الدمشقية ۱: ۱۶۹، مسالك الافهام ۱: ۱۳۷، الروضة البهيّة ۱: ۱۶۹، جامع المقاصد ۲: ۹.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۶۱

ممّا لم يقل به أحد من العامّة، بل قال أبو حنيفة بأنّهما ثمان ركعات، أربع قبل الفريضة، و أربع بعدها، و منهم من قال بأنّها ركعتان من قيام «۱». و لعلّه لما ذكرنا قال الشهيد الثانى فى الروضة بعد الفتوى بجواز القيام: إنّ الأصل فيهما الجلوس «۲».

ثمّ إنّه وقع الاختلاف بين القائلين بجواز القيام، فى أنّ ركعتى القيام هل تعدّان أيضا بركعة أم لا؟ و اعترض عليهم كاشف اللّثام «۳» بأنّه لا معنى لعدّ الركعتين من قيام بركعة منه، و هو إشكال جيّد. و حينئذ فيتحقّق التنافى بينه و بين الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ مجموع الفرائض و النوافل إحدى و خمسون ركعة، و قد عرفت تسالم الأصحاب على مضمونها من زمان الإمام الرضا عليه السّلام، فلا

محيص عمّا ذكرناه.

الأمر الرابع: سقوط الوتيرة فى السفر

لا إشكال و لا خلاف فى سقوط نافلة الظهرين فى السفر، و عدم سقوط نافلة الصبح و المغرب «۴»، و إنّما الإشكال و الخلاف فى نافلة العشاء، أعنى الوتيرة، و أنّه هل تسقط فى السفر أم لا؟ المشهور بين الإماميّة سقوطها «۵»، بل ادّعى فى السرائر

(۱) فتح العزيز ۴: ۲۱۷، المغنى لابن قدامة ۱: ۷۹۸، المجموع ۴: ۸، المعتبر ۲: ۱۲، تذكرة الفقهاء ۲: ۲۶۲ مسألة ۳.

(۲) الروضة البهيّة ۱: ۱۶۹.

(۳) كشف اللثام ۳: ۱۳.

(۴) مفتاح الكرامة ۲: ۱۰، جواهر الكلام ۷: ۴۴- ۴۵، كشف اللثام ۳: ۱۵، مستند الشيعة ۵: ۴۳۳.

(۵) المقنعة: ۹۱، المبسوط ۱: ۷۱، المعتبر ۲: ۱۵، تذكرة الفقهاء ۲: ۲۷۲، مفتاح الكرامة ۲: ۱۰، كشف اللثام ۳، ۱۵، جواهر الكلام ۷: ۴۴، مستند الشيعة ۵: ۴۳۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۶۲

و الغنية الإجماع «۱»، و قال الشيخ قدّس سرّه و بعض آخر بالثبوت «۲»، و منشأ الخلاف، اختلاف الأخبار الواردة فى هذا الباب، و يدلّ على السقوط روايات كثيرة.

منها: رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «الصلاة فى السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعدهما شىء إلّا المغرب ثلاث» «۳». فإنّها تدلّ بإطلاقها على سقوط الوتيرة أيضا.

و منها: رواية حذيفة بن منصور عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السّلام أنّهما قالا:

«الصلاة فى السفر ركعتان، ليس قبلهما و لا بعدهما شىء» «۴»، و رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «الصلاة فى السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعدهما شىء إلّا المغرب، فإنّ بعدها أربع ركعات، لا تدعهنّ فى سفر و لا حضر، و ليس عليك قضاء صلاة النهار، و صلّ صلاة الليل و اقضه» «۵».

و منها: رواية أبى يحيى الحنّاط قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن صلاة النافلة بالنهار فى السفر؟ فقال: «يا بنىّ! لو صلحت النافلة فى السفر تمّت الفريضة» «۶».

و موردها و إن كان خصوص صلاة النافلة بالنهار إلّا أن عموم التعليل الواقع فى الجواب يقتضى سقوط نافلة العشاء أيضا كما هو واضح.

و أمّا ما يدلّ على عدم السقوط، فرواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام فى

(۱) السرائر ۱: ۱۹۴، الغنية: ۱۰۶- ۱۰۷.

(۲) النهاية: ۵۷، المهذّب ۱: ۶۸، الذكرى ۲: ۲۹۸، الروضة البهيّة ۱: ۱۷۱.

(۳) التهذيب ۲: ۱۳ ح ۳۱، الاستبصار ۱: ۲۲۰ ح ۷۷۸، الوسائل ۸: ۵۰۵. أبواب صلاة المسافر ب ۱۶ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۱۴ ح ۳۴، المحاسن: ۳۷۱ ح ۱۲۸، الوسائل ۸- ۵۰۴. أبواب صلاة المسافر ب ۱۶ ح ۱.

(۵) الكافى ۳: ۴۳۹ ح ۳، التهذيب ۲: ۱۴ ح ۳۶، الوسائل ۴: ۸۳. أبواب أعداد الفرائض ب ۲۱ ح ۷.

(۶) الفقيه ۱: ۲۸۵ ح ۲۹۳، التهذيب ۲: ۱۶ ح ۴۴، الاستبصار ۱: ۲۲۱ ح ۷۸۰، الوسائل ۴: ۸۲. أبواب أعداد الفرائض ب ۲۱ ح ۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۶۳

حـديث قال: «و إنّما صارت العتمة مقصورة، و ليس نترك ركعتيها، لأنّ الركعتين ليستا من الخمسين، و إنّما هى زيادة فى الخمسين تطوّعا، ليتمّ بهما بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتان من التطوّع» «۱»، و يشعر بذلك رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهم السّلام قال: سألته عن الصلاة تطوّعا فى السفر؟ قال: «لا تصلّ قبل الركعتين و لا بعدهما شيئا نهارا» «۲».

و لا يخفى أنّ هاتين الروايتين أخصّ من الروايات الدالّة بعمومها على السقوط، فاللّازم تخصيصها بهما و القول بسقوط نافلة الصلوات المقصورة فى السفر إلّا الوتيرة، إلّا أنّه وقع فى طريق رواية فضل بن شاذان، عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابورى، و على بن محمّد بن قتيبة، و لم يثبت وثاقتهما، قال المحقّق الأردبيلى: لو لم يكن فى المسألة إجماع على السقوط لعملنا على طبق رواية الفضل «۳»، و قال صاحب المدارك: لو لم يكن خلل فى سند الحديث لعلمنا به «۴».

أقول: لو لم يكن إجماع و لم يكن ضعف فى الحديث لكنّا نعمل به، ثمَّ لا يخفى أنّ ضعف الحديث إنّما هو من جهة الواسطتين الموجودتين بين الفضل و الصدوق، و أمّا الفضل فهو من ثقاة الأصحاب و بقى إلى زمان العسكرى عليه السّلام و مات قبل وفاته بسنتين، و بقائه إلى ذلك الزمان لا يوجب خللا فيما يرويه عن الرضا عليه السّلام، لجواز أن يكون قد طال عمره كما لا يخفى.

ثمَّ إنّه عدّ فى مفتاح الكرامة «۵» من جملة الروايات الدالّة على عدم السقوط ما

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۹۰ ح ۱۳۲۰، علل الشرائع: ۲۶۷، عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۱۳، الوسائل ۴: ۹۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۲۹ ح ۳.

(۲) التهذيب ۲: ۱۴ ح ۳۲، الوسائل ۴: ۸۱. أبواب أعداد الفرائض ب ۲۱ ح ۱.

(۳) مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۸.

(۴) مدارك الاحكام ۳: ۲۷.

(۵) مفتاح الكرامة ۲: ۱۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۶۴

رواه الصدوق فى العيون عن رجاء بن أبى الضحاك الذى صاحب مع الرضا عليه السّلام من المدينة إلى خراسان، و قال: إنّ الرواية تدلّ على أنّ الرضا عليه السّلام كان يصلّى الوتيرة فى السفر. و هذا منه عجيب، لأنّه ليس فى الرواية إلّا أنّه عليه السّلام كان يأتى بنافلة الظهرين و يصلّى العشاء الآخرة أربع ركعات و يترك الوتيرة «۱». و من الواضح أن الإتيان بنافلة الظهرين و صلاة العشاء أربع ركعات إنّما هو فى موارد قصد الإقامة، كما هو واضح. فالرواية تدلّ على أنّه كان يترك الوتيرة و لو مع الإتيان بالعشاء أربع ركعات، و ليس فيها من صلاة الوتيرة- و أنّه كان يفعلها- عين و لا أثر.

الأمر الخامس: هل تسقط الأربع ركعات المزيدة فى يوم الجمعة على نافلتها فى السفر أم لا؟

فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأوّل و إن كان يظهر من بعضهم الترديد. و الوجه فى ذلك أنّها من النوافل الراتبة، غاية الأمر ثبوتها فى خصوص يوم الجمعة، فيشملها الأخبار الدالّة على سقوط مطلق التطوّع فى السفر، بعد حملها على خصوص الرواتب، لعدم سقوط غيرها ضرورة.

---

(۱) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۸۱ ح ۱۸۰، الوسائل ۴: ۵۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳ ح ۲۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۶۵

المقدّمة الثانية فى المواقيت

أوقات الفرائض

اشارة

الوقت من الشرائط المعتبرة فى الصلوات المفروضة، و اعتباره فى الجملة ممّا لا إشكال فيه، بل هو من ضروريّات الإسلام و عليه اتّفاق قاطبة المسلمين «۱»، و تـدل عليه الآيـات الشـريفة، منها قوله تعالى أَقِم الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كٰانَ مَشْهُوداً. وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نٰافِلَةً لَكَ عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقٰاماً مَحْمُوداً «۲» و المراد بدلوك الشـمس انتقالها عن دائرة نصف النهار، و بالغسق انتصاب الليل أو سـقوط الشـفق، و الآيـة تتضـمّن لبيان وقت الصـلوات الخمس المفروضة بأجمعها، أربع منها يستفاد من صدرها، و واحدة

---

(۱) الخلاف ۱: ۲۵۵، المعتبر ۲: ۲۶، تذكرة الفقهاء ۲: ۲۹۹، الذكرى ۲: ۳۱۹، اللمعة و الروضة البهيّة ۱: ۱۷۲، جواهر الكلام ۷: ۷۱، جامع المقاصد ۲: ۱۱، مفتاح الكرامة ۲: ۱۳، المجموع ۳: ۲۱، بداية المجتهد ۱: ۱۳۸.

(۲) الاسراء: ۷۸- ۷۹.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۶۶

و هى صـلاة الصبح من ذيلها، لأنّها المراد بقوله: و قرآن الفجر، و إطلاقه عليها من باب إطلاق لفظ الجزء و إرادة الكلّ، و من هنا قال بعض الحنفيّة: بأن القراءة ركن فى الصلاة لتكون من الأجزاء الرئيسة.

و منها: قوله تعالى وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ الْغُرُوبِ «۱» وَ مِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَ أَدْبٰارَ السُّجُودِ «۲». و منها قوله عزّ و جلّ أَقِمِ الصَّلٰاةَ طَرَفَيِ النَّهٰارِ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنٰاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئٰاتِ «۳»، و المراد من قوله:

«طَرَفَيِ النَّهٰارِ» أمّا صـلاة الصبح و العصـر، و إمّا صـلاة الصبح و المغرب، فعلى الأوّل يكون المراد من قوله «زُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ» المغرب و العشاء، و على الثاني يكون المراد منه خصوص العشاء.

و حكى عن كنز العرفان «۴» أنّه احتمل أن يكون المراد بالطرف الأوّل وقت صـلاة الصبح، و بالطرف الثانى وقت الأربع الأخر، و قوله «زُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ» ناظر إلى صـلاة الليل. و يرد عليه أن الخطاب فى الآية و إن كان متوجّها إلى النبىّ صـلّى اللّه عليه و آله، و لكن المراد بالإقامة ليس مجرّد إتيانه صلّى اللّه عليه و آله بها، بل حمل الناس على إتيانها و بعثهم عليه، فلا يمكن أن يكون المراد ما يشمل صلاة الليل، بعد كونها نافلة غير واجبة كما هو واضح.

و منهـا: قوله تعـالى فَأَقِيمُوا الصَّلٰاةَ إِنَّ الصَّلٰاةَ كٰانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتٰاباً مَوْقُوتاً «۵»، يقال: وقته و وقّته، إذا عين له وقتا. فالآيـة ناظرة إلى أصل اعتبار

---

(۱) طه: ۱۳۰.

(۲) ق: ۴۰.

(۳) هود: ۱۱۴.

(۴) كنز العرفان ۱: ۷۳.

(۵) النساء: ۱۰۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۶۷

الوقت فى الصـلاة. نعم يحتمل أن يكون الموقوت بمعنى المفروض الثابت، و حينئذ فالآية أجنبيّة عمّا نحن بصدده. إلى غير ذلك من الآيات التى يستفاد منها مشروطية الصلاة بوقت معيّن.

ثمَّ إنّه لا إشـكال فى أنّ أوقات الفرائض اليوميّـة موسّـعة، و لا خلاف فيه من أحـد عـدى ما حكى عن أبى حنيفة و جماعة «۱»، حيث أنكروا التوسـعة بتخيّل اسـتحالتها عقلا، و لـذا ذهب أبو حنيفـة إلى اتّصـاف الصـلاة بـالوجوب فى آخر الوقت، لأنّ قبله يجوز تركها إجماعا.

و الغرض الآن ليس البحث فى جواز التوسـعة و عـدمه، لأنّا أشـبعنا الكلام فى ذلك فى الأصول «۲»، و مجملـة، أنّ متعلّق الوجوب فى الواجبات الموسّـعة إنّما هو الأمر الكلّى المقيّـد بوقت وسيع، و التخيير بين أجزاء الوقت عقلىّ لا شـرعىّ، ففى صـلاة الظهر مثلا يكون المأمور بها هى الصـلاة المتقيّـدة بوقوعها بين الزوال و الغروب، غايـة الأمر أنّ لهـذه الطبيعـة أفرادا و مصاديق متعاقبـة، يتخيّر المكلّف عقلا بين إيجادها فى ضـمن أىّ فرد شاء منها، و لازم ذلك اتّصاف كلّ فرد يوجـد بالمطلوبيـة عنـد المولى، و بالجملـة فالإشـكال فى جواز التوسعة ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه.

---

(۱) المجموع ۳: ۴۷، بدايـة المجتهد ۱: ۱۳۸، المغنى لابن قدامـة ۱: ۴۱۴ و ۴۱۵، الشرح الكبير ۱: ۴۶۴، الخلاف ۱: ۲۷۶ مسألة ۱۸، المعتبر ۲: ۲۹، تذكرة الفقهاء ۲: ۲۹۹.

(۲) نهاية الأصول ۱: ۲۳۳، الفصل السابع فى الموسّع و المضيّق.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۶۸

مسائل فى تفصيل الأوقات

اشارة

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام فى تفصيل الأوقات، نتعرّض له فى ضمن مسائل:

المسألة الأولى: ابتداء وقت الظهرين

قـال اللّه تبارك و تعالى أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۱»، و يسـتفاد منه كما عرفت أوقات الصلوات الأربع، الظهرين و العشائين، و المراد بالـدلوك هو الزوال، كما قال به كثير من أهل اللغـة «۲»، و يـدلّ عليه أيضا ما رواه زرارة فى حديث قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عمّا فرض اللّه تعالى من الصلاة؟ فقال:

«خمس صلوات فى الليل و النهار. فقلت: هل سمّاهنّ اللّه و بيّنهنّ فى كتابه؟ قال:

نعم، قـال اللّه عزّ و جـلّ لنبيّه أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ و دلوكها: زوالها، ففيما بين دلوك الشـمس إلى غسق الليل أربع صلوات- إلى أن قال:- و غسق الليل هو انتصافه» «۳».

و بالجملـة: فلاـ إشـكال فى أنّ أوّل وقت الظهر هو زوال الشـمس، و مـا حكى عن ابن عبـاس من جواز تقـديمه على ذلـك بقليـل، و الإتيان به قرب الزوال للمسافر «۴»، فمردود بالإجماع «۵» و مخالفته للكتاب و السنّة «۶»، و قد تواترت الأخبار

---

(۱) الاسراء: ۸۰.

(۲) النهاية لابن الأثير ۲: ۱۳۰، الصحاح ۴: ۱۵۸۴، لسان العرب ۱۰: ۴۲۷، المصباح المنير: ۱۹۹.

(۳) الكافى ۳: ۲۷۱ ح ۱، تفسير العياشى ۲: ۳۰۰ ح ۱۳۸، الوسائل ۴: ۱۰. أبواب أعداد الفرائض ب ۲ ح ۱.

(۴) المغنى لابن قدامة ۱: ۴۴۱، الشرح الكبير ۱: ۴۸۰، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۸۱.

(۵) المجموع ۳: ۱۸، المغنى لابن قدّامة ۱: ۳۷۱، أحكام القرآن للجصّاص ۲: ۲۶۸، الخلاف ۱: ۲۵۶، مسألة ۳، المعتبر ۲: ۲۷، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۰۰.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج‌۱، ص: ۶۸

(۶) سنن الترمذى ۱: ۲۰۲، ح ۱۵۱، صحيح البخارى ۱: ۱۵۴، ب ۱۱، ح ۵۴۱، سنن ابن ماجه ۱: ۲۱۹، ح ۶۶۷، صحيح مسلم ۵: ۹۳، ب ۳۱، ح ۱۷۳.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۶۹

الدالة على أن أول وقت الظهر هو الزوال، الظاهرة فى عدم جواز الإتيان بصلاة الظهر قبله، و لا بأس بذكر بعضها فنقول:

منها: صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب و العشاء الآخرة» «۱».

و منها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن وقت الظهر و العصر؟ فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا، إلّا أنّ هذه، قبل هذه ثمَّ أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» «۲».

و منها: صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «صلّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بالناس الظهر و العصر حين زالت الشمس فى جماعة من غير علّة» «۳».

و منها: رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات.» «۴» الحديث.

و منها: رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السّلام قال: سمعته يقول: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» «۵». إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المتواترة المذكورة فى الوسائل فى الباب الرابع من أبواب المواقيت. و يدلّ على ذلك مضافا إلى ما عرفت، استقرار طريقة المسلمين على ذلك فى جميع الأعصار، من زمن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله إلى يومنا هذا.

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۴۰ ح ۶۴۸، التهذيب ۲: ۱۹ ح ۵۴، الوسائل ۴: ۱۲۵. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۲۴ ح ۶۸ و ص ۱۹ ح ۵۱ و ص ۲۶ ح ۷۳، الاستبصار ۱: ۲۴۶ ح ۸۸۱ و ص ۲۶۰ ح ۹۳۴، الفقيه ۱: ۱۳۹ ح ۶۴۷، الوسائل ۴: ۱۲۶. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۵۰.

(۳) التهذيب ۲: ۱۹ ح ۵۳، و فيه: «عن أبى عبد اللّه عليه السّلام»، الوسائل ۴: ۱۲۶. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۶.

(۴) التهذيب ۲: ۲۵ ح ۷۰، الاستبصار ۱: ۲۶۱ ح ۹۳۶، الوسائل ۴: ۱۲۷. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۷.

(۵) التهذيب ۲: ۲۴۴ ح ۹۶۶، الاستبصار ۱: ۲۴۶ ح ۸۷۶، الوسائل ۴: ۱۲۷. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱۰.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۷۰

و هل المراد بالزوال وصول أوّل جزء من الشمس إلى دائرة نصف النهار، أو وصول وسطها إليها، أو وصول آخرها؟ الظاهر هو الثانى،

لأنّ الاعتبار إنّما هو بانتصاف النهار و الانتصاف الحقيقىّ لا يحصل إلّا بوصول وسطها إليها كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ هنا أخبارا تدلّ بظاهرها على أنّ وقت صلاة الظهر صيرورة الفىء قدما «۱»، و أوّل وقت العصر صيرورته قدمين «۲»، و أخبارا أخر تدلّ على أنّ أوّل وقت الظهر صيرورة الفىء قدمين أو ذراعا، و أوّل وقت العصر صيرورته أربعة أقدام أو ذراعين «۳»، و المراد بالقدم سبع الشاخص، و بالذراع قدمان. و لكنّها لا تصلح أن تعارض مع الأخبار المتقدّمة الدالّة على أنّ وقت الظهر يدخل بمجرّد الزوال، لأنّها لا تدلّ على أنّ وقت الظهر لا يدخل إلّا بعد تحقّق تلك المقادير، حتّى يجب له انتظار مضيّها، بحيث لو أتى بها قبلها لكانت باطلة، بل ظاهرها أنّ اعتبار القدم أو القدمين أو نحوهما، إنّما هو لأجل الإتيان بالنافلة، و اختلافها فى المقدار الموضوع للنافلة إنّما هو من جهة اختلاف المتنفّلين فى الخفة و البطء و التطويل و التقصير.

و بالجملة: يستفاد من هذه الروايات أنّ وقت فريضة الظهر بالأصل إنّما هو بعد الزوال، لكن مزاحمة النوافل لها اقتضت ثبوت وقت عرضىّ لها، و هو بعد صيرورة الفىء قدما أو قدمين أو ذراعا، فلا تنافى الروايات المتقدّمة أصلا. و يشهد لما ذكرنا روايات:

(۱) التهذيب ۲: ۲۱ ح ۵۹ و ص ۲۴۴ ح ۹۷۰ و ج ۳: ۱۳ ح ۴۵، الاستبصار ۱: ۴۱۲ ح ۱۵۷۷ و ص ۲۴۷ ح ۸۸۴، ۸۸۵، الوسائل ۴: ۱۴۴، ۱۴۵. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۱۱ و ۱۷.

(۲) الفقيه ۱: ۱۴۰ ح ۶۴۹، التهذيب ۲: ۲۵۵ ح ۱۰۱۲، الاستبصار ۱: ۲۴۸ ح ۸۹۲، الوسائل ۴: ۱۴۰. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۱ و ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۲۴۹- ۲۵۰ ح ۹۸۹- ۹۹۳، الاستبصار ۱: ۲۵۴- ۲۵۵ ح ۹۱۲- ۹۱۶، الوسائل ۴: ۱۴۷- ۱۴۸.

أبواب المواقيت ب ۸ ح ۲۸، ۳۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۷۱

منها: صحيحة الحارث بن المغيرة و عمر بن حنظلة و منصور بن حازم جميعا قالوا: كنّا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «أ لا أنبّئكم بأبين من هذا؟ إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلّا أنّ بين يديها سبحة، و ذلك إليك إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت» «۱».

و منها: صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافلة، لك أن تتنفّل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع فإذا بلغ فيؤك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة» «۲» الحديث.

و منها: صحيحة زرارة أيضا عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لك أن تتنفّل من زوال الشمس إلى أن تبلغ ذراعا، فإذا بلغت ذراعا بدأت بالفريضة و تركت النافلة» «۳». فإنّ معنى اختصاص البدأة بالفريضة و ترك النافلة بما إذا بلغت الذراع أنّ قبل بلوغها إليه لا يختصّ البدأة بها، بل هما مشتركتان، لا أنّه لا يجوز البدأة بالفريضة أصلا كما لا يخفى.

و منها: رواية محمّد بن أحمد بن يحيى قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبى الحسن عليه السّلام: روى عن آبائك القدم و القدمين و الأربع، و القامة و القامتين، و ظلّ مثلك، و الذراع و الذراعين؟ فكتب عليه السّلام: «لا القدم و لا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، و بين يديها سبحة و هى ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثمَّ صلّ الظهر، فإذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة، و هى

(۱) الكافى ۳: ۲۷۶ ح ۴: الوسائل ۴: ۱۳۱. أبواب المواقيت ب ۵ ح ۱.

(۲) الفقيه ۱: ۱۴۰ ح ۶۵۳، التهذيب ۲: ۱۹ ح ۵۵، الاستبصار ۱: ۲۵۸ ح ۸۹۹، علل الشرائع ۳۴۹ ح ۲، الوسائل ۴: ۱۴۱. أبواب

المواقيت ب ۸ ح ۳، ۴.

(۳) الكافى ۳: ۲۸۸ ح ۱، التهذيب ۲: ۲۴۵ ح ۹۷۴، الاستبصار ۱: ۲۴۹ ح ۸۹۳، الوسائل ۴: ۱۴۶. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۲۰.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۷۲

ثمان ركعات، إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثمَّ صلّ العصر» «۱». إلى غير ذلك من الأخبار، و المستفاد من مجموعها أنّ وقت الظهر يدخل بمجرّد الزوال إلّا انّ التقدير بتلك المقادير إنّما هو بملاحظة إتيان النافلة قبلها، لا أنّ وقتها لا يدخل إلّا بعد قدم أو نحوه كما هو واضح.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه لحمل الأخبار- الدالّة على أنّ الوقت إنّما يدخل بمجرّد الزوال- على التقيّة، بعد كون ذلك مجمعا عليه و موردا لاتّفاق المسلمين، عدى مالك «۲» القائل بعدم جواز الإتيان بصلاة الظهر ما لم يصر الفيء بقدر شراك النعل. و سيجيء نقل دليله، كما أنّه لا إشكال فيها من حيث السند بعد كونها متواترة إجمالا. فالمتعيّن ما ذكرنا فى مقام الجمع.

ثمَّ إنّه هل يستفاد من الأخبار- الدالّة على أنّ وقت الظهر إنّما هو بعد صيرورة الفيء قدما أو قدمين أو ذراعا، بعد حملها على ما ذكرنا- استحباب تأخير الظهر إلى تلك المقادير أم لا؟ بل كان محطّ النظر فيها هو بيان وقت يشترك فيه الفريضة و النافلة، و يجوز فيه مزاحمة الثانية للأولى، من دون أن يكون لتأخير الفريضة فضل أصلا؟ و على التقدير الأوّل فهل يستفاد منها استحباب تأخير الظهر مطلقا، و لو لم يكن قاصدا للنافلة، أو لم تشرع فى حقّه لكونه مسافرا، أو يكون ذلك مختصّا بمن كان قاصدا للنافلة و مشروعة فى حقّه؟ الظاهر أنّ تلك الأخبار مسوقة لمجرّد بيان وقت يمكن أن يزاحم فيه النافلة للفريضة، من غير دلالة على استحباب تأخير الفريضة مطلقا، أو مع الإتيان بالنافلة قبلها، و لذا صرّح فى كثير منها بأنّه إذا مضى هذا المقدار بدأ بالفريضة و ترك النافلة «۳»، و حينئذ فما ورد من أنّ «أوّل

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۴۰ ح ۹۹۰، الاستبصار ۱: ۲۵۴ ح ۹۱۳، الوسائل ۴: ۱۳۴. أبواب المواقيت ب ۶ ح ۱۳.

(۲) المدوّنة الكبرى ۱: ۵۵، المجموع ۳: ۲۴، الخلاف ۱: ۲۵۶ مسألة ۳.

(۳) راجع الوسائل ۴: ۱۴۰ أبواب المواقيت ب ۸.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۷۳

الوقت رضوان اللّه و آخره عفو اللّه» «۱»، و غيره من الروايات التى تدلّ على استحباب الإتيان بها فى أوّل وقتها باق على إطلاقه كما لا يخفى.

ثمَّ إنّه حكى عن الفيض فى الوافى، و صاحب المنتقى، القول بأفضليّة التأخير «۲» مطلقا نظرا إلى أنّ الجمع بين ما دلّ على دخول وقت الظهر بمجرّد الزوال، و ما دل على دخوله بعد ذراع مثلا يقتضى حمل الطائفة الثانية على أفضليّة تأخيرها إلى ذلك المقدار مطلقا، سواء أراد الإتيان بالنافلة أم لا، و يمكن أن يستشهد على هذا الجمع بروايات:

منها: الأخبار الدالّة على أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله كان يصلّى الظهر بعد صيرورة الفيء ذراعا، و العصر بعد صيرورته ذراعين «۳».

و منها: ما فى نهج البلاغة من كتاب علىّ عليه السّلام إلى أمرائه المشتمل على قوله:

«فصلّوا بالناس الظهر حين تفيء الشمس مثل مربض العنز» «۴».

و منها: رواية زرارة قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أصوم فلا أقيل حتّى تزول الشمس، فإذا زالت الشمس صلّيت نوافلى ثمَّ صلّيت الظهر، ثمَّ صلّيت نوافلى ثمَّ صلّيت العصر، ثمَّ نمت، و ذلك قبل أن يصلّى الناس، فقال: «يا زرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت، و لكنّى أكره لك أن تتّخذه وقتا دائما» «۵»، فإنّ زرارة مع فرضه الإتيان بالنوافل، كره له الإمام عليه السّلام تعجيل الفريضة.

و منها: موثّقة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن أفضل وقت

(۱) الفقيه ۱: ۱۴۰ ح ۶۵۱، الوسائل ۴: ۱۲۳. أبواب المواقيت ب ۳ ح ۱۶، سنن الدارقطنى ۱: ۲۰۱ ح ۹۷۲- ۹۷۴.

(۲) الوافى ۷: ۲۲۲، منتقى الجمان ۱: ۴۰۱- ۴۱۱، جواهر الكلام ۷: ۸۰.

(۳) الوسائل ۴: ۱۴۱. أبواب المواقيت ب ۸.

(۴) نهج البلاغة. كتاب ۵۲: ۹۸۶، الوسائل ۴: ۱۶۲. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۱۳.

(۵) التهذيب ۲: ۲۴۷ ح ۹۸۱، الاستبصار ۱: ۲۵۲ ح ۹۰۵، الوسائل ۴: ۱۳۴. أبواب المواقيت ب ۵ ح ۱۰.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۷۴

الظهر؟ قال: «ذراع بعد الزوال»، قال: قلت: فى الشتاء و الصيف سواء؟ قال:

«نعم» «۱».

و منها: رواية محمّد بن فرج قال: كتبت أسأله عن أوقات الصلاة؟ فأجاب:

«إذا زالت الشمس فصلّ سبحتك، و أحبّ أن يكون فراغك من الفريضة و الشمس على قدمين» «۲».

لكن بإزاء هذه الروايات أخبار كثيرة تدلّ على استحباب التعجيل، و أفضلية أوّل الوقت و حملها على كون المراد بالأوّل أوّل الذراع و الذراعين بعيد فى الغاية، لأنّ بعضها بل كثيرها يمنع هذا الحمل، و لا بأس بنقل بعضها فنقول:

منها: رواية أبى بصير قال: ذكر أبو عبد اللّه عليه السّلام أوّل الوقت و فضله، فقلت:

كيف أصنع بالثمانى ركعات؟ فقال: «خفّف ما استطعت» «۳».

و أنت خبير بعدم إمكان حمل هذه الرواية على أوّل الذراع مثلا كما هو واضح.

و منها: رواية زرارة قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: أصلحك اللّه وقت كلّ صلاة أوّل الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ قال: «أوّله، إنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال: إنّ اللّه عزّ و جلّ يحبّ من الخير ما يعجّل» «۴».

و منها: رواية ذريح المحاربى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام أناس و أنا حاضر- إلى أن قال:- فقال بعض القوم: إنّا نصلّى الأولى إذا كانت على قدمين، و العصر على أربعة أقدام؟ فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «النصف من ذلك

(۱) التهذيب ۲: ۲۴۹ ح ۹۸۸، الاستبصار ۱: ۲۵۴ ح ۹۱۱، الوسائل ۴: ۱۴۷ أبواب المواقيت ب ۸ ح ۲۵.

(۲) التهذيب ۲: ۲۵۰ ح ۹۹۱، الاستبصار ۱: ۲۵۵ ح ۹۱۴، الوسائل ۴: ۱۴۸ أبواب المواقيت ب ۸ ح ۳۱.

(۳) التهذيب ۲: ۲۵۷ ح ۱۰۱۹، الوسائل ۴: ۱۲۱. أبواب المواقيت ب ۳ ح ۹.

(۴) الكافى ۳: ۲۷۴ ح ۵، التهذيب ۲: ۴۰ ح ۱۲۷، الاستبصار ۱: ۲۴۴ ح ۸۷۱، الوسائل ۴: ۱۲۲ أبواب المواقيت ب ۳ ح ۱۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۷۵

أحبّ إلىّ» «۱».

و منها: صحيحة الحارث بن المغيرة و عمر بن حنظلة و منصور بن حازم جميعا المتقدّمة «۲». و يؤيّد ذلك أنّ المشهور بين الإماميّة عدم استحباب التأخير لذاته، و ما ورد من فعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «۳» و أمر على عليه السّلام «۴» فمحمول على أنّ التأخير أنّما كان لملاحظة المأمومين الذين كانوا لا يتركون النوافل، مع اختلافهم فى الخفة و البطء و التطويل و التقصير، مضافا إلى موافقة هذه الأخبار للكتاب العزيز فى قوله تعالى:

وَ سٰارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ «۵» و قوله تعالى فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰاتِ «۶» إذ لا ريب أنّ الصلاة سيّما الفريضة منها من أهمّ الخيرات و أسباب المغفرة.

ثمّ إنّ بعض الأخبار المتقدّمة يدل على أنّ أوّل الوقت هو القدمان، لا كونه هو وقت الفضيلة، مع أنّه خلاف الضرورة. و بالجملة لا إشكال فى أنّ أوّل الوقت أفضل من غيره. و لكن لا يلزم التعرّض لهذه المسألة، و ذكر الأخبار الواردة فيها، و بيان الجمع بينها بنحو التفصيل، لأنّه يوجب التطويل.

تتمّة: قد عرفت اتفاق المسلمين على أنّ وقت الظهر يدخل بمجرّد الزوال «۷»، نعم قال مالك: أحبّ تأخيرها حتّى يصير الفىء بقدر شراك النعل «۸». و مستنده فى ذلك رواية جبرئيل التى رواها العامّة و الخاصّة مع اختلاف يسير، فروى الشافعى

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۴۶ ح ۹۷۸، الاستبصار ۱: ۲۴۹ ح ۸۹۷، الوسائل ۴: ۱۴۶ أبواب المواقيت ب ۸ ح ۲۲.

(۲) الوسائل ۴: ۱۳۱. أبواب المواقيت ب ۵ ح ۱.

(۳) الوسائل ۴: ۱۴۰. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۳، ۴، ۷، ۱۰، ۲۴، ۲۸.

(۴) نهج البلاغة: ۹۸۶، كتاب ۵۲، الوسائل ۴: ۱۶۲. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۱۳.

(۵) آل عمران: ۱۳۳.

(۶) المائدة: ۴۸.

(۷) الخلاف ۱: ۲۵۶ مسألة ۳، بداية المجتهد ۱: ۱۳۸- ۱۳۹، المعتبر ۲: ۲۷، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۰۰ مسألة ۲۴.

(۸) المجموع ۳: ۲۴، المدوّنة الكبرى ۱: ۵۵، الخلاف ۱: ۲۵۶ مسألة ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۷۶

فى كتاب الام عن نافع بن جبير بن مطعم، عن ابن عباس، عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله أنّه قال:

أمّنى جبرئيل عند باب البيت فى يوم و قد زالت الشمس، و كان ظلّه بقدر شراك، و قد أتانى ثانيا حين كان ظلّه بقدر شاخص للعصر، و أتانى عند غروب الشمس و أمّنى للمغرب، و أتانى عند سقوط الشفق و أمّنى صلاة العشاء، و قد أتانى الصبح و أمّنى للصبح، و أتانى فى يوم الثانى و أمّنى صلاة الظهر حين كان الظلّ بقدر الشاخص و العصر حين كان مثلين، و المغرب ما دام الغروب، و العشاء عند سقوط الشمس أو عند قرب الشفق «۱». و رواها غيره من محدّثى العامّة كأبى داود فى سننه «۲» مع اختلاف و قد ورد فى رواياتنا موضع أمنى كلمة أمرنى و حكاها فى الوسائل فى الباب العاشر بطرق أربعة «۳»، لكن فيها بدل المثل و المثلين، القامة و القامتين، أو الذراع و الذراعين، أو القدمين و أربعة أقدام. هذا، و لكن دلالتها على أنّ أوّل الوقت هو ما بعد الزوال إلى المثل مثلا ممنوعة، فالحقّ هو ما ذهب إليه جميع الإمامية و جمهور العامة، من أنّ أول الوقت هو بعد الزوال لما عرفت.

المسألة الثانية: آخر وقت الظهر

اشارة

فنقول: اختلفت الأمّة فى آخر وقت يجوز تأخير الظهر إليه، فيظهر من العامّة أقوال أربعة، أحدها: إنّ آخر وقت الظهر هى صيرورة ظلّ كلّ شىء مثله، حكى ذلك عن الشافعى و الأوزاعى و الليث بن سعد، و الثورى، و أحمد، و غيرهم.

---

(۱) الامّ ۱: ۷۲.

(۲) سنن أبى داود ۱: ۱۰۷ ح ۳۹۳، سنن الترمذى ۱: ۲۰۰ ح ۱۴۹.

(۳) تهذيب ۲: ۲۵۲- ۲۵۳ ح ۱۰۰۱- ۱۰۰۴، الاستبصار ۱: ۲۵۷- ۲۵۸ ح ۹۲۲- ۹۲۵، الوسائل ۴: ۱۵۷- ۱۵۸. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۵- ۷.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۷۷

ثانیها: ما حکی عن ابن جریر، و أبی ثور، و المزنی، من أن آخر وقت الظهر صیرورة الظلّ مثل الشاخص مع مضیّ مقدار أربع رکعات بعده. ثالثها: ما ذهب إلیه أبو حنیفة فی الروایة المشهورة، و هو إنّ آخر وقت الظهر إذا صار ظلّ کلّ شیء مثلیه. رابعها: ما حکی عن عطا، و طاوس، و مالک، من امتداد وقت الظهر من حین الزوال إلی غروب الشمس «۱».

و مستند القول الأول روایة جبرئیل المتقدّمة. و کذا القول الثانی، فإنّ الروایة تدلّ علی اشتراک الظهر و العصر فی مقدار أربع رکعات، من أوّل المثل کما لا یخفی.

و مستند القول الثالث، الروایة النبویة التی تدلّ علی أنّ مثل المسلمین و مثل أهل الکتابین من قبلهم، کمثل رجل استأجر أجیرا، فقال: من یعمل لی من الغداة إلی نصف النهار بقیراط؟ فعملت الیهود، ثمّ قال: من یعمل لی من الظهر إلی صلاة العصر بقیراط؟ فعملت النصاری، ثمّ قال: من یعمل لی إلی آخر النهار بقیراطین؟

فعملتم أنتم، فغضب الیهود و النصاری، و قالوا: نحن أکثر عملا و أقلّ أجرا. فقال:

هل نقصکم من حقّکم شیئا؟ ذلک فضل اللّه یؤتیه من یشاء «۲». هذا و لکن لا یخفی قصور الروایة عن الدلالة علی مقصود هذا القائل. و أمّا القول الرابع الذی ذهب إلیه مالک و غیره فلم یذکر له مستند، و لعلّه أخذه من الصادق علیه السّلام لکثرة تشرّفه إلیه و ارتباطه معه، و لکنّه أخفاه تقیة أو لغیرها.

و أمّا الإمامیة- رضوان اللّه علیهم- فالمسألة محلّ خلاف بینهم أیضا، و أقوالهم ربّما ترتقی إلی عشرة، کما حکاها فی مفتاح الکرامة «۳»، و لکن لا حاجة

---

(۱) الامّ ۱: ۷۲، المغنی لابن قدامة ۱: ۳۷۴، المجموع ۳: ۲۱، أحکام القرآن للجصّاص ۲: ۲۶۹، بدایة المجتهد ۱: ۱۳۸- ۱۳۹، الخلاف ۱: ۲۵۷ مسألة ۴، المعتبر ۲: ۳۰، تذکرة الفقهاء ۲: ۳۰۲ مسألة ۲۶.

(۲) صحیح البخاری ۴: ۱۷۴ ح ۳۴۵۹.

(۳) مفتاح الکرامة ۲: ۱۸.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۷۸

إلی التطویل بنقل الجمیع، و المهمّ منها أربعة أقوال: أحدها: ما ذهب إلیه الشیخ رحمه اللّه فی بعض کتبه، من أنّ آخر وقت المختار إذا صار ظلّ کلّ شیء مثله «۱».

ثانیها، ما ذهب إلیه أیضا فی بعض کتبه، من أن آخره قدمان، و فی موضع آخر منه أربعة أقدام «۲». ثالثها، صیرورة الفیء بقدر الذراع أو سبعی الشاخص، حکی هذا القول عن المفید، و ابن أبی عقیل «۳». رابعها، بقاء وقته إلی أن یبقی إلی الغروب مقدار العصر، و هو اختیار المرتضی، و ابن الجنید، و سلّار، و ابن إدریس، و العلّامة «۴» و غیرهم. هذا، و لو قلنا بعدم اختصاص العصر بمقدار الأربع یمتدّ الوقتان إلی الغروب.

ثمّ إنّ کلّ من قال بامتداد وقت الظهر إلی قدر معیّن من المثل أو الذراع أو أربعة أقدام، قال بأنّ لکلّ صلاة وقتین: فالأوّل للمختار من المکلّفین، و الثانی للمضطر، هذا، و لکنّ الظاهر هو القول الأخیر، و الأخبار الظاهرة فی غیره تحمل علی بیان مراتب الفضل، فوقت الظهر یمتدّ اختیارا إلی أن یبقی إلی الغروب مقدار أداء العصر، و لکن ذلک إنّما هو وقت الإجزاء، دون وقت الفضیلة.

فرعان:

اشارة

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فينبغى التعرّض لمسألتين مهمّتين جاريتين فى غير الظهرين أيضا فنقول:

(۱) المبسوط ۱: ۷۲.

(۲) النهاية: ۵۹، ۶۰.

(۳) المقنعة: ۹۲، مختلف الشيعة ۲: ۱۱.

(۴) المسائل الناصريّات: ۱۸۹ مسألة ۷۲، المراسم: ۶۲، السرائر ۱: ۱۹۵، الغنية: ۶۹، الوسيلة: ۸۲، الجامع للشرائع: ۶۰، و نقله ابن الجنيد فى مختلف الشيعة ۲: ۹، الذكرى ۲: ۳۳۰، جواهر الكلام ۷: ۸۰- ۸۱، كشف اللثام ۳: ۳۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۷۹

الفرع الأوّل: لكلّ صلاة وقتان

إنّه قد اشتهر بينهم أنّ لكلّ صلاة وقتين، و يشهد بصدقه لسان الأخبار، و لكنّهم اختلفوا فى المراد من ذلك على قولين: أحدهما، انّ الوقت الأوّل اختياريّ، و الثانى اضطراريّ، بمعنى عدم جواز التأخير إليه إلّا لذوى الأعذار. ثانيهما، إنّ الوقت الأوّل وقت الإجزاء، و الثانى وقت الفضيلة، و أكثر القدماء كالشيخين و ابن أبى عقيل و غيرهم على الأوّل «۱»، و ذهب السيّد، و ابن الجنيد، و جماعة إلى الثانى، و تبعهم المتأخّرون «۲» و هو الأقوى، و منشأ الاختلاف بينهم هو اختلاف الأخبار الواردة فى الباب، و أمّا ما يدلّ منها على المذهب المختار فكثيرة:

منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «أحبّ الوقت إلى اللّه عزّ و جلّ أوّله، حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنّك فى وقت منهما حتّى تغيب الشمس» «۳».

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قوله تعالى أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ «۴» قال: «إنّ اللّه افترض أربع صلوات، أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها: صلاتان أوّل وقتهما من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلّا أنّ هذه قبل هذه، و منها: صلاتان أوّل وقتهما من

(۱) المقنعة: ۹۴، النهاية: ۵۸، المبسوط ۱: ۷۲، الكافى فى الفقه: ۱۳۸، المهذب ۱: ۶۹، و نقله عن ابن أبى عقيل فى مختلف الشيعة ۲: ۴.

(۲) المسائل الناصريات: ۱۹۵، السرائر ۱: ۱۹۶، المعتبر ۲: ۲۶، مختلف الشيعة ۲: ۴، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۰، كشف اللثام ۳: ۱۹- ۲۰، مدارك الأحكام ۳: ۳۲، جامع المقاصد ۲: ۱۱.

(۳) التهذيب ۲: ۲۴ ح ۶۹، الاستبصار ۱: ۲۶۰ ح ۹۳۵، الوسائل ۴: ۱۱۹. أبواب المواقيت ب ۳ ح ۵.

(۴) الاسراء: ۸۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۸۰

غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلّا أنّ هذه قبل هذه» «۱».

و منها: رواية داود بن أبى يزيد و هو داود بن فرقد عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، فإذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقى وقت العصر حتّى تغيب الشمس» «۲».

و منها: ما رواه ابن مسكان عن الحلبى- فى حديث- قال: سألته عن رجل نسى الاولى و العصر جميعا ثمّ ذكر ذلك عند غروب

الشمس؟ فقال: «إن كان فى وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصلّ الظهر ثمَّ ليصلّ العصر، و إن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، و لا يؤخّرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعا، و لكن يصلّي العصر فيما قد بقى من وقتها، ثمَّ ليصلّ الاولى بعد ذلك على أثرها» «۳».

و منها: رواية أخرى لعبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن وقت الظهر و العصر؟ فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثمَّ أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» «۴».

و منها: رواية ثالثة لعبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا ثمَّ أنت فى وقت منهما جميعا» «۵»، و غير ذلك من

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۵ ح ۷۲، الاستبصار ۱: ۲۶۱ ح ۹۳۸، الوسائل ۴: ۱۵۷. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۴.

(۲) التهذيب ۲: ۲۵ ح ۷۰، الاستبصار ۱: ۲۶۱ ح ۹۳۶، الوسائل ۴: ۱۲۷. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۷.

(۳) التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۴، الاستبصار ۱: ۲۸۷ ح ۱۰۵۲، الوسائل ۴: ۱۲۹. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱۸.

(۴) الفقيه ۱: ۱۳۹ ح ۶۴۷، التهذيب ۲: ۲۴، ۲۶ ح ۶۸ و ۷۳، و ص ۱۹ ح ۵۱، الاستبصار ۱: ۲۴۶ ح ۸۸۱ و ص ۲۶۰ ح ۹۳۴، الوسائل ۴: ۱۲۶. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۵.

(۵) الكافى ۳: ۲۷۶ ذ ح ۵، التهذيب ۲: ۲۶ ح ۷۳، الوسائل ۴: ۱۳۰. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۲۲.

الأخبار.

و استدلّ الشيخ رحمه اللّه و غيره أيضا بروايات:

منها: رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لكلّ صلاة وقتان، و أوّل الوقتين أفضلهما، و وقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغى تأخير ذلك عمدا، و لكنّه وقت من شغل أو نسى أو سهى أو نام، و وقت المغرب حين تجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلّا من عذر أو من علّة» «۱». و روى قطعة من هذه الرواية فى الوسائل فى موضع آخر أيضا «۲».

و لا يخفى أنّ قوله عليه السّلام: «و أوّل الوقتين أفضلهما»، يدل على المختار لدلالته على اشتراك الوقتين فى أصل الفضيلة المرادف للإجزاء، و كذلك قوله عليه السّلام: «و لكنّه وقت من شغل»، فإنّ جعل الشغل موجبا لجواز التأخير لا يناسب مع تعيّن الوقت الأوّل للإجزاء، إذ مع تعيّنه يجب رفع اليد عن جميع المشاغل، و الإتيان بالواجب، و كذلك قوله: «لا ينبغى تأخير ذلك عمدا»، فإنّ التعبير ب «لا ينبغى» لا يناسب مع التعيّن و اختصاص أوّل الوقت بالإجزاء كما هو واضح. و بالجملة فالرواية دليل على ما ذكرنا، لا أنّها تنافيه.

و أمّا قوله عليه السّلام فى ذيل الرواية: «و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلّا من عذر أو علّة»، فإنّما هو لترغيب الناس و تحريصهم إلى الإتيان بالصلوات فى أوائل أوقاتها، و كم لذلك من نظير فى الأخبار التى سيقت لبيان المستحبات، إذا كان المقصود الترغيب إلى الإتيان بمستحبّ مؤكّد.

و بالجملة: فلا يستفاد من الرواية إلّا كراهة التأخير، و استحباب التقديم استحبابا مؤكّدا لا ينبغى تركه مع عدم العذر، كما يدلّ عليه ما ورد، من أنّ فضل

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۹ ح ۱۲۳، الاستبصار ۱: ۲۷۶ ح ۱۰۰۳، الوسائل ۴: ۲۰۸. أبواب المواقيت ب ۲۶ ح ۵.

(۲) الوسائل ۴: ۱۱۹. أبواب المواقيت ب ۳ ح ۴.

الوقت الأوّل على الآخر كفضل الآخرة على الدنيا «۱». و نظيره من التعبيرات الواردة فی بعض الأخبار الأخر «۲».

ثمَّ إنّ القائل بعدم جواز التأخير عن أوّل الوقت، إمّا أن يريد بذلك الحرمة التكليفيّة و ترتّب العصيان فقط، من دون أن يخرج وقت الصلاة بالتأخير و يصير قضاء، و إمّا أن يريد الحرمة الوضعيّة الراجعة إلى خروج وقتها و صيرورتها قضاء، و لا يخفى أنّ احتمال إرادتهم هو الوجه الثانی فی غاية البعد، و على الأوّل فهو عصيان من دون ثبوت عقاب، كما التزم به و نطقت به الأخبار «۳» و حينئذ فيرجع هذا القول إلى ما ذكرنا كما لا يخفى.

الفرع الثانی: الأوقات المختصّة و المشتركة

اشارة

المشهور اختصاص مقدار أربع ركعات من أوّل الوقت بالإتيان بالظهر و من آخر الوقت بالعصر «۴»، خلافا للصدوق «۵» حيث إنّه يظهر منه اشتراك الظهرين فی دخول وقتهما بمجرّد الزوال، و امتداده إلى الغروب، غاية الأمر لزوم الترتيب بينهما، فلو صلّى العصر بعد الزوال بلا فصل، تبطل من جهة فقدانها للترتيب

(۱) الكافی ۳: ۲۷۴ ح ۶، ثواب الأعمال: ۵۸ ح ۲، التهذيب ۲: ۴۰ ح ۱۲۹، الوسائل ۴: ۱۲۳. أبواب المواقيت ب ۳ ح ۱۵.

(۲) راجع الوسائل ۴: ۱۱۸. أبواب المواقيت ب ۳.

(۳) الوسائل ۴: ۱۲۳. أبواب المواقيت ب ۳ ح ۱۶.

(۴) المبسوط ۱: ۷۲، مسائل الناصريات: ۱۸۹. المسألة ۷۲، السرائر ۱: ۱۹۵، المهذّب ۱: ۷۱، الغنية: ۶۹، شرائع الإسلام ۱: ۵۰، رياض المسائل ۳: ۳۳، مدارك الاحكام ۳: ۳۵، مستند الشيعة ۴: ۲۲، جواهر الكلام ۷: ۷۵، جامع المقاصد ۲: ۲۴.

(۵) الفقيه ۱: ۱۳۹ ح ۶۴۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۸۳

المعتبر فيها، لا من جهة وقوعها فی غير وقتها، و تظهر الثمرة بين القولين فيما إذا صلّى العصر فی وقت الظهر نسيانا، فعلى قول المشهور يجب عليه الإعادة لوقوعها فی غير الوقت، و على قول الصدوق تصحّ و لا تجب عليه الإعادة، لأنّ المفروض وقوعها فی وقتها، و الإخلال بالترتيب لا يضرّ، لأنّه شرط فی حال الذكر فقط.

هذا و الأقوى فی المسألة ما اختاره المشهور.

و لا يخفى أنّ كلام الصدوق لا يأبى عن الحمل على ذلك، فإنّ مجرّد الفتوى على طبق أخبار الاشتراك لا ينافی القول بالاختصاص، أ لا ترى أنّ السيّد المرتضى «۱» رحمه اللّه- مع أنّه أسند إلى الأصحاب ما يدلّ عليه أخبار الاشتراك- ذهب إلى الاختصاص و شرع فی بيانه. و لو سلم التنافی فهو بدوی يرتفع بملاحظة جميع الأخبار، و من هنا يظهر أنّ القائلين بالاختصاص لم يطرحوا أخبار الاشتراك بل أفتوا بمضمونها، و السرّ فی ذلك ما سيجیء من أنّ النظر فيها إنّما هو إلى ردّ المخالفين القائلين بتباين الوقتين، فهی بصدد بيان الاشتراك فی الجملة، و لا منافاة بينها و بين ما يدلّ على اختصاص مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت به. و الأولى نقل أخبار المسألة فنقول: الأخبار الواردة فی هذا الباب على قسمين: قسم منها ظاهر فی الاشتراك و قسم آخر منها يدلّ على الاختصاص.

أمّا القسم الأوّل: فكثيرة: منها: رواية زرارة المتقدّمة فی المسألة الاولى «۲»، و منها: روايتا عبيد بن زرارة المتقدّمتان فی المسألة الأولى «۳» أيضا. و منها: رواية ثالثة لعبيد بن زرارة، و هی ما رواه عن أبی عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد

(۱) المسائل الناصريّات: ۱۸۹.

(۲) الفقيه ۱: ۱۴۰ ح ۶۴۸، الوسائل ۴: ۱۲۵. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱.

(۳) الوسائل ۴: ۱۵۷. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۴ و ص ۱۲۶ ب ۴ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۸۴

دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ هذه قبل هذه» «۱». و منها: رواية الصباح بن سيابة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» «۲». و منها: رواية سفيان بن السمط عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» «۳». و منها: رواية مالك الجهنى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن وقت الظهر؟ فقال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» «۴».

و منها: رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السّلام قال: سمعته يقول: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» «۵».

و منها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السّلام: ذكر بعض أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر و إذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة، إلّا أنّ هذه قبل هذه فى السفر و الحضر، و إنّ وقت المغرب إلى ربع الليل، فكتب عليه السّلام: «كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيّق.»

الحديث «۶». و غير ذلك ممّا هو ظاهر فى الاشتراك.

و أمّا القسم الثانى: فروايتان، إحداهما: رواية داود بن أبى يزيد المتقدّمة «۷» و هى و إن كانت مرسلة بإبهام الواسطة، إلّا أنّ ذلك لا يضرّ بحجّيتها بعد انجبارها بعمل الأصحاب. ثانيتهما: رواية الحلبى المتقدّمة «۸» أيضا.

---

(۱) الكافى ۳: ۲۷۶ ح ۵، التهذيب ۲: ۲۶ ح ۷۳، الوسائل ۴: ۱۳۰. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۲۱.

(۲) التهذيب ۲: ۲۴۳ ح ۹۶۴، الاستبصار ۱: ۲۴۵ ح ۸۷۴، الوسائل ۴: ۱۲۷. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۸.

(۳) التهذيب ۲: ۲۴۴ ح ۹۶۵، الاستبصار ۱: ۲۴۶ ح ۸۷۵، الوسائل ۴: ۱۲۷ أبواب المواقيت ب ۴ ح ۹.

(۴) التهذيب ۲: ۲۴۴ ح ۹۶۷، الاستبصار ۱: ۲۴۶ ح ۸۷۷، الوسائل ۴: ۱۲۸. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱۱.

(۵) التهذيب ۲: ۲۴۴ ح ۹۶۶، الاستبصار ۱: ۲۴۶ ح ۸۷۶، الوسائل ۴: ۱۲۷. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱۰.

(۶) الكافى ۳: ۲۸۱ ح ۱۶، التهذيب ۲: ۲۶۰ ح ۱۰۳۷، الاستبصار ۱: ۲۷۰ ح ۹۷۶، الوسائل ۴: ۱۳۰. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۲۰.

(۷) التهذيب ۲: ۲۵ ح ۷۰، الاستبصار ۱: ۲۶۱ ح ۹۳۶، الوسائل ۴: ۱۲۷. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۷.

(۸) التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۴، الاستبصار ۱: ۲۸۷ ح ۱۰۵۲، الوسائل ۴: ۱۲۹. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱۸.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۸۵

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا مجال للإشكال فى أخبار الاشتراك و الاعتراض عليها من حيث السند، فإنّها مع كثرتها لا يمكن إنكار صدورها، مضافا إلى ذلك إنّك عرفت أنّ القائلين بالاختصاص لم يطرحوا أخبار الاشتراك أيضا.

ثمّ إنّ عبارة السيّد فى هذا المقام تدلّ على صدور أخبار الاشتراك أيضا، قال فى الناصريّات: و الذى نذهب إليه أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف، ثمّ يختصّ أصحابنا بأنّهم يقولون: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر معا، إلّا أنّ الظهر قبل العصر، و تحقيق هذا الموضوع، إنّه إذا زالت فقد دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدّى أربع ركعات فإذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان «۱». انتهى موضع الحاجة.

و صرّح المحقّق أيضا بصدور أخبار الاشتراك عنهم عليهم السّلام حيث قال فى المعتبر ما لفظه: و اعترض بعض المتأخّرين على قول أصحابنا: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين». و زعم أنّ الحذاق و أصحاب البحث ينكرون هذا اللفظ، من حيث أنّ الظهر يختصّ بمقدار أربع ركعات فلا يشترك الوقتان إلّا بعد قدر إيقاع الظهر، لأنّه ما درى أنّه نصّ من الأئمّة عليهم السّلام، أو درى و

أقدم، و قد رواه زرارة و عبيد و الصباح بن سيابة و مالك الجهنى، و يونس من العبد الصالح عن أبى عبد اللّه عليه السّلام و مع تحقّق كلامهم يجب الاعشاء بالتأويل لا الإقدام بالطعن «۲». انتهى موضع الحاجة.

و بالجملة: فالإشكال فى صدور أخبار الاشتراك ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه، فالواجب الجمع بينها و بين ما يدلّ على الاختصاص بالجمع الدلالى. و لكن يمكن أن يقال بأنّ رواية داود بن فرقد أظهر فى الدلالة على الاختصاص من دلالة أخبار

---

(۱) المسائل الناصريّات: ۱۸۹.

(۲) المعتبر ۲: ۳۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۸۶

الاشتراك على الاشتراك المطلق، بل ليس لها فى ذلك إلّا ظهور بدوىّ يرفع اليد عنه بسببها، لأنّ قوله عليه السّلام:- «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعا، إلّا أنّ هذه قبل هذه» إنّما يدلّ على دخول وقت مجموع الصلاتين من حيث المجموع، لا وقت كل واحد منهما، و لو سلم ظهوره فى ذلك فالاستثناء يوجب رفع اليد عن ظهور الصدر، لأنّ الظاهر أنّ المراد بالقبليّة، القبليّة بحسب الوقت، لأنّ الترتيب بين الصلاتين ممّا لم يكن محتاجا إلى البيان، بعد كونه ضروريّا عند المسلمين جميعا، و حينئذ فقوله: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» لم يكن مسبوقا لبيان اعتبار الترتيب، بل المقصود به أنّ وقت صلاة الظهر يدخل قبل دخول وقت صلاة العصر. فتكون هذه الجملة بمنزلة الاستثناء للصدر.

و إن شئت قلت: إنّ رواية ابن فرقد بمنزلة الاستثناء لهذه الروايات، فيصير مفاد المجموع هو اشتراك الصلاتين إذا زالت الشمس و مضى مقدار أربع ركعات، فإنّه يختصّ بالظهر فقط. هذا و لا يمكن أن تجعل أخبار الاشتراك قرينة على توجيه هذه الرواية، لعدم كونها قابلة للتوجيه، بعد صراحتها فى أنّ لكلّ من الصلاتين وقتين، وقت اختصاصى، و وقت يشتركان فيه، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ التفصيل فى الرواية إنّما هو لبيان اعتبار الترتيب بين الصلاتين فى الجملة حتّى لا ينافى اختصاص اعتباره بحال الذكر، فتخصيص أوّل الوقت بالظهر ليس لأجل اختصاصه بها، بل لكون ترتّب العصر عليها مقتضيا للإتيان بها قبل العصر، و لو فى الوقت المشترك، لعدم التمكّن من الإتيان بها قبلها فى أوّل الوقت، و حينئذ فمقصود الرواية ليس بيان الوقت من حيث الاختصاص و عدمه، بل مقصودها انّ اعتبار الترتيب اقتضى وقوع الظهر فى أوّل الوقت قهرا.

هذا و لكن لا يخفى أنّ هذا التوجيه- مضافا إلى كونه بعيدا عن مساق الرواية، و إلى أن اعتبار الترتيب أمر بديهىّ لا يحتاج إلى البيان فتدبّر- لا يجرى فى ذيل

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۸۷

الرواية، إذ لو كان الغرض بيان الترتيب، لكان اللّازم فيمن لم يأت بشيء من الصلاتين إلى أن بقى من مجموع الوقت مقدار أربع ركعات، أن يأتى بالظهر فقط مراعيا للترتيب، فلا وجه لتقديم العصر حينئذ إلّا أن يكون الوقت مختصّا بها، و بالجملة سقوط التكليف بالظهر فى ذلك الفرض و وجوب الإتيان بالعصر فقط ممّا يدلّ قطعا على اختصاص الوقت بها، فالرواية حيث تكون متعرّضة للحكم المذكور فلا بدّ من أن يكون المقصود بها هو بيان الوقت الاختصاصى و غيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ وقت الظهر مباين لوقت العصر عند العامّة، و كذا وقت المغرب و العشاء، فعند بعضهم يكون أوّل الزوال إلى المثل وقتا للظهر، ثمَّ يخرج وقتها و يدخل وقت العصر، و عند بعضهم الآخر، يكون أوّل الزوال إلى المثلين وقتا للظهر، ثمَّ يخرج وقتها و يدخل وقت العصر «۱». نعم حكى عن ربيعة، القول بدخول الوقتين بمجرّد الزوال «۲»، و لكن هذا القول شاذّ عندهم.

و كيف كان فالسيرة المستمرّة فيهم إلى زماننا هذا، هو إتيان العصر بعد مدة طويلة من إتيان الظهر، فكانوا يصلّون الظهر ثمّ يتفرّقون إلى مشاغلهم، إلى أن يصير ظلّ الشاخص مثله أو مثليه، ثمَّ يعودون للإتيان بالعصر، و كان الجمع بين الصلاتين و الإتيان بهما معا

متّصـلا بلا انقطاع أمرا منكرا عندهم، و لذلك تعجّب أبو أمامة من فعل أنس فيما رواه البخارى عنه حيث روى عنه أنّه قال: صـلّينا مع عمر بن عبد العزيز الظهر ثمَّ خرجنا حتّى دخلنا على أنس بن مالك، فوجدناه يصلّى العصر، فقلت: ما هذه الصلاة؟ فقال: العصر و هذه صلاة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله التى

---

(۱) المغنى لابن قدامة ۱: ۴۱۶، المجموع ۳: ۲۱، الشرح الكبير ۱: ۴۶۵، الخلاف ۱: ۲۵۷ مسألة ۴، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۰۲ مسألة ۲۶ و ص ۳۰۶ مسألة ۲۸.

(۲) المغنى ۱: ۴۱۸، الشرح الكبير ۱: ۴۶۹، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۰۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۸۸

كنّا نصلّى معه «۱».

و بالجملـة: فالتباين فى الوقت فى الظهرين و كـذا العشائين كان أمرا مرتكزا فى أذهانهم، بحيث التزموا بعـدم اشتراك الوقت أيضا فى موارد الجمع كما فى السـفر و عند المطر، و أنّ وقت الصـلاة الأولى يصـير مضيقا بسبب الآخر، و الدليل لهم فى ذلك ما روى من أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يفرّق بين الصلاتين «۲». مضافا إلى ذلك رواية جبرئيل المتقدّمة «۳». و لكن لا يخفى أنّ ذلك لا يدلّ على مرامهم و هو وجوب التفريق، فإنّ التزامه صـلّى اللّه عليه و آله بوقت خاصّ للمجىء إلى المسجد لعقد الجماعة، إنّما كان لاطّلاع الناس على وقت مجيئه صـلّى اللّه عليه و آله كما هو شأن أئمّـة الجماعـة أيضا، و هـذا لا ينافى عدم التزامه صـلّى اللّه عليه و آله بوقت خاصّ و لو فى حال كونه مريدا للصلاة منفردا، و يدلّ على ذلك قول أنس فى رواية البخارى المتقدّمة، مع أنّه كان حاجبا له و مطّلعا على خفايـا أمره، و روى نظير هـذه الروايـة مالـك و أحمـد بن حنبـل، من أن النـبىّ صـلّى اللّه عليه و آله جمـع بين الصـلاتين «۴»، و كذلك روى ابن عبّاس أنّه صـلّى اللّه عليه و آله جمع بين الظهر و العصـر، و المغرب و العشاء من غير مطر و لا سـفر «۵»، و فى رواية: من غير خوف و لا سفر «۶». و قـد أجابوا عن هـذه الرواية بأنّ روايات ابن عباس معمول بها إلّا روايته فى مسألة الجمع، فإنّها لا تكون حجّة للاعراض عنها «۷».

---

(۱) صحيح البخارى ۱: ۱۵۶ ح ۵۴۹.

(۲) سنن ابن ماجه ۱: ۲۱۹ ح ۶۶۷، سنن النسائى ۱: ۲۸۳ ح ۴۹۸، سنن الترمذى ۱: ۲۰۳ ح ۱۵۲.

(۳) سنن الترمذى ۱: ۲۰۰ ح ۱۴۹، سنن أبى داود ۱: ۱۰۷ ح ۳۹۳.

(۴) الموطأ: ۹۰ باب الجمع بين الصلاتين ح ۱- ۷، مسائل أحمد بن حنبل: ۷۵.

(۵) علل الشرائع: ۳۲۲، ب ۱۱، ح ۶، الوسائل ۴: ۲۲۱. أبواب المواقيت ب ۳۲ ح ۵. صحيح مسلم ۵: ۱۷۶ ب ۶ ح ۴۹- ۵۰، الموطّأ: ۹۱ ح ۴.

(۶) علل الشرائع: ۳۲۷، ح ۴ و ۵، الوسائل ۴: ۲۲۱. الموطأ: ۹۱، ح ۴، أبواب المواقيت ب ۳۲، ح ۴.

(۷) راجع شرح النووى على صحيح مسلم ۵: ۱۷۸ ح ۷۰۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۸۹

و بالجملـة: فالجمع بين الصـلاتين كان من المنكرات عندهم و حينئذ فلا يبقى الارتياب فى كون أخبار الاشتراك مسوقة لبيان الحكم الـواقعى، و أنّ الحقّ فى خلافهم، فمرادهم عليهم السّـلام أنّه لاـ يجب الانتظار للإتيـان بصـلاة العصـر بعـد الإتيـان بـالظهر كمـا عليه الجمهور، بل يجوز الإتيان بهما معا بعـد الزوال بلا فصل، و ليست هـذه الروايات بصدد بيان اشتراكهما فى كل جزء منه حتّى تنافى ما يدلّ على اختصاص أوّل الوقت بالظهر، و قد عرفت أنّ اعتبار لترتيب الصـلاتين كان أمرا بديهيّا عند المسلمين، حتّى أنّ العامّة القائلين

بتباين الوقتين المستلزم لوقوع الثانية عقيب الاولى قهرا، ذهبوا إلى اعتباره فى موارد جواز الجمع «۱»، و حينئذ فلا يبقى مجال بعد وضوح اعتباره، لتوهّم أن يكون قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» «۲».

دالّا على دخول الوقتين بمجرّد الزوال المستلزم لنفى اعتبار الترتيب، فحيث لا يكون ذلك القول موهما لخلاف المقصود، لأجل ارتكاز اعتبار الترتيب فى أذهانهم، و كان الغرض من مثل ذلك القول، الردّ على المخالفين القائلين بوجوب تأخير العصر بعد الفراغ من الظهر إلى أن يدخل وقتها، كان التعبير بهذا النحو من العبارة أحسن تعبير فى بيان المرام.

فحاصل معنى الروايات أنّه لا يجب بعد الفراغ من الظهر الانتظار مدّة مديدة، و الصبر إلى أن يصير الظلّ مثلى الشاخص مثلا، بل يجوز الجمع بينهما مطلقا لدخول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر فورا، و المصحّح لذلك الكلام هو ملاحظة مجموع العملين باعتبار ترتّب أحدهما على الآخر أمرا واحدا، يدخل أوّل وقته بالزوال أ لا ترى أنّه لو قيل: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر، لا يتوهّم أحد دخول وقت الركعة الأخيرة منها أيضا بالزوال، و لا يتبادر منه إلّا

---

(۱) سنن النسائى ۱: ۳۲۱- ۳۳۰.

(۲) الفقيه ۱: ۱۴۰ ح ۶۴۸، الوسائل ۴: ۱۲۵. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۹۰

مجرّد جواز الشروع فيها بمجرّد تحقّقه، و هكذا المقام فإنّه لا يتبادر من أخبار الاشتراك إلّا مجرّد الإتيان بالصلاتين معا بلا فصل.

إن قلت: ما ذكرت من كون المراد بدخول وقت الصلاتين دخول وقت المجموع من حيث المجموع، إنّما يجرى فى مثل التعبير بقوله: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» «۱» و لا يتمشّى فى مثل قوله: دخل الوقتان كما فى رواية زرارة «۲».

قلت: من الواضح أنّه ليس المراد بدخول الوقتين دخول زمانين فى آن واحد، فإنّه غير معقول، بل النظر فى ذلك إلى تعدّد العمل، فلا فرق بين التعبيرين.

و بالجملة بعد كون اعتبار الترتيب بين الصلاتين أمرا مركوزا فى ذهنهم، فلا يتبادر عندهم من قوله عليه السّلام: «دخل وقت الصلاتين»، إلّا مجرّد جواز الشروع فيهما متعاقبا، من غير دلالة على اختصاص أوّل الزوال بالظهر، أو اشتراكهما فى جميع أجزاء الوقت، بحيث لو وقعت العصر فى أوّل الزوال نسيانا أو غفلة، لوقعت صحيحة فالروايات لا تعرّض لها إلى حيثية الاشتراك، أو الاختصاص حتّى تنافى ما يدلّ على أحدهما، بل مفادها ليس إلّا مجرّد بيان عدم وجوب تأخير العصر، كما هو المتداول بين العامّة فى مقام العمل.

إن قلت: إن ما ذكرت من أنّ معنى الروايات ليس إلّا مجرّد جواز الإتيان بالصلاتين متعاقبا، و هذا لا ينافى أن يكون للظهر وقت مختص به، يوجب الاستهجان بنظر العرف، أ لا ترى أنّه لو قيل: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و كان الجزء الأوّل الذى يمكن إيقاع ركعة منها فيه مختصّا بالركعة الاولى، و الثانى بالثانية، و هكذا يكون مستهجنا عرفا فكذا المقام.

---

(۱) الوسائل ۴: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۸- ۱۱ و ۲۱.

(۲) الوسائل ۴: ۱۲۵ أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۹۱

قلت: الاستهجان العرفى إنّما هو فيما إذا كانت الركعات متّصلة و أمّا فى مثل المقام فلا نسلّم الاستهجان.

هذا و إن أبيت إلّا عن ظهور أخبار الاشتراك فى دخول وقت العصر أيضا بمجرّد الزوال، فنقول: لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بملاحظة رواية ابن فرقد «۱» الصريحة فى الاختصاص، خصوصا بملاحظة ذيلها كما عرفت.

إن قلت: كيف يمكن الذهاب إلى الاختصاص مع أنّه لا يكون للوقت المختص حدّ محدود، لاختلافه بحسب اختلاف المكلّفين من

حيث الخفّة و البطء و حالاتهم من حيث السفر و الحضر.

قلت: لم يـدلّ دليـل على أنّه يجب أن يكون الوقت بحيث لاـ يقبل الزيادة و النقصان، أ لا ترى أنّ مقـدار القـدم و القـدمين و المثل و المثلين يختلف باختلاف الفصول و الأيّام من حيث الطول و القصر، و مع ذلك فقد جعلت حدّا كما عرفت و يأتى.

ثمّ إنّ صـاحب المصـباح قـدّس سرّه ذكر فى المقـام كلامـا، ملخّصه أن المتبادر من قول القائل: إذا زالت الشـمس دخل وقت العمل الكـذائى، إرادة دخول وقته الفعلى الـذى يجوز فيه ذلـك الفعـل، لاـ الوقت الشـأنى الـذى لا يصـحّ إيقاعه فيه إلّا على بعض الفروض النادرة الخارجة عن اختيار المكلّف، كما هو الشأن فى المقام بالنسبة إلى صـلاة العصـر، بناء على مشاركتها مع الظهر من أوّل الوقت، إلّا أنّه يجب رفع اليد عن هذا الظهور هنا، فيدور الأمر بين أن يكون المراد دخول الوقتين معا، غاية الأمر كون المراد بالنسبة إلى العصر الوقت الشأنىّ، و يكون قوله عليه السّلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه»، قرينة عليه، و بين أن يكون المراد دخول الوقتين متعاقبين، و لكنّك

(۱) التهـذيب ۲: ۲۵ ح ۷۰، الاستبصار ۱: ۲۶۱ ح ۹۳۶، الوسائل ۴: ۱۲۷. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۹۲

خبير بـأن جعـل هـذه الفقرة قرينـة لإرادة الوقت الشأنىّ أولى من ارتكاب هـذا التأويل، بل هو المتعيّن، لصـراحة جملـة من الأخبار فى إرادة دخول وقت العصـر أيضا كالظهر بمجرّد الزوال، فيجب أن يكون المراد بها دخول وقتها الصالح للفعل من حيث هو لا بالفعل، و حينئذ فيكون للعصر ثلاثة أوقات: وقت شأنىّ، و وقت فعلىّ، و وقت منجّز.

فالأوّل: عبارة عن الوقت الصالح للإتيان بها بحسب الذات، بحيث لو فرض تحقّق سائر شـرائطها لكان إيقاعها فيه صحيحا، و هو الوقت الذى يدخل بمجرّد الزوال.

و الثانى: عبارة عن الوقت الذى يكون المكلف مأمورا بإيقاعها فيه على سبيل الإطلاق، لا معلّقا بوجود سائر الشرائط التى منها الترتيب، و هو يدخل بمضى مقدار أربع ركعات من أوّل الزوال و لم يأت بالظهر بعد.

و الثـالث: عبارة عن الوقت الـذى يكون بعـد الفراغ عن الإتيان بالظهر، و حينئـذ فقوله عليه السّـلام: «إذا زالت الشـمس دخل الوقتان»، يحمل على الوقت الشأنىّ بالنسـبة إلى العصـر، و رواية داود بن فرقد المتقدّمة، الدّالّة على اختصاص أوّل الوقت بالظهر، و دخول وقت العصـر بعد مضى مقدار أربع ركعات من أوّل الزوال تحمل على الوقت الفعلى، و رواية الفضل «۱» الدالّة على دخول وقت العصر بعد الفراغ عن الظهر على الوقت المنجز.

هذا، و تظهر ثمرة دخول وقت العصر بمجرّد الزوال فى مواضع:

منها: ما لو انتفت شـرطية الترتيب، كما لو غفل عن الإتيان بالظهر. أو اعتقد إتيانها فصلّى العصر أو أتى بالظهر بزعم دخول الوقت، ثمّ صلّى العصر بعدها، ثمّ تبيّن وقوع الظهر قبل وقتها و وقوع العصر أوّل الزوال.

(۱) علل الشرائع: ۲۶۳، عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۰۹ ح ۱، الوسائل ۴: ۱۵۹. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۱۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۹۳

و منها: ما إذا حصـلت براءة الذمّة من الظهر، و لو بمقتضى ظاهر التكليف، كما لو اعتقد دخول الوقت فصلّى الظهر ثمّ دخل الوقت فى آخر صـلاته قبل إكمالها و لو بلحظة، فله أن يأتى بالعصـر مع عدم مضىّ مقدار أربع ركعات، لوقوعها حينئذ فى وقته، و الفرض تحقّق سائر الشـرائط أيضا، و كما لو صـلّى الظهر بزعم دخول الوقت، ثمّ شك بعد الفراغ فى الزوال، فيحكم بصـحّتها لقاعدة الفراغ، و لكنّها لا يثبت دخول الزوال قبلا، فإذا علم به فعلا صحّ إتيان العصر «۱». انتهى ملخّصا.

و لا يخفى أنّه بعد تسـليم ظهور قوله عليه السّـلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» فى الوقت الفعلى و عدم إمكان الحمل على ظاهره

لوجوب تقدیم الظهر علی العصر، و هو یوجب رفع الید عنه، لا وجه لحمله علی الوقت الشأنیّ بالمعنی الذی ذکره، بعد إمکان حمله علی ما ذکرنا فی معناه، من أنّ المراد به جواز الشروع فیهما عند الزوال، بأن یأتی بالظهر ثمَّ العصر من غیر فصل، فی مقابل الجمهور القائلین بوجوب تأخیر العصر بعد الفراغ من الظهر إلی أن یدخل وقتها الذی یکون مباینا لوقت الظهر.

و بالجملة: بعد دوران الأمر بین الوجهین لا- مجال لحمل الروایات علی الوجه الأوّل، خصوصا مع کون الثانی متبادرا من مثل هذا التعبیر کما عرفت. فالأقوی فی المسألة ما اختاره المشهور من الاختصاص، لروایة ابن فرقد الصریحة فیه، و عدم منافاة أخبار الاشتراک معها.

و توهّم أنّه کیف یرفع الید عن الروایات الکثیرة الدالّة علی الاشتراک بروایة واحدة، خصوصا مع کونها مرسلة لأنّ رفع الید عن الإطلاقات الکثیرة یتوقّف علی دلیل قطعی؟

مندفع- مضافا إلی أنّ الروایة الواحدة تکفی لتقیید الإطلاقات و إن کانت کثیرة،

---

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۱۹.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۹۴

و الإرسال فیها منجبر بعمل الأصحاب- بأنّ أخبارنا لا تکون منحصرة فیما أودعت فی الجوامع الأربعة الثانویّة التی تکون بأیدینا، بل کان فی زمن الرضا علیه السّلام و قبله و بعده إلی زمان تصنیف تلک الجوامع، جوامع دائرة بین الأصحاب، و لم تکن جمیع الأخبار المذکورة فیها منقولة فی الجوامع الثانویة، و الدلیل علی ذلک وجود روایات فی بعضها دون بعض الآخر، و بالجملة فلا إشکال فی عدم کون الکتب الأربعة جامعة لجمیع الأخبار المودعة فی الجوامع الأولیة الدائرة بین الأصحاب، کجامع البزنطی، و البرقی، و غیرهما. هذا کلّه بالنسبة إلی الوقت الاختصاصی للظهر.

و أمّا اختصاص آخر الوقت بالعصر، فیدلّ علیه روایتا ابن فرقد و الحلبی المتقدّمتان، و صحیحة منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا طهرت الحائض قبل العصر صلّت الظهر و العصر معا و إن طهرت فی آخر وقت العصر صلّت العصر» «۱». و غیر ذلک ممّا یدلّ علی اختصاص العصر بآخر الوقت، و هذا لا شبهة فیه أصلا، و یمکن حینئذ إثبات الاختصاص بالنسبة إلی الأوّل أیضا بعدم القول بالفصل. و ما حکی عن الصدوق من التفصیل بین أوّل الوقت و آخره بالقول بالاشتراک فی الأول، و بالاختصاص فی الثانی «۲»، لا ینافی ما ذکرنا، لعدم صراحة کلامه فی الاشتراک فإنّه أفتی علی طبق قوله علیه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان». و قد عرفت أن هذا التعبیر لا ینافی القول بالاختصاص.

ثمَّ إنّه بعد الفراغ عن ثبوت أصل الاختصاص، یقع الکلام فی مقداره، و أنّه هل یکون مقدار أربع رکعات مطلقا حتّی بالنسبة إلی المسافر و الخائف، فیجب علیهما الانتظار بعد الفراغ عن الظهر التی صلیاها فی أوّل الوقت بمقدار رکعتین أخریین، حتّی یمضی مقدار أربع رکعات، أو أنّ التعبیر بذلک کما فی روایة ابن فرقد

---

(۱) التهذیب ۱: ۳۹۰ ح ۱۲۰۲، الاستبصار ۱: ۱۴۲ ح ۴۸۷، الوسائل ۲: ۳۶۳. أبواب الحیض ب ۴۹ ح ۶.

(۲) الفقیه ۱: ۱۳۹، ح ۶۴۷.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۹۵

إنّما هو کنایة عن الإتیان بالظهر؟ وجهان، و الحق هو الوجه الثانی الذی مرجعه إلی أنّ الاعتبار بمقدار أداء الظهر بحسب الوظیفة الفعلیة لهذا المکلّف، و لو کان رکعتین أو أقلّ منهما، کما إذا وقعت الظهر ببعض أجزائها فی الوقت، فإنّه یجوز له حینئذ الإتیان بالعصر بعدها، و الدلیل علی ما ذکرنا مضافا إلی أنّ لفظة أربع فی الروایة واردة مورد الغالب، و ظاهرة فیه. و المراد بها هو الإتیان

بالظهر فكنى بها عنه، قوله عليه السّلام: «إنّه ليس بين الظهر و العصر حدّ معروف»، كما فى بعض الروايات «۱» و يؤيّده بل يدلّ عليه أيضا قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين».

بناء على ما ذكرنا فى معناه من أنّ المتبادر منه مجرّد جواز الشروع فى العصر بعد الفراغ من الظهر بلا فصل، فإنّ مقتضاه دخول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر فورا، بلا تفاوت بين كونها تماما أو قصرا، لعدم الفصل بينهما.

و بتقريب آخر، إنّ رواية ابن فرقد الدالّة على الاختصاص و إن كانت من حيث الدلالة عليه أظهر من هذه الروايات، إلّا أنّ ظهور أخبار الاشتراك و دلالتها على جواز الإتيان بالعصر بعد الفراغ من الظهر أقوى و أسدّ من ظهور رواية ابن فرقد، فى كون الأربع لها موضوعية، و إن كانت صلاة الظهر قصرا، و من المعلوم أنّه لا مانع من العمل بما هو الأظهر منهما فى ذلك، و إن كان الآخر أظهر من جهة أخرى، و هى الدلالة على الاختصاص.

و بالجملة: لا يجوز رفع اليد عن ظهور قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس.»

الحديث. فى جواز الشروع فى العصر، بمجرّد الفراغ من الظهر، و إن كان الجمود على ظاهر لفظة الأربع الواردة فى رواية ابن فرقد يقتضى القول بها مطلقا، لكن الذوق السليم يأبى عن ذلك، فلا بدّ من حملها على الغالب كما عرفت. و ممّا ذكرنا

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۵۵ ح ۱۰۱۳، الوسائل ۴: ۱۲۶. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۹۶

يظهر صحّة ما حكى عن المحقّق حيث حكم فيمن شرع فى صلاة الظهر قبل دخول وقتها الذى هو الزوال، بزعم الدخول، ثمَّ انكشف وقوع لحظة منها فى الوقت، بأنّ الوقت الاختصاصى بالنسبة إلى هذا الشخص عبارة عن هذه اللحظة، فيجوز له الشروع فى صلاة العصر بلا فصل «۱»، وجه الصحة ما عرفت من أنّ مقتضى الأخبار جواز الشروع فى العصر بمجرّد الفراغ من الظهر، لدخول وقتها بعد الفراغ منها، و حينئذ فلا وجه للإشكال عليه أصلا كما لا يخفى.

تتمّة فى بيان معنى الاختصاص

الظاهر أنّ معناه هو عدم دخول وقت الشريكة، ما لم يمض المقدار المعيّن، و حينئذ فنسبة صلاة العصر إلى الوقت الذى هو قبل المضىّ، كنسبة صلاة الظهر إلى ما قبل الزوال، فلا يصحّ إتيان العصر ما لم يمض ذلك المقدار، و لا يلزم منه عدم صحّة سائر الصلوات، سواء كانت مستحبّة أو واجبة، كقضاء الفرائض الفائتة فى ذلك الوقت المختص بالظهر، و ليس المراد بالاختصاص عدم صحّة وقوع صلاة العصر فى ذلك الوقت، و لو كانت لليوم السابق مثلا، فما ذكره صاحب الجواهر قدّس سرّه فى رسالة نجاة العباد «۲»، ممّا حاصله أنّ المراد بالاختصاص عدم صحّة الشريكة فيه مطلقا أداء و قضاء، عمدا و سهوا، مع عدم أداء صاحبة الوقت ممّا لا وجه له، إذ ليس لنا فى المقام لفظ الاختصاص، و لم يقع ذلك فى حديث حتّى يفسّر بذلك، لوضوح أنّ مدرك المسألة، إنّما هى رواية ابن فرقد، و مقتضاها ليس إلّا ما ذكرنا.

من أنّ دخول وقت العصر مشروط بمضىّ مقدار معلوم، و أنّ نسبة العصر إلى ذلك المقدار كنسبة الظهر إلى قبل الزوال، و لازم ذلك بطلان العصر لو وقعت بتمامها قبل

---

(۱) المعتبر ۲: ۳۵، شرائع الإسلام ۱: ۵۴.

(۲) نجاة العباد: ۸۱.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۹۷

وقتها. نعم قد عرفت أنّه لو وقعت لحظة منها فى وقتها لكانت صحيحة، و ليس للاختصاص المذكور فى كلمات الأعلام معنى سوى ما ذكرناه، فتدبّر.

لو ظنّ ضيق الوقت فصلّى العصر فانكشف الخلاف

قد عرفت اختصاص العصر بمقدار أدائها من آخر الوقت، و حينئذ فلو ظنّ ضيق الوقت فصلّى العصر، ثمَّ انكشف بعد الفراغ بقاء الوقت بمقدار صلاة أخرى، ففى المسألة وجوه أربعة:

أحدها: وجوب إعادة العصر، لأنّ الوقت الذى صلّى فيه العصر كان مختصّا بالظهر، فإتيانها فيه إتيان فى غير الوقت. و بعبارة أخرى إنّ للظهر وقتين اختصاصيين: أحدهما: مقدار أدائها من أوّل الزوال، و ثانيهما: مقدار أدائها قبل الوقت المختصّ بالعصر متّصلا به، و حينئذ فيتّضح بطلان العصر، لوقوعها فى الوقت المختص بالظهر مضافا إلى عدم مراعاة الترتيب المعتبر فى صحّة صلاة العصر. و حديث «لا تعاد» «۱» و إن كان مقتضاه عدم وجوب الإعادة إلّا من ناحية الخمسة المذكورة فيه، إلّا أنّه من الواضح اختصاصه بصورة السهو و النسيان، و المفروض فى المقام الإخلال به عمدا.

ثانيها: وجوب الإتيان بالظهر أداء لانصراف الأدلّة التى تدلّ على اختصاص آخر الوقت بالعصر إلى صورة عدم الإتيان بها، و أمّا إذا أتى بها قبلا فلا يستفاد منها الاختصاص، و لو سلّم الإطلاق و منع الانصراف نقول: إنّ ظاهر الروايات الدالّة على الاشتراك أقوى من حيث الشمول لهذا الفرض من رواية ابن فرقد و غيرها، و إن كانت هى أقوى منها فى الدلالة على أصل الاختصاص.

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۹۸

ثالثها: وجوب الإتيان بالظهر قضاء، لخروج وقت الظهر حينئذ أخذا بإطلاق الأدلّة التى تدلّ على اختصاص الآخر بالعصر، و منع دعوى الانصراف إلى صورة عدم الإتيان بها، و حينئذ فيجوز الإتيان بالظهر قضاء، بل يجب فورا بناء على المضايقة فى قضاء الفوائت.

رابعها: عدم وجوب إعادة العصر، و عدم جواز الإتيان بالظهر فى ذلك الوقت لا أداء، و لا قضاء، و اختار هذا الوجه صاحب الجواهر «۱» مستندا فى ذلك إلى ما زعم من معنى الاختصاص، من أنّ المراد به عدم جواز الشريكة لا أداء و لا قضاء.

و فى المسألة وجه خامس منقول عن الشهيد «۲»، حيث يقول بتعارض وقتى الصلاتين. هذا و يرد على الوجه الأوّل، أنّ ما ذكره بأنّ للظهر وقتين اختصاصيين، فهو ممّا لم يدلّ عليه دليل، لأنّ العمدة فى هذا الباب هى رواية ابن فرقد، و هى لا تدلّ إلّا على اختصاص مقدار أربع ركعات من أوّل الزوال بالظهر فقط، بل يمكن أن يستفاد منها خلاف ذلك، لأنّ ظاهرها اشتراكهما فى الوقت بعد مضىّ مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت إلى أن يبقى إلى الغروب هذا المقدار، و أمّا ما ذكره من عدم جريان حديث «لا تعاد» فى المقام فممنوع، لأنّه لم يقدم العصر عمدا بل إنّما عمل بظنّه الذى انكشف خلافه، و يأتى ذلك فى محلّه إن شاء اللّه تعالى.

و أمّا الوجه الرابع: ففيه ما عرفت من أنّه ليس لنا فى المقام لفظ الاختصاص، و لم يقع ذلك فى رواية حتّى يفسّر بما ذكر، بل إنّما حدث هذا اللفظ، و شاع فى ألسنة الفقهاء، و ليس مرادهم بذلك إلّا ما تدلّ عليه رواية ابن فرقد، من عدم دخول وقت العصر قبل مضىّ مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت، و خروج وقت الظهر إذا

---

(۱) جواهر الكلام ۷: ۹۳.

(۲) الدروس الشرعية ۱: ۱۳۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۹۹

بقى من آخر الوقت مقدار أربع ركعات، و لازم ذلك أنّه إذا وقعت الظهر قبل الغروب فى ذلك الوقت، وقعت قضاء، كما أنّ العصر لو وقعت بتمامها فى الوقت الاختصاصى للظهر لوقعت قبل الوقت، كوقوع الظهر قبل الزوال، و ليس معنى الاختصاص بطلان صلاة القضاء أيضا فى الوقت المختصّ كما عرفت.

و أمّا الوجه الخامس: فهو يشبه قول العامة، من أن كلّا من الظهر و العصر قد يكون ضيقا للآخر، كما إذا أتى بالظهر بعد المثل، أو بالعصر قبله، و على ذلك حملوا ما ورد من أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله جمع بين الظهرين من غير خوف و لا علّة «۱». و حينئذ فيدور الأمر بين الوجه الثانى و الثالث، فإن ثبت الانصراف فالأقوى هو الثانى، و إن لم يثبت ذلك، بل قلنا إنّ إطلاق الأدلّة شامل لما إذا أتى بالعصر أيضا، فيجوز الإتيان بالظهر قضاء بل يتعيّن بناء على المضايقة، و هذا الوجه لا يخلو من قوّة، لعدم ثبوت الانصراف، و إن كان الأحوط الإتيان بالظهر بقصد ما فى الذمّة من غير نيّة الأداء و لا القضاء فتدبّر.

ثمّ إنّه ظهر من جميع ما ذكرنا أنّه يجب الإتيان بالصلاتين معا إذا بقى إلى الغروب مقدار إتيان خمس ركعات أو أزيد، فإنّ وقت الظهر حينئذ باق و لو بمقدار ركعة، فيشملها عموم قوله من أدرك «۲». هذا و من عبّر فى المسألة بلفظ الاختصاص و فسّره بعدم صحّة الشريكة، ذكر فى وجه صحّة صلاة الظهر فى مفروض المسألة، أنّ المراد بعدم صحّة الشريكة عدم صحّتها، إذا وقعت بتمامها فى الوقت المختص بالأخرى، و أمّا إذا وقعت ببعضها فيه فلا يكون ذلك منافيا للاختصاص، و أمّا نحن فلا نحتاج إلى هذا الكلام بل نقول:

إنّه لو فرض فى المقام وجود لفظ الاختصاص لوجب الأخذ بظاهره، و الحكم

(۱) المعجم الكبير للطبرانى ۱۲: ۶۸ ح ۱۲۵۵۸ و ص ۹۲ ح ۱۲۶۴۴، الموطّأ: ۹۱ ح ۴.

(۲) الذكرى ۲: ۳۵۲، الوسائل ۴: ۲۱۸. أبواب المواقيت ب ۳۰ ح ۴ و ۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۰۰

بطلان الغير، خصوصا بالنسبة إلى العصر فى مفروض المسألة، فإنّها تشمل جميع الوقت المختصّ بالمغرب كما لا يخفى. و ما ذكرناه فى الظهرين يجرى فى العشائين أيضا، فإنّه إذا أدرك من آخر النصف الأوّل من الليل مقدار خمس ركعات، يجب عليه تقديم المغرب، و إن كانت الركعتان منها واقعة فى خارج الوقت، لما عرفت من أنّ معنى الاختصاص ليس إلّا خروج وقتها بذلك، لا عدم صحّتها فى الوقت المختص بالعشاء أصلا كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۰۱

قاعدة «من أدرك»

و حيث انتهى الكلام فى هذا المقام، إلى ذكر قاعدة من أدرك، لا بأس للتعرّض لها سندا و دلالة:

هذه القاعدة ممّا اتّفقت عليه العامّة و الخاصّة، و لم يظهر منهم مخالف إلّا نادرا.

و رواها أصحاب الصّحاح فى جوامعهم، فروى البخارى عن أبى هريرة عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله قال: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، و من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» «۱».

و روى أبو داود فى سننه عن ابن طاوس، عن ابن عباس عن أبى هريرة مثله «۲».

و روى أيضا ابن ماجه القزوينى عن عروة بن الزبير عن عائشة عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله مثله «۳».

و روى أيضا أبو هريرة عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله أنّه قال: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» «۴».

هذه مجموع ما ورد من طرق العامّة، و أنت خبير بأنّه ليس فيها رواية عامّة

(١) صحيح البخارى ١: ١۶٣ ح ۵٧٩.

(٢) سنن أبى داود ١: ١١٢ ح ۴١٢.

(٣) سنن ابن ماجه ١: ٢٢٩ ح ۶٩٩ و ٧٠٠.

(۴) صحيح البخارى ١: ١۶٣ ح ۵٧٩ و ۵٨٠.

نهاية التقرير، ج‌١، ص: ١٠٢

شاملة للصلوات الخمس، عدى الرواية الأخيرة المروية عن أبى هريرة. و لكن يحتمل أن لا- تكون مرتبطة بباب الوقت، بل كان المقصود بها صلاة الجماعة، كما لا يخفى.

و أمّا ما ورد من طرق الإمامية فثلاث روايات:

منها: ما رواه أصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: «من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة» «١».

و منها: رواية عمّار بن موسى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: «فإن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ و قد جازت صلاته» «٢».

و منها: ما رواه أيضا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام و هى مثلها إلّا أنّه زاد فيها «و إن طلعت الشمس قبل أن يصلّى ركعة فليقطع الصّلاة، و لا يصلّى حتّى تطلع الشمس» «٣».

هذا و بقى فى المقام خبر آخر، رواه المحقّق فى المعتبر مرسلا، و هو قوله عليه السّلام:

«من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت» «۴».

و بالجملة: فاشتهار هذه الأخبار يغنى عن البحث فى سندها و الخدشة فيها بإرسال أو ضعف أو غيرهما كما هو دأب المتأخرين، فلا مجال للإشكال فى هذه القاعدة من حيث السند.

و أمّا من حيث الدلالة، فقد يقال: بأنّ الرواية المشتملة على بيان هذه القاعدة غير ناظرة إلى حيثية الأدائية، و أنّ الصلاة التى وقعت ركعة منها فى الوقت هل تكون أداء أو قضاء، بل غايتها الدلالة على صحة الصلاة فى هذه الصورة و عدم وجوب إعادتها. و لكن لا يخفى ضعف هذا القول، فإنّ ظاهر الرواية أنّ من أدرك

(١) التهذيب ٢: ٣٨ و ٢۶٢ ح ١١٩، الاستبصار ١: ٢٧۵ ح ٩٩٩، الوسائل ۴: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٨ ح ١٢٠، الوسائل ۴: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٢۶٢ ح ١٠۴۴، الوسائل ۴: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٣.

(۴) المعتبر ٢: ۴٧.

نهاية التقرير، ج‌١، ص: ١٠٣

ركعة من الوقت فقد أدرك ما يترقّب من الوقت، و هو وقوع صلاته فيه فتكون أداء، فهو كمن أدرك جميع الوقت، فالمراد بقوله عليه السّلام فى رواية عمّار: «جازت صلاته» جوازها كجواز الصلاة التى وقعت بتمامها فى الوقت، هذا.

و قد يقال أيضا: بأنّ الرواية تدلّ على صحّة صلاة خصوص من انكشف له فى الأثناء أو بعدها وقوع ركعة منها فى الوقت، بأن شرع فيها غافلا، أو معتقدا لإدراك الجميع، و لا تدلّ على صحّة الدخول فى الصلاة مع العلم بعدم إدراكه إلّا ركعة منها.

و لا يخفى أنّ مفاد الرواية إنّما هو جعل الوظيفة لمن لم يصلّ إلى أن بقى من الوقت مقدار ركعة، و أنّه يجب الشروع فيها، و لا يجوز

تأخيرها بتوهّم صيرورتها قضاء، و لا دلالة فيها على الاختصاص بما إذا شرع فى الصلاة غافلا، أو معتقدا لإدراك الجميع، بل ظاهرها الإطلاق و الشمول للعامد أيضا. و يؤيّد ذلك إنّه لم يفهم أحد إلّا ما ذكرنا من الإطلاق، و لم يظهر منهم القول باختصاصها بغير العامد كما لا يخفى. و ممّا ذكرنا- من أنّ المستفاد من الرواية كون المدرك ركعة من الوقت إنّما هو كمن يكون مدركا لجميع الوقت، بمعنى أنّ الصلاة التى وقعت ركعة منها فى الوقت إنّما تكون أداء بأجمعها- ظهر فساد ما حكى عن السيّد رحمه اللّه من كون هذه الصلاة قضاء بأجمعها «۱»؛ و كذا ظهر فساد احتمال كونها ملفّقة من الأدائية و القضائية «۲».

و بالجملة: فالظاهر أنّه لا إشكال فى كونها أداء بأجمعها. قال السيد العلّامة الطباطبائى قدّس سرّه فى منظومته:

و هى أداء لا أداء و قضا و لا قضا كما ارتضاه المرتضى «۳»

(۱) الخلاف ۱: ۲۶۸ مسألة ۱۱، جواهر الكلام ۷: ۲۵۸، الحدائق ۶: ۲۷۷، و لم نعثر على المحكىّ عنه لا ـ فى الانتصار و لا فى المسائل الناصريّات و لا فى جمل العلم و العمل.

(۲) كما أشار إليه فى المبسوط ۱: ۷۲.

(۳) الدرّة النجفيّة: ۹۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۰۴

ثمَّ إنّ الظاهر مساعدة العرف لإلغاء الخصوصية من مورد الروايات، و هى صلاة العصر و الغداة، و حينئذ فالحكم عام لجميع الصلوات، و يؤيّده إطلاق الفتاوى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا بقى إلى الغروب مقدار خمس ركعات للحاضر، أو ثلاث ركعات للمسافر، فلا إشكال فى أنه يجب عليه الإتيان بالصلاتين، و كذا إذا بقى إلى انتصاف الليل مقدار خمس ركعات للحاضر، أو أربع ركعات للمسافر، فإنّه يجب عليه أيضا الجمع بين الصلاتين و الإتيان بهما معا بلا إشكال، و لا خلاف بين الأصحاب كما ادّعاه الشيخ رحمه اللّه فى كتاب الخلاف «۱».

و لكن يظهر من بعض الأعاظم من المعاصرين «۲» الاستشكال فى المسألة و يمكن تقرير الإشكال بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يقال: إنّ معنى اختصاص آخر الوقت بالعصر مثلا هو عدم صحّة وقوع شريكتها فيه أصلا، لا أداء و لا قضاء لا كلّا و لا بعضا، و حينئذ فلا مجال للإتيان بصلاة الظهر إلّا إذا بقى إلى الغروب مقدار ثمان ركعات، و حيث أنّ فى مفروض المقام تقع ثلاث ركعات من الظهر فى الوقت المختص بالعصر فلا تصحّ.

الثانى: إنّ مفاد قوله عليه السّلام: من أدرك- ليس توسعة الوقت بحيث كان تأخير الصلاة عمدا، إلى أن بقى من وقت أدائها مقدار ركعة جائزا، لوضوح عدم جواز التأخير عمدا، و وقوعه عصيانا، بل مفاده ليس إلّا مجرّد التنزيل الحكمى بالنسبة إلى الأدائية و وجوب التعجيل، و حينئذ فإطلاق من أدرك بالنسبة إلى الظهر يعارض دليل وجوب التعجيل الثابت بالنسبة إلى العصر، فإن إدراك الظهر بأجمعها يوجب وقوع ثلاث ركعات من العصر خارج الوقت، و بعبارة أخرى

(۱) الخلاف ۱: ۲۷۳ مسألة ۱۴.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۱۶- ۱۸.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۰۵

الأمر دائر بين إدراك كلتى الصلاتين، لكن بحيث يقع مقدار من العصر خارج الوقت، و بين إدراك صلاة العصر تامّة واقعة بأجمعها فى الوقت المختص بها، و حينئذ يقع التزاحم بينهما، و لا مرجّح للأوّل على الثانى أصلا كما لا يخفى.

الثالث: إنّ مورد الروايات هى صلاة الغداة و العصر كما فى روايات العامّة «۱» أو خصوص الغداة كما فى الروايات الواردة من طرق

الإمامية «۲». نعم مرّسلة المعتبر «۳» عامّة شاملة لجميع الصلوات، و لكنّها لم تثبت، و يحتمل قويّا أن تكون مأخوذة من الروايات، غاية الأمر إلغاء الخصوصية فيها. و كيف كان فالتعدى عن مورد الروايات يتوقف على إلغاء الخصوصية، و ذلك إنّما يجوز فيما إذا علم عدم مدخلية الخصوصية فى الحكم المذكور فى القضية و إلّا فلا يجوز التعدى أصلا، فإن المراد بإلغاء الخصوصية المتداول فى الألسن إنّما هو مفهوم الموافقة المذكورة فى علم الأصول، لأنّ الخصوصيات المذكورة فى الكلام ربما يحرز عدم دخالتها فى الحكم، فيتعدى عن المورد إلى غيره و يسمى الحكم المستفاد بالنسبة إلى غير المذكور مفهوم الموافقة، و ربّما لا يحرز ذلك فتحمل القضية على ظاهرها من مدخلية القيد فى ثبوت الحكم، و حينئذ فلا يتعدى عن مورده، بل يثبت لغير المذكور خلاف الحكم الثابت بالنسبة إلى المذكور، و يسمى ذلك الحكم الثابت لغير المذكور مفهوم المخالفة.

و بالجملة: فتسرية الحكم عن خصوص المورد يتوقف على إحراز عدم مدخلية خصوصية فى المورد، و فى المقام يمكن هذه الدعوى بالنسبة إلى صلاة العشاء، و لكن لا يمكن بالنسبة إلى الظهر و المغرب، لأنّ الصبح و العصر و كذا

---

(۱) صحيح البخارى ۱: ۱۶۳ ح ۵۷۹ و ۵۸۰، سنن ابن ماجه ۱: ۲۲۹ ح ۶۹۹ و ۷۰۰.

(۲) الوسائل ۴: ۲۱۷. أبواب المواقيت ب ۳۰ ح ۱ و ۲ و ۳.

(۳) المعتبر ۲: ۴۷، و كذا مرسلة الذكرى المتقدّمة.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۰۶

العشاء لا- تزاحم- بوقوع بعضها خارج الوقت- شيئا من الواجبات، لعدم ثبوت واجب بعدها، و هذا بخلاف الظهر و المغرب، لمزاحمتهما للعصر و العشاء، فلا- يجوز إلغاء الخصوصية بالنسبة إليهما بعد افتراقهما عمّا ورد فى الروايات كما عرفت، فلا يكون الحكم المستفاد من قوله عليه السّلام: «من أدرك» ثابتا بالنسبة إليهما، حتى تصل النوبة إلى ملاحظة مرجحات باب المزاحمة كما لا يخفى.

و الجواب عن الأوّل: إنّه قد مرّ مرارا أنه لم يرد فى آية و لا رواية لفظ الاختصاص حتى نتمسك بإطلاقه، و يكون مقتضاه حينئذ عدم صحة الشريكة مطلقا، لا أداء و لا قضاء، بل غاية ما تدل عليه رواية ابن فرقد المتقدمة «۱»، أنّ مقدار أربع ركعات من أول الزوال مختص بالظهر، و يكون نسبته إلى العصر كنسبة قبل الزوال إلى الظهر، و مقدار أربع ركعات من آخر الوقت مختص بالعصر، و يكون نسبته إلى الظهر كنسبة ما بعد الغروب إلى العصر، و لا دلالة فيها على عدم صحة وقوع الشريكة فيه و لو بعضا كما لا يخفى.

و عن الثانى: إنّ غاية ما تدل عليه الأدلة الأولية، وجوب الإتيان بالصلاة أداء، غاية الأمر أنّه لو لم يكن فى البين قاعدة من أدرك، لكان المستفاد من تلك الأدلة وجوب الإتيان بجميع أجزاء الصلاة فى الوقت، إلّا أنه بعد ثبوت هذه القاعدة يستكشف أن تحقق عنوان الأدائية لا يتقوم بوقوعها بأجمعها فى الوقت، بل يكفى فى اتصاف الصلاة بهذه الصفة مجرّد وقوع ركعة منها فى الوقت، فقوله عليه السّلام:

«من أدرك.» الحديث، يكون حاكما على تلك الأدلة و مفسّرا لها، و حينئذ فمع وقوع ركعة من الصلاة فى الوقت يتحقق امتثال الأمر المتعلق بإيجاد الصلاة أداء، و ليس هنا ما يدل على وجوب التعجيل و المبادرة أصلا، و لو سلّم لكان ذلك بأمر

---

(۱) الوسائل ۴: ۱۲۵. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۰۷

مستقل يكشف عنه الإجماع، و هو منصرف عن هذه الصورة، و على تقدير عدم الانصراف لا دليل على إطلاقه بعد كونه دليلا لبّيا يقتصر فيه على المتيقن.

و بالجملـة: فلم يثبت الإجمـاع فى المقـام لو لم نقل بثبوته على الخلاف، كما ادّعاه فى الخلاف «۱» على ما عرفت، بل هو على تقـدير ثبوته منحصر بصلاة الغداة لو أخّرها عمدا إلى أن بقى من الوقت مقدار ركعة، هذا أوّلا.

و ثانيا: سلّمنا أنّ مقتضـى الأدلة الأولية الآمرة بإتيان الصلاة فى وقتها، وجوب المبادرة و التعجيل، و أنه لا يستفاد من قوله عليه السّلام: «من أدرك» إلّا التنزيل بحسب الأدائيـة و وجوب التعجيل من دون أن يكون ناظرا إلى توسعة الوقت مطلقا، لكن نقول: مقتضـى دليل شرطية الترتيب بالنسبة إلى صـلاة العصـر، و كون الإتيان بصلاة الظهر من الشرائط الوجودية بالنسبة إلى العصر، وجوب الإتيان بالظهر مع الإمكـان ليتحقق هـذا الشـرط، و المفروض فى المقـام إمكـانه بنحو لا يفوت العصـر أيضا، كما يـدلّ عليه روايـة الحلبى المتقـدمة الواردة فيمن نسـى الظهر و العصـر، ثمّ تـذكر عنـد غروب الشـمس حيث قال عليه السّـلام: «إن كان فى وقت لا يخاف فوت إحـداهما فليصلّ الظهر ثمّ ليصلّ العصر، و إن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، و لا يؤخّرها فتفوته فتكون قد فاتتاه جميعا» «۲».

و هـذا الشـخص فى المقام يصـدق عليه أنّه لا يخاف فوت إحـداهما، لأنّ المفروض بمقتضـى قاعدة من أدرك أنّ إدراك ركعة من الوقت كإدراك جميع الوقت فى اتّصاف الصـلاة بكونها أداء فلا وجه حينئذ لتوهّم أن يقال إنّ تقديم الظهر يوجب وقوع بعض أجزاء العصر فى خارج الوقت.

---

(۱) الخلاف ۱: ۲۷۳ مسألة ۱۴.

(۲) التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۴، الاستبصار ۱: ۲۸۷ ح ۱۰۵۲، الوسائل ۴: ۱۲۹. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱۸.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۱۰۸

و عن الثـالث، مـا عرفت من أنّ الظـاهر من الروايات كون إدراك ركعـة من الوقت كافيا فى وقوع الصـلاة أداء بلا فرق بين الصـلوات أصـلا كمـا يساعـد على ذلـك فهم العرف، مضافا إلى فهم علماء الفريقين و افتراق الصـلوات فى جهـة المزاحمـة و عـدمها لا يوجب تخصيص الحكم ببعضها بعد ما عرفت فى الجواب عن الوجه الثانى من عدم المزاحمة بينهما أصلا، فتدبّر.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۱۰۹

علامات زوال الشمس

بقى الكلام فى هذا المقام حول علامات زوال الشمس و ميلها عن دائرة نصف النهار.

فنقول: قد ذكر فى الكتب الخاصة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمّة عليهم السّـلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، لزوال الشـمس علامتان و المـذكور فى النصوص التى وصـلت إلينا هى العلامـة الأولى فقط، و لكن يسـتكشف من ذكر العلامـة الثانيـة أيضا فى تلك الكتب وجود نصّ عليهـا، غايـة الأـمر أنه لم يصـل إلينـا كمـا هو الشـأن فى جميع المسائل المـذكورة فى تلك الكتب، و كيف كان فالعلامة الأولى هى زيادة الظل بعد نقصانه أو وجوده بعد انعدامه، و العلامة الثانية ميل الشـمس إلى جانب الحاجب الأيمن لمن اسـتقبل القبلة «۱».

و لا يخفى أنّ العلامـة الأولى إنّما هى علامـة لجميع البلاد فى جميع أيّام السـنة و لكن الأغلب فيها هى زيادة الظلّ، و أما انعـدامه فهو يتّفق نـادرا فى خصوص بعض البلـاد فى يومين «۲» من أيـام السـنة أو يوم واحـد، باختلاف البلاد، و لـذا لم يقع له ذكر فى الأحاديث أصلا، و أمّا العلامة الثانية فهى تعتبر بالنسبة إلى البلاد التى تكون قبلتها نقطة الجنوب كأطراف العراق الغربية من الموصل و نحوه،

---

(۱) المقنعة: ۹۲- ۹۳، المبسوط ۱: ۷۳، النهاية: ۶۳، الجامع للشرائع: ۵۹- ۶۰، شرائع الإسلام ۱: ۵۱، الدروس ۱: ۱۳۸.

(۲) كما فى مكّة المكرّمة و ما قاربها فى العرض، جواهر الكلام ۷: ۹۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۱۰

و حينئذ فتكون الناصية مقابلة للقبلة، فميل الشمس إلى جانب الحاجب الأيمن يكشف عن تحقّق الزوال، و أمّا البلاد التى تكون قبلتها منحرفة عن نقطة الجنوب إلى جهة المغرب، فميل الشمس إلى جانب الأيمن فيها يكشف عن تحقّق الزوال من قبل بمقدار معتد به. و ليعلم أنّ العلامتين اللّتين ذكرناهما ليس لهما موضوعية، بل المعتبر هو العلم بالزوال من أىّ طريق حصل، و إن لم تصر زيادة الظلّ محسوسة، و حينئذ فلا وجه لما حكاه فى الجواهر عن بعض من احتمال وجوب التأخير حتى تصير زيادة الظلّ محسوسة كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: ابتداء وقت المغرب

فنقول: اتّفقت الأمّة الإسلامية على أنّ أول وقت صلاة المغرب غروب الشمس «۱»، و لا- إشكال و لا- خلاف بينهم فى ذلك و انّما الخلاف و الإشكال فى أنّ الغروب هل يتحقق باستتار القرص عن النظر أو أنّه يعرف بذهاب الحمرة المشرقية؟ فيه قولان، اتفق غير الإمامية من أهل السنة، و الزيدية، و غيرهم على القول الأوّل «۲» و وافقهم على ذلک بعض أصحابنا الإمامية «۳»، و المشهور بينهم هو

---

(۱) الخلاف ۱: ۲۶۱ مسألة ۶، المعتبر ۲: ۴۰، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۰ مسألة ۳۰، المجموع ۳: ۳۴، بداية المجتهد ۱: ۱۴۲- ۱۴۳، أحكام القرآن للجصاص ۲: ۲۷۴، المغنى لابن قدامة ۱: ۳۸۱.

(۲) فتح العزيز ۳: ۲۰ و ۲۱، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۲۴، الشرح الكبير ۱: ۴۷۲، المجموع ۳: ۲۹، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۰ مسألة ۳۰.

(۳) المقنع: ۱۰۶، علل الشرائع: ۳۵۰، الهداية: ۱۲۹، المبسوط ۱: ۷۴، المسائل الناصريّات: ۱۹۳ مسألة ۷۳، الغنية، ۶۹، المراسم: ۶۲، المهذّب ۱: ۶۹، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۲، مدارک الأحكام ۳: ۵۳، نهاية الاحكام ۱: ۳۱۱، بحار الأنوار ۸۰، ۵۱، مفاتيح الشرائع ۱: ۹۴، مستند الشيعة ۴: ۲۵، المسألة الثانية، كشف اللثام ۳: ۳۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۱۱

القول الثانى «۱» و يظهر من المحقق شهرة القولين، غاية الأمر أنّ الثانى أشهر «۲»، و منشأ الخلاف بينهم اختلاف الأخبار الواردة فى هذا الباب.

أمّا الطائفة الاولى من الأخبار التى ظاهرة فى الاعتبار بالاستتار، فكثيرة:

منها: رواية زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيته بعد ذلک و قد صلّيت أعدت الصلاة.» «۳» الحديث.

و منها: رواية جابر عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «إذا غاب القرص أفطر الصائم و دخل وقت الصلاة» «۴».

و منها: مرسلة علىّ بن الحكم عمّن حدّثه، عن أحدهما عليهما السّلام إنّه سئل عن وقت المغرب؟ فقال: «إذا غاب كرسيّها، قلت: و ما كرسيّها؟ قال: قرصها، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره» «۵».

و منها: رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «وقت المغرب حين تغيب الشمس إلى أن تشتبک النجوم» «۶».

و منها: رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يصلّى المغرب حين تغيب الشمس حيث تغيب حاجبها» «۷».

و منها: رواية عمرو بن أبى نصر قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول فى المغرب:

---

(۱) المنتهى ۱: ۲۰۳، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۰، جامع المقاصد ۲: ۱۷، المعتبر ۲: ۵۱، النهاية: ۵۹، الدروس ۱:

۱۳۹، مسالك الأفهام ۱: ۱۳۹، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵، جواهر الكلام ۷: ۱۰۹.

(۲) المعتبر ۲: ۵۱.

(۳) الكافى ۳: ۲۷۹ ح ۵، التهذيب ۴: ۲۷۱ ح ۸۱۸ و ج ۲: ۲۶۱ ح ۱۰۳۹، الاستبصار ۲: ۱۱۵ ح ۳۷۶، الوسائل ۴: ۱۷۸. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۱۷.

(۴) الفقيه ۲: ۸۱ ح ۳۵۸، الوسائل ۴: ۱۷۹. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۰.

(۵) التهذيب ۲: ۲۷ ح ۷۹، الاستبصار ۱: ۲۶۲ ح ۹۴۲، الوسائل ۴: ۱۸۱. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۵.

(۶) التهذيب ۲: ۲۵۷ ح ۱۰۲۳، الاستبصار ۱: ۲۶۳ ح ۹۴۸، الوسائل ۴: ۱۸۲. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۶.

(۷) التهذيب ۲: ۲۵۸ ح ۱۰۲۵، الاستبصار ۱: ۲۶۳ ح ۹۴۶، الوسائل ۴: ۱۸۲. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۱۲

«إذا توارى القرص كان وقت الصلاة، و أفطر» «۱».

و منها: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السّلام: «إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار و وجبت الصلاة، و إذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» «۲».

و منها: رواية داود بن أبى يزيد قال: قال الصادق جعفر بن محمّد عليهما السّلام: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب» «۳».

و منها: رواية عبيد اللّه بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول:

«صحبنى رجل كان يمسى بالمغرب و يغلس بالفجر، و كنت أنا أصلّى المغرب إذا غربت الشمس و أصلّى الفجر إذا استبان الفجر. فقال لى الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فإنّ الشمس تطلع على قوم قبلنا و تغرب عنّا و هى طالعة على مرقد آخرين بعد. قال: فقلت: إنّما علينا أن نصلّى إذا وجبت الشمس عنّا، و إذا طلع الفجر عندنا ليس علينا إلّا ذلك و على أولئك أن يصلّوا إذا غربت الشمس عنهم» «۴».

و منها: رواية عبيد بن زرارة أيضا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف اللّيل، إلّا أنّ هذه قبل هذه» «۵».

و منها: رواية أخرى لعبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول:

«وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها» «۶».

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۷ ح ۷۷، الاستبصار ۱: ۲۶۲ ح ۹۴۰، الوسائل ۴: ۱۸۳. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۳۰.

(۲) الفقيه ۱: ۱۴۲ ح ۶۶۲، الوسائل ۴: ۱۷۹. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۱۹.

(۳) أمالى الصدوق: ۷۴ ح ۱۱، الوسائل ۴: ۱۷۹. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۱.

(۴) أمالى الصدوق: ۷۵ ح ۱۵، الوسائل ۴: ۱۷۹. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۲.

(۵) التهذيب ۲: ۲۷ ح ۷۸، الاستبصار ۱: ۲۶۲ ح ۹۴۱، الوسائل ۴: ۱۸۱. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۴.

(۶) الكافى ۳: ۲۷۹ ح ۷، التهذيب ۲: ۲۸ ح ۸۱، الاستبصار ۱: ۲۶۳ ح ۹۴۴، الوسائل ۴: ۱۷۸. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۱۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۱۳

و منها: رواية ربيع بن سليمان و أبان بن أرقم و غيرهما قالوا: أقبلنا من مكّة حتّى إذا كنّا بوادى الأخضر إذا نحن برجل يصلّى و نحن نظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا فى أنفسنا، فجعل يصلّى و نحن ندعو عليه و نقول: هذا من شباب أهل المدينة، فلمّا آتيناه إذا هو أبو عبد اللّه جعفر بن محمّد عليهما السّلام، فنزلنا فصلّينا معه و قد فاتتنا ركعة، فلمّا قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا له: جعلنا فداك هذه الساعة

تصلّى؟! فقال عليه السّلام: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت «۱». و غير ذلك من الأخبار الظاهرة فى تحقق الغروب بمجرّد استتار القرص عن الأنظار.

و أمّا الطائفة الثانية من الأخبار، الدالّة على المذهب المشهور أو الأشهر بين الإماميّة، فهى أيضا كثيرة.

منها: رواية بريد بن معاوية عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب- يعنى من المشرق- فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها» «۲».

و ذكر هذه الرواية فى الوسائل فى ثلاثة مواضع من باب واحد «۳» و ظاهره كونها ثلاث روايات مع وضوح أنّها ليست إلّا رواية واحدة، ثمّ إنّ الرواية و إن لم يكن فيها ذكر من الصلاة فضلا عن خصوص المغرب إلّا أنّ الظاهر كونها بصدد بيان ما به يتحقّق الغروب الذى يترتّب عليه أحكام كثيرة فى الشرع، كجواز الإفطار عند تحقّقه و جواز الدخول فى صلاة المغرب، و غيرهما من الأحكام المترتبة عليه.

و الظاهر أيضا أنّ المراد بمشرق الأرض و مغربها، هو مجموع الأرض التى تكون بحسب الحسّ متساوية السطح لأرض المصلّى، و حينئذ فيستفاد من الرواية

(۱) أمالى الصدوق: ۷۵ ح ۱۶، الوسائل ۴: ۱۸۰. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۳.

(۲) الكافى ۳: ۲۷۸ ح ۲ و ج ۴: ۱۰۰ ح ۲، التهذيب ۲: ۲۹ ح ۸۴، الاستبصار ۱: ۲۶۵ ح ۹۵۶، الوسائل ۴: ۱۷۲. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۱.

(۳) الوسائل ۴: ۱۷۵، ۱۷۶. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۷ و ۱۱.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۱۱۴

أن الاعتبار إنّما هو بغيبوبة الشمس عن جميع الأرض المتساوية السطح لأرض المصلّى، بحيث لا يراها أحد من ساكنى تلك الأرض، لا بغيبوبتها عن نظر المصلّى فقط.

و منها: ما رواه علىّ بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا ذهبت الحمرة من المشرق، و تدرى كيف ذلك؟ قلت: لا. قال: لأنّ المشرق مطلّ على المغرب هكذا- و رفع يمينه فوق يساره- فإذا غابت هاهنا ذهبت الحمرة من هاهنا» «۱».

و منها: مرسلة ابن أبى عمير عمّن ذكره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة، و تتفقد الحمرة التى ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمّة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص» «۲».

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن بكر بن محمّد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام إنّه سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: «إنّ اللّه يقول فى كتابه لإبراهيم فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّى «۳» فهذا أوّل الوقت، و آخر ذلك غيبوبة الشفق، و أوّل وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعنى نصف الليل» «۴».

و منها: رواية شهاب بن عبد ربّه قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام «يا شهاب! إنّى

(۱) الكافى ۳: ۲۷۸ ح ۱، علل الشرائع: ۳۴۹ ب ۶۰ ح ۱، التهذيب ۲: ۲۹ ح ۸۳، الاستبصار ۱: ۲۶۵ ح ۹۵۹، الوسائل ۴: ۱۷۳. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۳.

(۲) الكافى ۳: ۲۷۹ ح ۴ و ج ۴: ۱۰۰ ح ۱، التهذيب ۴: ۱۸۵ ح ۵۱۶، الوسائل ۴: ۱۷۳. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۴.

(۳) الأنعام: ۷۶.

(۴) الفقيه ۱: ۱۴۱ ح ۶۵۷، التهذيب ۲: ۳۰ ح ۸۸، الاستبصار ۱: ۲۶۴ ح ۹۵۳، الوسائل ۴: ۱۷۴. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۱۵

أحبّ إذا صلّيت المغرب أن أرى فى السماء كوكبا» «۱».

و منها: رواية عمّار الساباطى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إنّما أمرت أبا الخطاب أن يصلّى المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس، فجعل هو الحمرة التى من قبل المغرب، و كان يصلّى حين يغيب الشفق» «۲».

و منها: رواية محمد بن شريح عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن وقت المغرب؟ فقال: «إذا تغيّرت الحمرة فى الأفق، و ذهبت الصفرة، و قبل أن تشتبك النجوم» «۳».

و ليس فى الرواية ما يدلّ على كون المراد بالحمرة هى الحمرة المشرقية، و حينئذ فيحتمل أن يكون المراد بها هى الحمرة المغربية، و عليه فيكون المقصود بيان آخر وقت فضيلة المغرب، و لو سلّم أنّ المتبادر منها هى الحمرة المشرقية فلا شبهة فى أنّ ذيلها يكون بصدد بيان آخر الوقت، و حينئذ فتكون الرواية متعرّضة لبيان وقت المغرب أوّلا و آخرا.

هذا، و المراد بتغيّر الحمرة هل هو تغيّرها إلى السواد، أو إلى الصفرة، أو إلى الضعف؟ وجوه، الأظهر هو الوجه الأوّل.

و منها: رواية عبد اللّه بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السّلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعا، و تستتر عنّا الشمس، و ترتفع فوق الجبل حمرة، و يؤذّن عندنا المؤذّنون، أ فأصلّى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل؟ فكتب إلىّ: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۶۱ ح ۱۰۴۰، الاستبصار ۱: ۲۶۸ ح ۹۷۱، علل الشرائع: ۳۵۰ ب ۶۰ ح ۲، الوسائل ۴: ۱۷۵.

أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۹.

(۲) التهذيب ۲: ۲۵۹ ح ۱۰۳۳، الاستبصار ۱: ۲۶۵ ح ۹۶۰، السرائر ۳: ۶۰۲، الوسائل ۴: ۱۷۵. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۱۰.

(۳) التهذيب ۲: ۲۵۷ ح ۱۰۲۴، الوسائل ۴: ۱۷۶. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۱۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۱۶

الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك» «۱».

و منها: رواية يعقوب بن شعيب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال لى: «مسّوا بالمغرب قليلا فإنّ الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا» «۲».

و غير ذلك من الأخبار الكثيرة التى نقل بعضها صاحب الوسائل فى كتاب الحج فى باب الإفاضة من عرفات فراجع «۳».

إذا عرفت ذلك فنقول: هذه الأخبار كما ترى يتراءى منها التعارض مع الأخبار المتقدّمة الدالّة على أنّ الاعتبار إنّما هو باستتار القرص، و لا بدّ من بيان وجه الجمع بينهما، و على تقدير عدم إمكانه، لا بدّ من بيان أنّ الترجيح مع أيّهما؟

و نقول قبل ذلك أنّ الاحتمالات المتصوّرة الجارية فى أخبار الاستتار أربعة:

أحدها: أن يكون الاعتبار باستتار الشمس و غيبوبتها عن نظرنا، و لو بسبب حاجب، أو مانع كالجبل و نحوه.

ثانيها: أن يكون الاعتبار باستتارها عن أفق المصلّى بحيث لا يكاد يراها أحد من الساكنين فى هذا الأفق، و لو لم يكن فى البين حاجب و لا مانع.

ثالثها: أن يكون الاعتبار باستتارها و وقوعها تحت الأفق الذى يكون المصلّى واقعا فيه، و كذلك عن أفق جميع الأراضى الموافقة لهذه الأرض من حيث الأفق.

رابعها: أن يكون المراد استتارها عن الأفق الحقيقى المنصف للكرة.

و بالجملة: فكلمة الاستتار و الغيبوبة و إن لم تكن مجملة من حيث المفهوم إلّا أنّه يجرى فيها باعتبار المستور عنه هذه الاحتمالات الأربعة، فالروايات من هذه الحيثية تكون مجملة. و لا ريب أنّ التنافى بينها و بين أخبار الحمرة إنّما يتوقّف على

(۱) التهذيب ۲: ۲۵۹ ح ۱۰۳۱، الاستبصار ۱: ۲۶۴ ح ۹۵۲، الوسائل ۴: ۱۷۶. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۱۴.

(۲) التهذيب ۲: ۲۵۸ ح ۱۰۳۰، الاستبصار ۱: ۲۶۴ ح ۹۵۱، الوسائل ۴: ۱۷۶. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۱۳.

(۳) الوسائل ۱۳: ۵۵۷. أبواب إحرام الحج و الوقوف بعرفة ب ۲۲ ح ۲ و ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۱۷

أن يكون المراد منها واحدا من الاحتمالين الأولين، لأنّه لو كان المراد منها واحدا من الاحتمالين الأخيرين، لا يكون بينهما تعارض أصلا كما هو واضح، و حينئذ فيمكن أن يقال بأنّ أخبار الحمرة تكون مبينة بالنسبة إلى أخبار الاستتار، و حاكمة عليها، و مفسّرة للمراد منها، و يشهد بذلك رواية بريد بن معاوية المتقدّمة «۱» بناء على ما استظهرنا منها من كون المراد أنّ الاعتبار إنّما هو بغيبوبة الشمس عن جميع الأراضى المتساوية السطح لأرض المصلّى.

هذا، و إن أبيت عن إمكان الجمع بين الطائفتين و قلت: بأنّ الظاهر من أخبار الاستتار هو الاعتبار باستتار الشمس عن خصوص أرض المصلّى فنقول: لا بدّ من ترجيح أخبار الحمرة و العمل على طبقها، إذ قد عرفت أنّ جميع فرق المسلمين مخالف للإمامية فتوى و عملا فى ذلك، و لم يكن بينهم ذكر من الحمرة أصلا «۲»، كما أنّهم يصلّون بمجرّد استتار القرص، و حينئذ فمع فتوى مشهور الإمامية على طبق تلك الأخبار، و أنّ الاعتبار إنّما هو بذهاب الحمرة لا بالاستتار، لا ينبغى للعاقل الارتياب فى أنّ اختصاصهم بذلك من بين الفرق الإسلامية إنّما هو لاعتقادهم بحجّة اخرى، و هى فتوى أئمّتهم الاثنى عشر صلوات اللّه عليهم أجمعين، حيث إنّهم يجعلونه حجّة مستقلّة مقابلا لجميع الفرق، فمع اشتمال جوامعهم المعدّة لنقل الروايات المأثورة عنهم عليهم السّلام على الأخبار الدالّة على أنّ الاعتبار إنّما هو بالحمرة، يحصل القطع بأنّ هذا المعنى قد ألقى إليهم من ناحية أئمّتهم عليهم السّلام و حينئذ فيجب العمل بها خصوصا مع كثرتها، و طرح الأخبار المخالفة، لأجل صدورها تقية، كما يشهد بذلك لسان بعضها. و من المعلوم أنّ بنائهم على مراعاة التقية خصوصا فى مثل هذه

(۱) الوسائل ۴: ۱۷۲. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۱.

(۲) المجموع ۳: ۲۹، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۲۴، الشرح الكبير ۱: ۴۷۲، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۰، بداية المجتهد ۱: ۱۴۲- ۱۴۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۱۸

المسألة التى كانت ضرورية عند سائر الفرق، و كان اعتقادهم أنّ ذلك مأثورا من النبىّ صلّى اللّه عليه و آله أنّ عمله صلّى اللّه عليه و آله أيضا كذلك.

و دعوى أنّه لو كان عمل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله على وفق ما يقول به الإمامية- كما هو معتقدنا- فكيف يمكن أن يختفى على جميع المسلمين إلى زمان صدور أخبار الحمرة، مدفوعة بأنّ المسلمين فى الصدر الأوّل لم يكونوا متوجّهين إلى خصوصيّات أفعاله صلّى اللّه عليه و آله، و لا مهتمّين بضبطها حتّى لا يشتبه الأمر على من بعدهم، لكونهم حديثى العهد بالإسلام، مضافا إلى أنّهم كانوا قليلين، و الاختلاف بين المسلمين فى الأحكام إنّما حدث بعد وفاة النبىّ صلّى اللّه عليه و آله، و حينئذ توجّه أصحاب النبىّ صلّى اللّه عليه و آله إلى أنّه فات منهم ما فات، و أنّهم لم يستفيدوا من صحبته صلّى اللّه عليه و آله إلّا قليلا.

و بالجملة: لا منافاة بين كون عمل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله على طبق ما يقول به الإمامية، و بين اختفاء ذلك على المسلمين، لعدم

اهتمـامهم بضـبط خصوصـيّات أفعـاله صـلّى اللّه عليه و آله، فلاـ ينبغى الارتيـاب بملاحظـهٔ ما ذكرنا فى أنّ الترجيـح إنّما هو مع أخبار الحمرهٔ. و قد تحصل مما ذكرنا عدم المنافاهٔ بين الطائفتين من الأخبار أوّلا، و لزوم الأخذ بأخبار الحمرهٔ ثانيا.

و اعلم أنّه بعـد اسـتتار القرص عن الأنظـار تكون الحمرهٔ المشـرقيهٔ متّصـلهٔ بالأـفق حسّا، و ترتفع تـدريجا من الأفق و يسوّد الأفق، و إذا انتهى ارتفاعها يصـير لونها ضـعيفا، و يبلغ إلى حـدّ لا ترى العين حمرهٔ أصـلا، و حينئـذ توجـد مقارنـهٔ لزوالها حمرهٔ ضـعيفهٔ فى جانب المغرب فوق الأفق، و تنخفض تـدريجا مع الاشـتداد إلى أن تغيب عن النظر بالكلّيهٔ، و أمّا حركهٔ الحمرهٔ بالتدريج من المشـرق إلى أن تبلغ قمّـهٔ الرأس، و تميل إلى جانب المغرب كـذلك، فليس ممّا يصـدقه الحسّ و الوجـدان، و حينئـذ فيشـكل الأخذ بمرسـلهٔ ابن أبى عمير المتقدّمهٔ «۱»، الظاهرهٔ فى حركتها من

---

(۱) الكافى ۳: ۲۷۹ ح ۴، الوسائل ۴: ۱۷۳. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۴.

نهايهٔ التقرير، ج۱، ص: ۱۱۹

المشـرق إلى المغرب تـدريجا، و يمكن حملهـا على مـا ذكرنـا من كون المراد زوال الحمرهٔ فى ناحيـهٔ المشـرق، و حـدوثها فى ناحيهٔ المغرب، و حينئذ فلا يستفاد منها أمر وراء سائر الروايات.

نعم هنا كلام يجرى فى جميع الروايات، و هو أنّ المراد بغيبوبـهٔ الحمرهٔ، أو زوالها، أو تغيّرها، أو ذهابها على اختلاف التعبيرات الواقعهٔ فى الروايـات، هـل هو ارتفاعهـا عن الحـدّ المتصل بالأفق و انفصالها عنه، فتكون العبرهٔ بمجرّد انفصالها؟ أو أنّ المراد زوالها من ناحيهٔ المشـرق بالكلّيهٔ، بحيث لو نظر الناظر إلى تلك الناحيهٔ لم ير فيها حمرهٔ أصـلا؟ وجهان، الظاهر هو الوجه الثانى، لأنّ المتبادر من تلك التعبيرات، و المنسبق إلى أذهان العرف، إنّما هو هذا الوجه كما لا يخفى.

ثمَّ إنّه ربّمـا يجمـع بين الطـائفتين من الأخبـار المتقدّمـهٔ بوجه آخر، و هو أنّ المراد بزوال الحمرهٔ هو الوجه الأـوّل من هـذين الوجهين الأـخيرين، و هو انفصالهـا عن الأـفق و لو بقـدر أصابع، و إن لم يصل إلى قمّـهٔ الرأس فضـلا عن التجاوز عنها، و من المعلوم أنّ زوال الحمرهٔ بهذا المعنى مقارن لاستتار القرص عن النظر.

و يرد عليه- مضافـا إلى مـا ذكرنا من أنّ المراد بزوال الحمرهٔ هو زوالها بالكليـهٔ، بحيث لا يرى الناظر فى ناحيـهٔ المشـرق حمرهٔ أصـلا، كما يشـهد بـذلك التعبير عنه فى مرسـلهٔ ابن أبى عمير المتقدّمهٔ، بتجاوزها قمّهٔ الرأس- أنّه لو كان المراد من أخبار الحمرهٔ هو ما يدلّ عليه أخبار الاسـتتار- و بعبارهٔ اخرى كان فتوى الأئمّهٔ عليهم السّلام موافقا لسائر الفرق، و لم يكن بينهما مخالفهٔ فى هذه الجههٔ أصلا- لمـا كـان وجه لإلقاء هـذه الكلمـهٔ الموهمـهٔ للخلاف بين شـيعتهم، خصوصا مع كون غرضـهم مراعاهٔ الاتحاد، و عـدم الاختلاف مهما أمكن، كما هو واضح، فهذا الجمع ممّا لا سبيل إليه أصلا.

و قد يجمع أيضا بين الأخبار كما عن بعض الأعاظم «۱» بحمل أخبار الحمرهٔ

---

(۱) كتاب الصلاهٔ لآيهٔ اللّه الحائرى رحمه اللّه: ۱۴.

نهايهٔ التقرير، ج۱، ص: ۱۲۰

على الاستحباب و الفضيلهٔ، و لكن يرد عليه أنّ هذا تصرّف فى ظواهر تلك الأخبار، من غير أن يدلّ عليه دليل.

و الانصـاف أنّه لاـ سبيـل إلى الجمع بغير مـا ذكرنـاه، و مقتضاه أنّ الاعتبار بـذهاب الحمرهٔ و على تقـدير عـدم إمكان الجمع لا مجال للارتياب فى ترجيح أخبار الحمرهٔ، و يؤيّده الشهرهٔ المحقّقهٔ بين الفقهاء على ذلك.

ثمَّ إنّه حكى عن المحقّق الوحيد البهبهانى قدّس سـرّه «۱» انّه اسـتدل على عدم اشتراط ذهاب الحمرهٔ، و أنّ الاعتبار إنّما هو بالاسـتتار بـأنّه لو اعتبرت الحمرهٔ المشـرقيهٔ من حيث دلالتها على تحقّق الغروب، لاعتبرت الحمرهٔ المغربيـهٔ من حيث دلالتها على الطلوع بالنسبهٔ

إلى صلاة الصبح، و حينئذ يلزم أن يكون الإتيان بصلاة الصبح بعد ظهور الحمرة فى ناحية المغرب، و قبل ظهور القرص من ناحية المشرق إتيانا بها فى غير وقتها، مع أنّ المعلوم خلاف ذلك، للاتفاق على وقوعها فى وقتها لو أتى بها فى ذلك الوقت.

و أجاب عنه فى الجواهر «۲» بوجوه أربعة:

الأوّل: انّه قد التزم بذلك بالنسبة إلى الطلوع، بعض الأصحاب كالشهيد الثانى فى المقاصد العلية، و صاحب كشف اللثام «۳»، و يدلّ عليه رواية دعائم الإسلام عن الصادق عليه السّلام: «إنّ آخر الوقت أن يحمر أفق المغرب» «۴»، و كذلك عبارة فقه الرضا عليه السّلام حيث قال: «آخر وقت الفجر أن تبدو الحمرة فى أفق المغرب» «۵».

---

(۱) مفتاح الكرامة ۲: ۲۵، جواهر الكلام ۷: ۱۱۹.

(۲) جواهر الكلام ۷: ۱۱۹ و ۱۲۰.

(۳) المقاصد العلّية: ۱۰۲، كشف اللثام ۳: ۵۱.

(۴) دعائم الإسلام ۱: ۱۳۹، بحار الأنوار ۸۰: ۷۴.

(۵) فقه الرضا عليه السّلام: ۷۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۲۱

الثانى: إمكان الفرق بين الحمرتين خصوصا بعد قوله عليه السّلام- فى بعض الروايات المتقدّمة-: لأنّ المشرق مطلّ على المغرب» «۱»، أى مشرف عليه.

فإنّ ظاهره إشراف المشرق و ارتفاعه بالنسبة إليه. و حينئذ فظهور الحمرة فى جانب المغرب لا يدلّ على طلوع الشمس، بخلاف زوالها فى ناحية المشرق، فإنّه يدلّ على الغروب.

الثالث: إنّ هذا اجتهاد فى مقابل النص، فلعلّ الشارع اعتبر ذلك فى الغروب دون الطلوع، و يؤيّده عدم تعرّض الأصحاب له، و هو ظاهر بل صريح فى عدم اعتباره فيه.

الرابع: إن هذا قياس مع الفارق، إذ وقت المغرب مسبوق بوقت صلاة العصر، و استصحاب بقاء اليوم ما لم يتيقّن بدخول وقت المغرب يقتضى ببقائه ما لم تزل الحمرة، و هذا بخلاف صلاة الفجر، فإنّ استصحاب بقاء وقته يقتضى عدم انقطاعه إلّا بيقين على الخلاف، و هو لا يحصل إلّا بظهور قرص الشمس، و بعبارة أخرى، ذهاب الحمرة المشرقية علامة على تيقّن الغروب الذى هو المعيار فى صحّة صلاة المغرب، و انقطاع استصحاب عدمه، بخلاف الحمرة المغربية، فإنّ أقصاها حصول الشك بذلك، و هو لا ينقض اليقين بالوقت.

و استشكل فى الجواهر «۲» على الوجه الأخير بأنّ هذا الجواب جيد لو لا ظهور النصوص و الفتاوى بخلافه، فإنّ ظاهرها كون زوال الحمرة علامة للغروب نفسه لا لتيقّنه.

هذا، و لكن ذلك مناقشة لفظية و لا يوجب قدحا فى الجواب، لوضوح أنّ المراد ليس جعل ذلك علامة لليقين بل المراد جعله علامة لنفس الغروب، و التعبير

---

(۱) الوسائل ۴: ۱۷۳. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۳.

(۲) جواهر الكلام ۷: ۱۲۰.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۲۲

باليقين كما فى الرياض «۱» من جهة أن تحقق العلامة يوجب حصول اليقين.

و يمكن تقريب هذا الوجه و توضيحه بأن يقال: إنّ الاعتبار فى صلاة المغرب و إن كان بالغروب، و فى آخر وقت صلاة الصبح

بالطلوع، و لكنّه لمّا كان العلم بتحقّقهما غالبا غير ميسر، مضافا إلى كون عدمها موردا للاستصحاب، فلا محالة حكم الشارع فى ناحية صلاة المغرب، بلزوم تأخيرها إلى أن تزول الحمرة المشرقية، تحفّظا لها عن الوقوع فى غير الوقت، من دون دليل و حجّة على دخوله، و حكم فى ناحية صلاة الصبح بجواز الإتيان بها إلى طلوع الشمس، من جهة دلالة الأصل العقلائى، و هو الاستصحاب على بقائه.

و بالجملة: فقد حكم الشارع فى الطرفين على طبق الأصل العقلائى بالحكم الواقعى لا أنّه أمر بالعمل بالاستصحاب، بل لاحظ فى حكمه الواقعى الاستصحاب العقلائى و حكم على طبقه، فتدبّر.

ثمّ انّه يمكن أن يفرّق بين المقامين بوجه آخر، بأن يقال: إنّه بعد ما ثبت فى مقام الإثبات أنّ العبرة فى ناحية المغرب بزوال الحمرة، و فى ناحية صلاة الصبح بطلوع الشمس، يمكن أن يكون الوجه فى ذلك أنّ صلاة المغرب من الصلوات الليلية بمعنى أنّ الاعتبار فى طرف المغرب إنّما هو بدخول الليل، لا بتحقّق الغروب، و التعبير بالغروب كما فى الأخبار إنّما هو لملاحظة ما عليه المسلمون غير الإمامية، و لا يكون ذلك مضرّا بالمطلوب بعد تفسيره بما ينطبق على دخول الليل، و من المعلوم أنّ دخول الليل لا يتحقّق إلّا بغيبوبة الشمس، مع جميع توابعها التى آخرها الحمرة المشرقية.

و هذا بخلاف صلاة الفجر، فإنّها من الصلوات اليومية، و لا يقدح فيها ظهور

---

(۱) رياض المسائل ۳: ۶۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۲۳

الحمرة فى ناحية المغرب بعد إمكان أن يكون الاعتبار بحسب مقام الثبوت بنفس الطلوع، و يؤيّد ما ذكرنا- من كون العبرة فى صلاة المغرب بدخول الليل و أنّها من الصلوات الليلية- بعض الروايات الواردة فى المسألة، كرواية بكر بن محمّد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: «إنّ اللّه تعالى يقول فى كتابه لإبراهيم فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّى «۱» فهذا أوّل الوقت، و آخر ذلك غيبوبة الشفق.» «۲» الحديث. و يشهد لذلك أيضا قوله تعالى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ «۳»، فإنّ وقت الإفطار و صلاة المغرب واحد كما هو ظاهر.

و ممّا ذكرنا يعلم أنّه لو ثبت وجوب تأخير المغرب إلى زوال الحمرة، يترتّب على ذلك امتداد وقت العصر إليه، لعدم الفصل بين وقتيهما و أخبار الغروب مفسّرة للغروب الواقع فى كلام الشارع مطلقا، و لا دلالة لها على خصوص الغروب الذى تصح معه صلاة المغرب، فيستفاد منها أنّ الغروب الذى جعل غاية لصلاة العصر لا يتحقق إلّا بزوال الحمرة.

ثمّ إنّه بعد ما كان أوّل وقت المغرب هو زوال الحمرة، يعلم من ذلك أوّل وقت صلاة العشاء أيضا، فإنّه يدخل بعد مضىّ مقدار أداء المغرب، لدلالة كثير من الأخبار على دخول وقتهما بمجرّد غروب الشمس، غاية الأمر أنّ هذه قبل هذه.

و من تلك الروايات رواية عبيد بن زرارة المتقدمة «۴» المذكورة فى ضمن أخبار الاستتار، و سيجىء الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى.

---

(۱) الانعام: ۷۶.

(۲) الفقيه ۱: ۱۴۱ ح ۶۵۷، التهذيب ۲: ۳۰ ح ۸۸، الاستبصار ۱: ۲۶۴ ح ۹۵۳، الوسائل ۴: ۱۷۴. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۶.

(۳) البقرة: ۱۷۸.

(۴) التهذيب ۲: ۲۷ ح ۷۸، الاستبصار ۱: ۲۶۲ ح ۹۴۱، الوسائل ۴: ۱۸۱. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۲۴

المسألة الرابعة: آخر وقت صلاة المغرب

اشارة

فاعلم أنّه قد وقع الخلاف فيه بين العامّة و الخاصّة. قال الشيخ فى كتاب الخلاف ما حاصله: إنّ أوّل وقت المغرب إذا غابت الشمس و آخره إذا غاب الشفق و هو الحمرة، و به قال أبو حنيفة، و الثورى، و أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو بكر بن المنذر فى اختياره و حكى أبو ثور هذا المذهب من الشافعى «۱» و لم يصحّحه أصحابه و قال الشافعى: إنّ وقت المغرب وقت واحد، و هو إذا غابت الشمس و تطهر و ستر العورة و أذّن و أقام فإنّه يبتدى بالصلاة فى هذا الوقت، فإن أخّر عنه فاته، و قال أصحابه: لا يجىء على مذهبه غير هذا، و به قال الأوزاعى «۲»، و ذهب مالك إلى أنّ وقت المغرب يمتدّ إلى طلوع الفجر الثانى، كما أنّ وقت الظهر ممتدّ إلى الغروب «۳»، و فى أصحابنا من قال بذلك، و منهم من قال: إنّه ممتدّ إلى ربع الليل «۴»، انتهى.

و العجب أنّه قدّس سرّه لم ينقل القول بالامتداد إلى النصف مع كثرة أخباره، و لعلّه لم يجد به قائلا و هو بعيد.

و محصّل أقوالهم باعتبار الاختلاف فى معنى الشفق أيضا يرجع إلى أربعة:

أحدها: القول بامتداده إلى زمان غيبوبة الشفق و هو الحمرة، و هو مذهب من عدى أبى حنيفة من القائلين بالامتداد إلى الشفق.

ثانيها: القول الأوّل و لكن المراد بالشفق هو البياض الغربى.

---

(۱) المجموع ۳: ۲۹۰، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۲۴، الشرح الكبير ۱: ۴۷۲، بداية المجتهد ۱: ۱۴۲- ۱۴۳.

(۲) المجموع ۳: ۲۸- ۳۴، الامّ ۱: ۷۳.

(۳) أحكام القرآن للجصّاص ۲: ۲۷۴، المجموع ۳: ۳۴.

(۴) المقنعة: ۹۵، الفقيه ۱: ۱۴۱، الوسائل الناصريات: ۱۹۳، الخلاف ۱: ۲۶۱ مسألة ۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۲۵

ثالثها: ضيق وقت المغرب.

رابعها: امتداده إلى طلوع الفجر، و ذهب إلى الأخير مالك، و إلى الثالث الشافعى و إلى الثانى أبو حنيفة.

و أمّا الخاصة فما نقل عنهم الشيخ أقوال ثلاثة:

أحدها: ما اختاره نفسه و هو امتداده إلى زمان غيبوبة الشفق بمعنى الحمرة.

ثانيها: القول بالامتداد إلى طلوع الفجر.

ثالثها: القول بالامتداد إلى ربع الليل «۱».

و لكنّه قدّس سرّه لم يكن بصدد استقصاء أقوال الخاصة، فإنّ القول بالامتداد إلى النصف إلّا بمقدار أداء العشاء من الأقوال المشهورة بينهم «۲». هذا و لا يخفى أنّه ليس فينا من يقول بالضيق.

و أمّا الأخبار الواردة من طريق أهل البيت عليهم السّلام فى هذا الباب فعلى طوائف:

طائفة منها تدلّ على اعتبار الضيق. و طائفة أخرى على امتداد وقته إلى زوال الشفق. و طائفة ثالثة على امتداده إلى ربع الليل. و طائفة رابعة على امتداده إلى النصف. و طائفة خامسة على امتداده إلى الفجر الثانى.

أمّا الطائفة الأولى:

فمنها: رواية زيد الشحّام قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن وقت المغرب؟ فقال:

«إنّ جبرئيل أتى النبىّ صلّى اللّه عليه و آله لكلّ صلاة بوقتين غير صلاة المغرب، فإنّ وقتها واحد،

---

(۱) الخلاف ۱: ۲۶۱ مسألة ۶، المبسوط ۱: ۷۴- ۷۵.

(۲) مسائل الناصريات: ۱۹۳، المسائل الميّافارقيات (رسائل المرتضى) ۱: ۲۷۴، الغنية: ۶۹- ۷۰، الكافى فى الفقه: ۱۳۷، السرائر ۱: ۱۹۵، الجامع للشرائع: ۶۰، شرائع الإسلام ۱: ۵۱، المعتبر ۲: ۴۰، و حكاه عن ابن الجنيد أيضا فى تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۱ مسألة ۳۱، نهاية الأحكام ۱: ۳۱۱، الدروس ۱: ۱۳۹، مسالك الأفهام ۱: ۱۳۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۲۶

و أنّ وقتها وجوبها» «۱».

و منها: رواية أديم بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «إنّ جبرئيل أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بالصلوات كلّها، فجعل لكلّ صلاة وقتين إلّا المغرب، فإنّه جعل لها وقتا واحدا» «۲».

و لا يخفى أنّه حيث لا يوجد القائل بالتضييق بين الإماميۀ، فيجب حمل ما يدلّ عليه على شدّة كراهة التأخير، مضافا إلى أنّ الأخبار الآتية- التى تدل على التوسعة إجمالا، و إن اختلفت فى مقدارها- صريحة فى عدم التضييق، فهى مانعة عن الأخذ بظهور ما يدلّ عليه، فلا مجال للأخذ به معها.

و أمّا الطائفة الثانية: فهى كثيرة.

منها: ما رواه حريز عن زرارة و الفضيل قالا: قال أبو جعفر عليه السّلام: «إنّ لكلّ صلاة وقتين غير المغرب، فإنّ وقتها واحد، و وقتها وجوبها، و وقت فوتها سقوط الشفق» «۳».

و منها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السّلام- إلى أن قال:- فكتب: «كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيق، و أنّ آخر وقتها ذهاب الحمرة، و مصيرها إلى البياض فى أفق المغرب» «۴».

و منها: رواية إسماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن وقت المغرب؟ قال: «ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق» «۵».

---

(۱) الكافى ۳: ۲۸۰ ح ۸، التهذيب ۲: ۲۶۰ ح ۱۰۳۶، الاستبصار ۱: ۲۴۵ ح ۸۷۳ و ص ۲۷۰ ح ۹۷۵، الوسائل ۴: ۱۸۷. أبواب المواقيت ب ۱۸ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۲۶۰ ح ۱۰۳۵، الاستبصار ۱: ۲۴۵ ح ۸۷۲، الوسائل ۴: ۱۸۹. أبواب المواقيت ب ۱۸ ح ۱۱.

(۳) الكافى ۳: ۲۸۰ ح ۹، الوسائل ۴: ۱۸۷. أبواب المواقيت ب ۱۸ ح ۲.

(۴) الكافى ۳: ۲۸۱ ح ۱۶، التهذيب ۲: ۲۶۰ ح ۱۰۳۷، الاستبصار ۱: ۲۷۰ ح ۹۷۶، الوسائل ۴: ۱۸۸. أبواب المواقيت ب ۱۸ ح ۴.

(۵) التهذيب ۲: ۲۵۸ ح ۱۰۲۹، الاستبصار ۱: ۲۶۳ ح ۹۵۰، الوسائل ۴: ۱۹۰. أبواب المواقيت ب ۱۸ ح ۱۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۲۷

و منها: رواية بكر بن محمد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «إنّ آخر وقت المغرب غيبوبة الشفق» «۱».

و غير ذلك من الأخبار. هذا، و لا يخفى انّ هذه الأخبار و إن كانت ظاهرة فى أنّ آخر وقت المغرب زوال الشفق، فينقضى وقته بذلك، إلّا أنّه يجب رفع اليد عن هذا الظهور، بالحمل على كونها بصدد بيان الوقت الأوّل، لظهور الأخبار الآتية بل صراحتها فى امتداد وقت المغرب إلى الربع، أو إلى النصف، أو إلى الفجر. و من هنا يظهر أنّه يجب حمل تلك الأخبار على كونها بصدد بيان الوقت الثانى.

نعم يقع النزاع فى أنّ اختلاف الوقتين هل هو بالاختيارية و الاضطرارية، أو بالفضيلة و الإجزاء؟ و قد تقدّم أنّ الحقّ هو الثانى «۲».

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على الربع، فهو ما رواه عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «وقت المغرب فى السفر إلى ربع الليل»

«۳». و رواه فى الوسائل مكرّرا، و فى خبره الآخر قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «وقت المغرب فى السفر إلى ثلث الليل» «۴».

و على أىّ تقدير فيجب الحمل على مراتب الفضيلة، لأنّ ذلك مقتضى الجمع بينه و بين الأخبار الآتية الصريحة فى الامتداد إلى الانتصاف، أو إلى الفجر.

و أمّا الطائفة الرابعة: فكثيرة.

منها: رواية داود بن فرقد المتقدمة الدالة على امتداد وقت المغرب إلى أن يبقى من انتصاف الليل مقدار أربع ركعات «۵».

(۱) الفقيه ۱: ۱۴۱ ح ۶۵۷، الوسائل ۴: ۱۷۴. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۶.

(۲) راجع ص ۷۹.

(۳) الكافى ۳: ۲۸۱ ح ۱۴، الوسائل ۴: ۱۹۴. أبواب المواقيت ب ۱۹ ح ۲.

(۴) الكافى ۳: ۴۳۱ ح ۵، الوسائل ۴: ۱۹۳. أبواب المواقيت ب ۱۹ ح ۱.

(۵) الوسائل ۴: ۱۸۴. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۲۸

و منها: ما رواه القاسم مولى أبى أيوب، عن عبيد بن زرارة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل» «۱».

و منها: مرسلة الكلينى قال: و روى أنّ وقت المغرب فى السفر إلى نصف الليل «۲». و غير ذلك من الأخبار.

و أمّا الطائفة الخامسة: فبعضها تدلّ على الامتداد إلى الفجر مطلقا، كرواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، و لا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس» «۳».

و بعضها واردة فى خصوص النائم، و الساهى كرواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن نام رجل و لم يصلّ صلاة المغرب و العشاء أو نسى، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّيهما، و إن خشى أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصلّ المغرب و يدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها، ثمّ ليصلّها» «۴».

و رواية ابن مسكان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن نام رجل أو نسى أن يصلّى

(۱) التهذيب ۲: ۲۷ ح ۷۸، الاستبصار ۱: ۲۶۲ ح ۹۴۱، الوسائل ۴: ۱۸۱. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۴.

(۲) الكافى ۳: ۲۸۱ ح ۱۳، الوسائل ۴: ۱۸۶. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۱۳.

(۳) الفقيه ۱: ۲۳۲ ح ۱۰۳۰، التهذيب ۲: ۲۵۶ ح ۱۰۱۵، الاستبصار ۱: ۲۶۰ ح ۹۳۳، السرائر ۳: ۶۰۲، الوسائل ۴: ۱۵۹. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۹.

(۴) التهذيب ۲: ۲۷۰ ح ۱۰۷۷، الاستبصار ۱: ۲۸۸ ح ۱۰۵۴، الوسائل ۴: ۲۸۸. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۲۹

المغرب و العشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّيهما، و إن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس». و روى عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام مثله «۱».

و بعض تلك الروايات واردة فى خصوص الحائض، كرواية أبى الصباح الكنانى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب و العشاء و إن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر و العصر» «۲».

و كرواية عبد اللّه بن سنان «عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر و العصر، و إن طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب و العشاء» «۳».

و رواية داود الزجاجى عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا كانت المرأة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلّت الظهر و العصر، و إن طهرت من آخر الليل صلّت المغرب و العشاء الآخرة» «۴».

و رواية عمر بن حنظلة عن الشيخ عليه السّلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب و العشاء، و إن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر و العصر» «۵». فهذه ثمانية أخبار يستفاد منها الامتداد إلى طلوع الفجر، و لأجل كثرتها لا مجال للخدشة فيها من حيث السند، مضافا إلى أنّ بعضها صحيح

---

(۱) الاستبصار ۱: ۲۸۸ ح ۱۰۵۳، التهذيب ۲: ۲۷۰ ح ۱۰۷۶، الوسائل ۴: ۲۸۸. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۴.

(۲) التهذيب ۱: ۳۹۰ ح ۱۲۰۳، الاستبصار ۱: ۱۴۳ ح ۴۸۹، الوسائل ۲: ۳۶۳. أبواب الحيض ب ۴۹ ح ۷.

(۳) التهذيب ۱: ۳۹۰ ح ۱۲۰۴، الاستبصار ۱: ۱۴۳ ح ۴۹۰، الوسائل ۲: ۳۶۴. أبواب الحيض ب ۴۹ ح ۱۰.

(۴) التهذيب ۱: ۳۹۰ ح ۱۲۰۵، الاستبصار ۱: ۱۴۳ ح ۴۹۱، الوسائل ۲: ۳۶۴. أبواب الحيض ب ۴۹ ح ۱۱، و فيه: «عن داود الدجاجى» بالدّال.

(۵) التهذيب ۱: ۳۹۱ ح ۱۲۰۶، الاستبصار ۱: ۱۴۴ ح ۴۹۲، الوسائل ۲: ۳۶۴. أبواب الحيض ب ۴۹ ح ۱۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۳۰

و دلالتها على المقصود أيضا واضحة، فلا مجال للمناقشة فيها.

و أمّا حملها على التقية لا وجه له، بعد ما عرفت من أنّ القائل بالامتداد إلى طلوع الفجر من العامّة إنّما هو مالك «۱» و المشهور بينهم هى المخالفة معه «۲»، فلا وجه لصدور الحكم تقية.

نعم يبقى الاشكال فيها من حيث إعراض المشهور عنها حتّى بالنسبة إلى المضطر، فإن ثبت ذلك يسقطها عن الحجية، و إلّا فاللّازم العمل بها و الأخذ بمقتضاها. و قد يقال بعدم ثبوت الاعراض، لنقل الشيخ- فى كتاب الخلاف فى عبارته المتقدّمة- القول بالامتداد إلى الفجر عن بعض أصحابنا الإمامية، و كذلك فى المبسوط، و مثله المحقّق فى المعتبر و الشرائع «۳»، و اختاره بعض المتأخّرين كصاحبى المدارك و المعالم، و الوافى، و تردّد فيه المحقّق الأردبيلى، و صاحب الكفاية «۴»، و هذا المقدار يكفى فى عدم ثبوت الاعراض.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ۱، ص: ۱۳۰

مضافا إلى أنّه ادّعى الشيخ فى موضع آخر من الخلاف عدم الخلاف فى ذلك، حيث قال: إذا أدرك بمقدار يصلّى فيه خمس ركعات قبل المغرب لزمته الصلاتان بلا خلاف، و إن لحق أقل من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا، و كذلك القول فى المغرب و العشاء الآخرة قبل طلوع الفجر «۵». انتهى.

و ربّما يتوهّم المناقضة بين هذا الكلام الظاهر فى امتداد وقتهما الى الفجر، بلا

(۱) المجموع ۳: ۳۴، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۲۴، الشرح الكبير ۱: ۴۷۲، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۲، مسألة ۳۱، الخلاف ۱: ۲۶۱ مسألة ۶.

(۲) المجموع ۳: ۲۹۰، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۲۴، الشرح الكبير ۱: ۴۷۲، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۱- ۳۱۲ مسألة ۳۱، الخلاف ۱: ۲۶۱ مسألة ۶.

(۳) الخلاف ۱: ۲۶۱ مسألة ۶، المبسوط ۱: ۷۵، المعتبر ۲: ۴۰، شرائع الإسلام ۱: ۵۱.

(۴) مدارك الأحكام ۳: ۵۴، مفاتيح الشرائع ۱: ۸۸، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۸، كفاية الأحكام: ۱۵.

(۵) الخلاف ۱: ۲۷۳ مسألة ۱۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۳۱

خلاف بين المسلمين حتى العامّة، و بين ما تقدّم من كلامه، نظرا إلى أنّ مقتضى ذلك أنّ القائل باشتراك الوقت و امتداده إلى الفجر، إنّما هو مالك، و بعض أصحابنا الإمامية «۱»، و مقتضى هذا الكلام اتّفاق جميع المسلمين على الاشتراك و الامتداد إلى الفجر، و هذان ممّا لا يجتمعان.

و الذى يدفع التوهّم أنّ العامّة- مع قولهم بتباين الوقتين فى الظهر و العصر، و كذا المغرب و العشاء- لا إشكال و لا خلاف بينهم فى جواز الجمع فى الجملة، إلّا أنّ وجه الجمع عندهم يخالف ما هو الوجه عند الإمامية، فالإمامية يقولون بأنّ الجمع بين الصلاتين إنّما هو لبقاء وقت الاولى، و دخول وقت الثانية، فإذا أتى بالظهر و العصر مثلا بعد الزوال بلا فصل، فهو جائز من حيث دخول وقت العصر بمجرّد الفراغ عن الظهر، كما أنّه لو أتى بهما فى آخر الوقت يكون ذلك جائزا من حيث بقاء وقت الظهر بعد.

و من هنا يظهر أنّه لا يختص جواز الجمع بمورد دون مورد، و لا يتوقف على العذر و العلّة كالسفر و المطر، كما روى ابن عباس أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله جمع بين الصلاتين من غير خوف و لا علّة «۲». و قد عرفت أنّ تفريق النبيّ صلّى اللّه عليه و آله بين الظهرين، و كذا بين العشائين غالبا إنّما كان لإدراك الفضيلة، لا لعدم دخول الوقت، كيف! و قد تواترت الروايات عن الأئمّة الهداة عليهم الصلاة و السلام، على اشتراك الظهرين فى الوقت و كذا العشائين.

هذا، و أمّا وجه الجمع عند العامة، فهو لا يكون باعتبار بقاء الوقت و دخوله، فإنّ الجمع فى اصطلاحهم عبارة عن وقوع إحدى الصلاتين فى الوقت المختص

(۱) الخلاف ۱: ۲۶۱ مسألة ۶.

(۲) المعجم الكبير للطبرانى ۱۲: ۶۸ ح ۱۲۵۵۸ و ص ۹۲ ح ۱۲۶۴۴، الموطأ: ۹۱ ح ۴، صحيح مسلم ۵: ۱۷۶، ب ۶، ح ۴۹، ۵۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۳۲

بالأخرى، كأنّ إحدى الصلاتين تضيف الأخرى فى وقتها، و حيث أنّ ذلك يحتاج إلى دليل، و لذا لا يجوز عندهم إلّا فى موارد مخصوصة كالسّفر و المطر و نحوهما «۱» و قد عرفت «۲» أنّهم أخذوا بجميع روايات ابن عباس، إلّا روايته الدالة على جواز الجمع مطلقا.

و حينئذ فيظهر لك الوجه فيما ادّعاه الشيخ رحمه اللّه من عدم الخلاف فى وجوب الإتيان بالمغرب و العشاء الآخرة، إذا أدرك قبل طلوع الفجر مقدار خمس ركعات «۳»، فإنّ ذلك مورد لاتفاق المسلمين، و إن كان الوجه بينهم مختلفا كما عرفت.

و كيف كان فيظهر من الشيخ عدم الاعراض عن أخبار الفجر و لو فى خصوص مواردها و حينئذ فيقع الكلام- بعد عدم إمكان الاعتماد برواية عبيد المتقدّمة «۴» الظاهرة فى الامتداد مطلقا، لضعف سندها- فى أنّه هل يعمل بتلك الأخبار فى خصوص مواردها، أعنى النائم، و الساهى و الحائض، فيكون الوقت بالنسبة إليهم أوسع منه بالنسبة إلى غيرهم، أو أنّه يتعدّى عنها إلى مطلق ذوى الأعذار

بإلغاء الخصوصية، أو يستفاد منها الإطلاق، و لو بالنسبة إلى العامد، غاية الأمر أنّه عاص بالتأخير، للأخبار الكثيرة الدالّة على حرمة التأخير عن انتصاف الليل «۵»؟ وجوه.

و لا يخفى أنّه لا دلالة لما دلّ على ثبوت كفّارة صوم يوم، على من أخّر العشاء

---

(۱) المجموع ۴: ۳۷۰- ۳۷۱، المغنى لابن قدامة ۲: ۱۱۳، الشرح الكبير ۲: ۱۱۶، بداية المجتهد ۱: ۲۴۶- ۲۴۰، الخلاف ۱: ۵۸۸ مسألة ۳۵۱ و ص ۵۹۱ مسألة ۳۵۳، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۶۵ مسألة ۶۶.

(۲) راجع ص ۸۸.

(۳) الخلاف ۱: ۲۷۳ مسألة ۱۴.

(۴) الوسائل ۴: ۱۵۹ أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۹.

(۵) الوسائل ۴: ۱۸۳. أبواب المواقيت ب ۱۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۳۳

عن الانتصاف «۱» على انقضاء الوقت بذلك، لأنّه يحتمل أن تكون الكفارة من جهة حرمة التأخير، لا خروج وقتها بذلك.

و يجرى فى الأخبار الواردة فى خصوص الحائض احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن تكون محمولة على الاستحباب، كما حكى عن الشيخ رحمه اللّه «۲».

ثانيها: أن تحمل على الوجوب، و يكون المراد إتيانها إلى طلوع الفجر قضاء، فتكون هذه الأخبار مخصّصة للأخبار الدالّة على عدم وجوب القضاء على الحائض، إذا طهرت بعد انقضاء الوقت «۳».

ثالثها: الحمل على ظاهرها، و هو وجوب إتيانهما عليها أداء، لامتداد وقتهما إلى الفجر، و لا يخفى أنّ الاحتمال الأوّل خلاف الظاهر، و الأظهر منها هو الاحتمال الأخير، فإنّ المتبادر من هذه الروايات امتداد وقت المغرب و العشاء إلى الفجر، كامتداد الظهرين إلى الغروب.

ثمّ إنّه قد يقال بترجيح الاحتمال الثالث، نظرا إلى أنّ مقتضى الاحتمال الثانى تخصيص العمومات الدالّة على عدم وجوب القضاء على الحائض، إذا طهرت بعد مضىّ الوقت، و مقتضى الاحتمال الثالث خروج مورد الروايات عن تلك العمومات بنحو التخصّص، فيدور الأمر بين التخصيص و التخصّص، و لا ريب أنّ الترجيح مع الثانى، و لكن لا يخفى أنّ ذلك فيما إذا كان مراد المتكلّم مجهولا، فبأصالة العموم النافية للتخصيص يستكشف المراد.

و أمّا فى مثل المقام ممّا إذا كان المراد معلوما- لأنّ المفروض ثبوت الوجوب

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۴۲ ح ۶۵۸، الوسائل ۴: ۲۱۴. أبواب المواقيت ب ۲۹ ح ۳.

(۲) التهذيب ۱: ۳۹۱ ذ ح ۱۲۰۷.

(۳) الكافى ۳: ۱۰۲ ح ۱ و ۲، التهذيب ۱: ۳۸۹ ح ۱۱۹۸ و ۱۱۹۹، الاستبصار ۱: ۱۴۲ ح ۴۸۴ و ۴۸۵، الوسائل ۲: ۳۶۱- ۳۶۲. أبواب الحيض ب ۴۹ ح ۲ و ۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۳۴

بالنسبة إلى الحائض بعد الانتصاف، سواء كان من باب التخصيص أو التخصّص- فلا مجال حينئذ للتمسّك بأصالة العموم كما حقّقناه فى الأصول، فانقدح ممّا ذكرنا أنّ مقتضى هذه الطائفة امتداد وقت المغرب و العشاء إلى طلوع الفجر، و قد عرفت عدم ثبوت الاعراض عنها، فلا بدّ من الجمع بينها و بين الطائفة الرابعة الظاهرة فى الامتداد إلى نصف الليل.

و الاحتمالات فی وجه الجمع ثلاثة:

الأوّل: أن یحمل أخبار الانتصاف علی بیان آخر الوقت للمختار و أخبار الفجر علی بیان آخر الوقت للمضطرّ.

الثانی: أن یحمل أخبار النصف علی بیان آخر وقت الفضیلة، و أخبار الفجر علی بیان آخر وقت الإجزاء، و مرجع هذین الوجهین إلی وجه واحد، و هو کون کلّ من الطائفتین متعرّضة لتحدید أحد الوقتین المجعولین لکلّ صلاة، غایة الأمر أنّ اختلافهما بالاختیار و الاضطرار عند الشیخ و من تبعه «۱»، و بالفضیلة و الاجزاء عند غیرهم «۲»، و هو الأقوی کما عرفت.

هذا کلّه بناء علی إلغاء الخصوصیة من حیث الحیض، و النوم، و النسیان من أخبار الفجر، و استفادة العموم منها، و إلّا وجب العمل بمضمونها فی خصوص موردها.

الثالث: حمل أخبار الفجر علی التقیة، لموافقتها للعامّة إجمالا، و إن اختلفوا من حیث الامتداد إلی الفجر مطلقا، کما ذهب إلیه مالک «۳»، أو الامتداد إلیه فی موارد

---

(۱) المقنعة: ۲۹۴، المبسوط ۱: ۷۲، الخلاف ۱: ۲۷۱ مسألة ۱۳، الکافی فی الفقه: ۱۳۸، المهذّب ۱: ۷۱، الوسیلة: ۸۱.

(۲) المسائل الناصریّات: ۱۹۵، السرائر ۱: ۱۹۶، المعتبر ۲: ۲۶، الجامع للشرائع: ۵۹، المراسم: ۶۲، تذکرة الفقهاء ۲: ۳۰۰ مسألة ۲۳، حکاه عن ابن الجنید فی مختلف الشیعة ۲: ۴.

(۳) المجموع ۳: ۳۴، المغنی لابن قدامة ۱: ۴۲۴، الشرح الکبیر ۱: ۴۷۲، تذکرة الفقهاء ۲: ۳۱۲ مسألة ۳۱.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۱۳۵

الجمع «۱» و حینئذ فلا بدّ من طرح أخبار الفجر، و الأخذ بأخبار الانتصاف، لکونها بصدد بیان الحکم الواقعی، لما عرفت من أنّه لیس من الانتصاف فی کلماتهم أثر أصلا، و هذا الاحتمال هو الذی یستفاد من فتاوی فقهائنا الإمامیة فی متونهم الفقهیة «۲»، مع أنّ مقتضی القاعدة الجمع بین الطائفتین بأحد من الوجهین الأوّلین، لأنّ الجمع الدلالی مقدّم علی الجمع من حیث الجهة.

و حینئذ فطرح أخبار الفجر مشکل، إلّا أن یثبت الاعراض، و قد عرفت عدم ثبوته، و الأحوط حتی بالنسبة إلی موارد أخبار الفجر من الحائض، و النائم، و الساهی، عدم قصد الأداء و لا القضاء بعد انتصاف اللیل، بل قصد الإتیان بما فی الذمّة کما لا یخفی.

المسألة الخامسة: أوّل وقت صلاة العشاء

قال الشیخ فی کتاب الخلاف ما لفظه: الأظهر من مذهب أصحابنا و من روایاتهم أنّ أوّل وقت العشاء الآخرة غیبوبة الشفق الذی هو الحمرة «۳»، و فی أصحابنا من قال: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین «۴».

---

(۱) أحدها: السفر، الامّ ۱: ۷۷، المجموع ۴: ۳۷۰- ۳۷۱، المغنی لابن قدامة ۲: ۱۱۳، الشرح الکبیر ۲: ۱۱۶.

ثانیها: العرفة و المزدلفة، و علّة الجمع السفر کما قال أکثر الجمهور: المجموع ۴: ۳۷۱.

ثالثها: المطر، المجموع ۴: ۳۸۴، المغنی ۲: ۱۱۷، الشرح الکبیر ۱۱۸۲، بدایة المجتهد ۱: ۲۴۶- ۲۴۰.

(۲) مسائل المیافارقیات (رسائل الشریف المرتضی) ۱: ۲۷۴، المبسوط ۱: ۷۵، المراسم: ۶۲، الغنیة: ۷۰، الوسیلة: ۸۳، السرائر ۱: ۱۹۵، الجامع للشرائع: ۶۰، المعتبر ۲: ۴۳، الدروس ۱: ۱۳۹، مفاتیح الشرائع ۱: ۸۷.

(۳) الهدایة: ۱۳۰، المقنعة: ۹۳، الکافی فی الفقه: ۱۳۷، المراسم: ۶۲، مسائل الناصریّات: ۱۹۵.

(۴) المسائل المیافارقیات (رسائل الشریف المرتضی) ۱: ۲۷۴.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۱۳۶

و لا خلاف بين الفقهاء أنّ أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق، و إنّما اختلفوا فى ماهية الشفق، فذهب الشافعى إلى أنّه الحمرة، فإذا غابت بأجمعها فقد دخل وقت العشاء الآخرة، و روى ذلك عن عبد اللّه بن عمر، و عبد اللّه بن مسعود، و أبى هريرة، و عبادة بن الصّامت، و شدّاد بن أوس، و به قال مالك، و الثورى، و محمّد «۱»، و قال قوم: الشفق هو البياض، لا تجوز الصلاة إلّا بعد غيبوبته، ذهب إليه الأوزاعى، و أبو حنيفة، و زفر، و روى ذلك عن عمر بن عبد العزيز، و هو اختيار المزنى «۲».

و ذهب أحمد إلى أنّ وقتها فى البلدان و الأبنية غيبوبة البياض، و فى الصحارى و الفضاء غيبوبة الحمرة، فإنّ البنيان يستر، فاحتيط بتأخير الصلاة إلى غيبوبة البياض، ليتحقّق معه غيبوبة الحمرة. و فى الصحراء لا- حائل يمنع من ذلك، فلم يعتبر ذلك، لا أنّه جعل الوقت مختلفا فى الصحارى و البنيان «۳».

دليلنا: إنّ ما اعتبرناه من ذلك لا خلاف بين الطائفة المحقّة أنّه من الوقت، و ليس هاهنا إجماع على أنّ ما قبله وقت، فوجب الاحتياط لئلّا يصلّى قبل دخول الوقت، و قد تكلّمنا فى الأخبار المختلفة فى هذا المعنى فى الكتابين المقدّم ذكرهما «۴»، انتهى.

و يستفاد من ذلك تسالم المسلمين إجمالا- على كون ما بين ذهاب الشفق بمعنى البياض، و ثلث الليل وقتا للعشاء، و إنّما وقع الاختلاف بينهم فى وقتها أوّلا و آخرا، هذا. و قد نقل قدّس سرّه أقوالا ثلاثة:

(۱) سنن البيهقى ۱: ۳۷۳، أحكام القرآن للجصّاص ۲: ۲۷۴، المجموع ۳: ۴۲.

(۲) المجموع ۳: ۴۳، مغنى المحتاج ۱: ۱۲۳، أحكام القرآن للجصّاص ۲: ۲۷۴.

(۳) مسائل أحمد بن حنبل: ۲۷.

(۴) الخلاف ۲: ۲۶۲. مسألة ۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۳۷

الأوّل: إنّ وقتها هو غيبوبة الشفق بمعنى الحمرة.

الثانى: دخول وقتها بغيبوبة الشمس، و هذا إنّما هو مع قطع النظر من حيث الاشتراك و الاختصاص.

الثالث: دخول وقتها بغيبوبة الشفق بمعنى البياض، و لا يخفى أنّ العامّة باعتبار إعراضهم عن أحد الثقلين «۱» اللذين تركهما النبيّ صلّى اللّه عليه و آله- و هو قول العترة الطاهرة سلام اللّه عليهم أجمعين- لم يكن لهم مستند فيما ذهبوا إليه فى المقام إلّا العمل المستمرّ من النبيّ صلّى اللّه عليه و آله حيث إنّه كان يفرّق بين العشائين، و يصلّى صلاة العشاء بعد زوال الشفق «۲»، و كذلك خبر جبرئيل المروىّ فى كتب الفريقين «۳» بأدنى اختلاف، و حملوا جمع النبيّ صلّى اللّه عليه و آله بين العشائين على اختصاص ذلك بموارد خاصّة من السّفر و المطر و نحوهما، إذ قد عرفت أنّ المراد بالجمع عندهم هو الإتيان بإحدى الصلاتين فى الوقت المختص بالأخرى، أعمّ ممّا إذا لم يدخل وقتها، أو دخل و خرج، و حيث أنّ جوازه يكون على خلاف القاعدة، فلا بدّ أن يقتصر على ما إذا دلّ الدليل على الجواز فى موارد الضرورة.

و أمّا ما رواه ابن عباس من أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله جمع بين الصلاتين من غير خوف و لا علّة «۴»، فهو مردود و مطروح عندهم. هذا، و لا يخفى أنّ استمرار على النبيّ صلّى اللّه عليه و آله على ذلك لا يدلّ على ما ذكروه، لما عرفت من أنّ تفريق النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و الإتيان بالثانية فى وقت واحد معيّن، إنّما هو لمراعاة الأفضلية، و كذا مراعاة المأمومين ليجتمعوا فى وقت واحد، و يدركوا فضيلة

(۱) المراجعات ۲۷: المراجعة ۸. و فى ذيله ذكر صور الحديث و موارد ذكره فى كتب العامة.

(۲) سنن ابن ماجه ۱: ۲۱۹ ح ۶۶۷، سنن النسائى ۱: ۲۸۳ ح ۴۹۸، سنن الترمذى ۱: ۲۰۳ ح ۱۵۲.

(۳) التهذيب ۲: ۲۵۲- ۲۵۳ ح ۱۰۰۱- ۱۰۰۴، الاستبصار ۱: ۲۵۷- ۲۵۸ ح ۹۲۲- ۹۲۵، الوسائل ۴: ۱۵۷- ۱۵۸. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۵- ۸، سنن الترمذى ۱: ۲۰۰ ح ۱۴۹، سنن أبى داود ۱: ۱۰۷ ح ۳۹۳.

(۴) المعجم الكبير للطبرانى ۱۲: ۶۸ ح ۱۲۵۵۸ و ص ۹۲ ح ۱۲۶۴۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۳۸

الجماعة، فلم يكن حاله إلّا كحال أئمّة الجماعة فى هذه الأزمنة، فلا يدلّ فعله صلّى اللّه عليه و آله على عدم دخول الوقت قبل ذلك، و عدم جواز الإتيان بالصلاة فى غيره. و أمّا خبر جبرئيل فقد عرفت ما يتعلّق به سابقا، فليس لهم دليل على ذلك مضافا إلى وجوده على خلافهم، و هى رواية ابن عباس، إذ لا وجه لطرحها بعد كونها واجدة لشرائط الحجية.

و أمّا الإمامية القائلون بحجّية اخرى، و هى قول الأئمّة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين، فالمسألة أيضا محل خلاف بينهم، فذهب إلى القول الثانى جمع كثير منهم السيد المرتضى، و ابن الجنيد، و أبو الصلاح، و ابن البرّاج، و ابن زهرة، و ابن إدريس «۱»، و قد صار هذا القول من زمان العلّامة إلى هذه الأزمنة امرأ مسلّما مقطوعا به.

و ذهب الشيخ إلى القول الأوّل فى أكثر كتبه، كالمبسوط و الخلاف و النهاية و غيرها، و المفيد رحمه اللّه، فى المقنعة، و سلّار فى المراسم، و الصدوق فى الهداية «۲».

و اما القول الثالث، فيختص ببعض العامة كأبى حنيفة و جماعة «۳»، و منشأ الاختلاف بينهم- أى الإمامية- هو اختلاف الأخبار الواردة فى هذا الباب، فبعضها ظاهر فى القول الأول، و بعضها يدلّ على القول الثانى.

أمّا ما يدل على جواز الإتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق فكثيرة.

منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب و العشاء الآخرة» «۴».

---

(۱) المسائل الميافارقيات (رسائل المرتضى) ۱: ۲۷۴، الكافى فى الفقه: ۱۳۷، الغنية: ۶۹، المهذّب ۱: ۶۹، الوسيلة: ۸۳، المعتبر ۲: ۴۲، و نقله فيه ابن الجنيد أيضا، السرائر ۱: ۱۹۵، مختلف الشيعة ۲: ۲۴.

(۲) المبسوط ۱: ۷۵، الخلاف ۱: ۲۶۲، النهاية: ۵۹، التهذيب ۲: ۳۳، المقنعة: ۹۳، المراسم: ۶۲، الهداية: ۱۳۰.

(۳) المجموع ۳: ۴۳، مغنى المحتاج ۱: ۱۲۳، أحكام القرآن للجصّاص ۲: ۲۷۴، الخلاف ۱: ۲۶۲ مسألة ۷.

(۴) الفقيه ۱: ۱۴۰ ح ۶۴۸، التهذيب ۲: ۱۹ ح ۵۴، الوسائل ۴: ۱۲۵. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۳۹

و منها: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السّلام: «إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار و وجبت الصّلاة، و إذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة» «۱».

و منها: مرسلة داود بن فرقد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، و إذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقى وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» «۲».

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ هذه قبل هذه» «۳».

و منها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السّلام: ذكر أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر، و إذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة، إلّا أنّ هذه قبل هذه فى السفر و الحضر، و أنّ وقت المغرب إلى ربع الليل. فكتب: «كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيّق.» «۴» الحديث.

و منها: رواية زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «صلّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بالناس المغرب و العشاء الآخرة قبل الشفق من غير علّة فى جماعة، و إنّما فعل ذلك ليتّسع الوقت على أمّته» «۵».

و منها: رواية زرارة أيضا قال: سألت أبا جعفر و أبا عبد اللّه عليهما السّلام عن الرجل

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۴۲ ح ۶۶۲، الوسائل ۴: ۱۷۹. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۱۹.

(۲) التهذيب ۲: ۲۸ ح ۸۲، الاستبصار ۱: ۲۶۳ ح ۹۴۵، الوسائل ۴: ۱۸۴. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۴.

(۳) الكافى ۳: ۲۸۱ ح ۱۲، التهذيب ۲: ۲۷ ح ۷۸، الوسائل ۴: ۱۸۶. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۱۱.

(۴) الكافى ۳: ۲۸۱ ح ۱۶، التهذيب ۲: ۲۶۰ ح ۱۰۳۷، الوسائل ۴: ۱۸۶. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۱۴.

(۵) التهذيب ۲: ۲۶۳ ح ۱۰۴۶، الاستبصار ۱: ۲۷۱ ح ۹۸۱، الوسائل ۴: ۲۰۲. أبواب المواقيت ب ۲۲ ح ۲.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۱۴۰

يصلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقالا: «لا بأس به» «۱».

و منها: رواية عبيد اللّه و عمران ابنى علىّ الحلبيين قالا: كنّا نختصم فى الطريق فى الصلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق، و كان منّا من يضيق بذلك صدره، فدخلنا على أبى عبد اللّه عليه السّلام فسألناه عن صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق؟ فقال: «لا بأس بذلك» قلنا: و أىّ شىء الشفق؟ فقال: «الحمرة» «۲».

و منها: رواية إسحاق البطيخى قال: رأيت أبا عبد اللّه عليه السّلام صلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق ثمّ ارتحل «۳».

و منها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام: يجمع بين المغرب و العشاء فى الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علّة؟ قال: «لا بأس» «۴».

و منها: رواية أبى عبيدة قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إذا كانت ليلة مظلمة و ريح و مطر صلّى المغرب ثمّ مكث قدر ما يتنفّل الناس، ثمّ أقام مؤذّنه ثمّ صلّى العشاء الآخرة ثمّ انصرفوا» «۵».

و منها: رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: «لا بأس بأن تعجّل العشاء الآخرة فى السفر قبل أن يغيب الشفق» «۶».

و منها: رواية عبيد اللّه الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا بأس أن تؤخّر

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۴ ح ۴: الوسائل ۴: ۲۰۳. أبواب المواقيت ب ۲۲ ح ۵.

(۲) التهذيب ۲: ۳۴ ح ۱۰۵، الوسائل ۴: ۲۰۳. أبواب المواقيت ب ۲۲، ح ۶.

(۳) التهذيب ۲: ۳۴ ح ۱۰۶، الوسائل ۴: ۲۰۴. أبواب المواقيت ب ۲۲ ح ۷.

(۴) التهذيب ۲: ۲۶۳ ح ۱۰۴۷، و فيه: «تغيب الشمس»، الاستبصار ۱: ۲۷۲ ح ۹۸۲، الوسائل ۴: ۲۰۴. أبواب المواقيت ب ۲۲ ح ۸.

(۵) التهذيب ۲: ۳۵ ح ۱۰۹، الاستبصار ۱: ۲۷۲ ح ۹۸۵، الوسائل ۴: ۲۰۳. أبواب المواقيت ب ۲۲ ح ۳.

(۶) الكافى ۳: ۴۳۱ ح ۳، التهذيب ۲: ۳۵ ح ۱۰۷، الاستبصار ۱: ۲۷۲ ح ۹۸۳، الوسائل ۴: ۲۰۳. أبواب المواقيت ب ۲۲ ح ۴.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۱۴۱

المغرب فى السفر حتّى يغيب الشفق، و لا بأس بأن تعجّل العتمة فى السفر قبل أن يغيب الشفق» «۱».

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قوله تعالى أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۲» قال: «إنّ اللّه افترض أربع صلوات، أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها: صلاتان أوّل وقتهما من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلّا أنّ هذه قبل هذه، و منها: صلاتان أوّل وقتهما من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلّا أنّ هذه قبل هذه» «۳».

و منها: رواية جميل بن دراج قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ما تقول فى الرجل يصلّى المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: «لعلّة، لا بأس». قلت: فالرجل يصلّى العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق؟ فقال: «لعلّة، لا بأس» «۴». و حينئذ فتصير الرواية من الأخبار المقيدة، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على جواز الجمع، و الإتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق، إمّا مطلقا، أو فى خصوص السفر و نحوه.

و بإزاء هذه الأخبار روايات اخرى ظاهرة فى عدم دخول وقتها قبل ذهاب الشفق:

فمنها: رواية عمران بن على الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام متى تجب العتمة؟

قال: «إذا غاب الشفق، و الشفق الحمرة، فقال عبيد اللّه: أصلحك اللّه إنّه يبقى بعد ذهاب الحمرة ضوء شديد معترض، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: إنّ الشفق إنّما هو الحمرة و ليس الضوء من الشفق» «۵».

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۵ ح ۱۸۰، الاستبصار ۱: ۲۷۲ ح ۹۸۴، الوسائل ۴: ۲۰۲. أبواب المواقيت ب ۲۲ ح ۱.

(۲) الاسراء: ۷۸.

(۳) التهذيب ۲: ۲۵ ح ۷۲، الاستبصار ۱: ۲۶۱ ح ۹۳۸، الوسائل ۴: ۱۵۷. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۴.

(۴) التهذيب ۲: ۳۳ ح ۱۰۱، الاستبصار ۱: ۲۶۸ ح ۹۶۹، الوسائل ۴: ۱۹۶. أبواب المواقيت ب ۱۹ ح ۱۳.

(۵) الكافى ۳: ۲۸۰ ح ۱۱، التهذيب ۲: ۳۴ ح ۱۰۳، الاستبصار ۱: ۲۷۰ ح ۹۷۷، الوسائل ۴: ۲۰۴. أبواب المواقيت ب ۲۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۴۲

و منها: ما رواه عبد اللّه بن جعفر فى قرب الاسناد عن أحمد بن إسحاق، عن بكر بن محمد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن وقت صلاة المغرب؟ فقال: «إذا غاب القرص. ثمّ سألته عن وقت العشاء الآخرة؟ فقال: إذا غاب الشفق، قال: و آية الشفق الحمرة. ثمّ قال بيده هكذا» «۱».

و منها: ما ورد فى حديث بكر بن محمد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «و أوّل وقت العشاء ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعنى نصف الليل» «۲».

و اللّازم الجمع بين هاتين الطائفتين، و هو يحصل بأحد الوجوه الثلاثة:

أحدها: أن تحمل هذه الطائفة على بيان وقت الفضيلة، و الطائفة الأولى على بيان وقت الإجزاء، و قد عرفت أنّ لكلّ صلاة وقتين، وقت فضيلة و وقت إجزاء.

ثانيها: أن تحمل الطائفة الأولى على بيان الوقت للمضطرّ، و الثانية على بيانه للمختار.

ثالثها: أن تحمل هذه الطائفة على التقية، لاتفاق العامة على عدم جواز الإتيان بالعشاء قبل زوال الشفق «۳».

هذا، و يبعد الوجهين الأوّلين الروايات الدالة على أنّ لكل صلاة وقتين «۴» سواء كان المراد بهما الاختيارى و الاضطرارى، أو الفضيلة و الإجزاء لأن مقتضاها أنّ هذا شأن جميع الصلوات، بلا فرق بينها، مع أنّ لازم هذين الوجهين كون العشاء له أوقات ثلاثة كما لا يخفى.

و حينئذ فيقوى فى النظر الوجه الثالث، و يؤيده ما رواه الفريقان عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله

---

(۱) قرب الإسناد: ۴۷ ح ۱۱۱، الوسائل ۴: ۲۰۵. أبواب المواقيت ب ۲۳ ح ۳.

(۲) الفقيه ۱: ۱۴۱ ح ۶۵۷، الوسائل ۴: ۱۷۴. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۶.

(۳) المجموع ۳: ۴۲، مغنى المحتاج ۱: ۱۲۲، سنن البيهقى ۱: ۳۷۳، الخلاف ۱: ۲۶۲ مسألة ۷.

(۴) الكافى ۳: ۲۷۴ ح ۳ و ۴، التهذيب ۲: ۳۹- ۴۰ ح ۱۲۴، ۱۲۵، الاستبصار ۱: ۲۴۴ ح ۸۷۰، ۸۷۱، الوسائل ۴:

۱۲۱، ۱۲۲. أبواب المواقيت ب ۳ ح ۱۱ و ۱۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۴۳

أنّه قال: «لو لا- أنّ أشقّ على أمّتى لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل أو نصفه» «۱». على الاختلاف، فإنّ المستفاد من ذلك أنّ الإتيان بالعشاء فى آخر وقته أفضل، فلا يجوز جعل زوال الحمرة وقت الفضيلة، فتدبّر.

و كيف كان فلا- يجوز رفع اليد عن مقتضى الطائفة الأولى، خصوصا مع كثرتها، بحيث لا ينبغى الارتياب فيها مضافا إلى الشهرة المحقّقة من زمان العلّامة، بل كان القائل به قبله أيضا كثيرا، و من هنا ينقدح الخلل فيما استدلّ به الشيخ فى الخلاف «۲» فى عبارته المتقدّمة، ما ملخّصه: إنّ ما بعد الشفق متيقن، و قبله مشكوك، وجه الخلل أنه لا مجال للشكّ بعد ما عرفت من كثرة الأخبار الدالة على دخول وقتها بمجرّد الفراغ من المغرب «۳»، و عدم إمكان رفع اليد عنها كما لا يخفى.

المسألة السادسة: آخر وقت صلاة العشاء

فنقول: اختلف المسلمون فى ذلك، فحكى عن العامة أقوال أربعة:

أحدها: ما اختاره إبراهيم النخعى من القول بامتداده إلى ربع الليل، بلا فرق بين صورتى الاختيار و الاضطرار «۴».

ثانيها: ما ذهب إليه أبو حنيفة، و الثورى، و الشافعى فى القديم، و جماعة من

---

(۱) الكافى ۳: ۲۸۱ ح ۱۳، الوسائل ۴: ۱۸۶. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۱۲ و ۱۳، سنن ابن ماجه ۱: ۲۲۶ ح ۶۹۱، سنن الترمذى ۱: ۲۱۴ ح ۱۶۷، سنن النسائى ۱: ۳۰۱ ح ۵۳۰، صحيح البخارى ۱: ۱۶۱ ح ۵۷۱، صحيح مسلم ۵: ۱۱۶، ب ۳۹، ح ۲۲۵.

(۲) الخلاف ۱: ۲۶۲ مسألة ۷.

(۳) الكافى ۳: ۲۸۱ ح ۱۶، الفقيه ۱: ۱۴۲ ح ۶۶۲، التهذيب ۲: ۲۶۰ ح ۱۰۳۷، الوسائل ۴: ۱۸۴ و ۱۸۶. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۲ و ۱۴.

(۴) عمدة القارى ۵: ۶۲ و ۶۹، المجموع ۳: ۳۹- ۴۰، مغنى المحتاج ۱: ۱۲۴، الخلاف ۱: ۲۶۵ مسألة ۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۴۴

القول بامتداده للمختار إلى النصف، و للمضطر إلى الطلوع «۱».

ثالثها: الامتداد إلى الفجر مطلقا، حكى ذلك عن ابن عباس، و عطا، و طاوس، و عكرمة، و مالك «۲».

رابعها: الامتداد إلى الثلث للمختار، و إلى الفجر للمضطر، ذكره الشافعى فى الجديد «۳».

و قد ظهر من ذلك أنّ القول بالامتداد إلى الفجر فى الجملة قول معروف بينهم، لأنّه لم يخالف فيه أحد منهم إلّا النخعى.

و أمّا الإمامية فهم أيضا مختلفون فى ذلك، لاختلاف الأخبار الواردة فى هذا الباب، و القول الذى كان معروفا بينهم فى جميع الأعصار هو القول بالامتداد إلى نصف الليل، أو ثلثها، و أمّا القائل بالامتداد إلى الفجر فقليل جدّا. و قد أفتى به المحقّق فى المعتبر بالنسبة إلى المضطرّين «۴»، و عبارة الصدوق رحمه اللّه فى الفقيه «۵» ظاهرة فى اختياره ذلك. و حكاه الشيخ أيضا فى المبسوط عن بعض أصحابنا الإمامية «۶»، و لكنّه يبعد أن يكون مراده بذلك البعض هو الصدوق، و بالجملة فهذا القول فى غاية الشذوذ.

و أمّا القول بالامتداد إلى نصف الليل، فذهب إليه السيّد، و ابن إدريس، و الحلبى، و جماعة «۷»، و صرّح بعضهم بكونه آخر وقت المضطرّ، و أنّ آخر الوقت

---

(۱) عمدة القارى ۵: ۶۲ و ۶۹، المجموع ۳: ۳۹- ۴۰، مغنى المحتاج ۱: ۱۲۴، الخلاف ۱: ۲۶۵ مسألة ۸.

(۲) عمدة القارئ ۵: ۶۲، المجموع ۳: ۴۰، الخلاف ۱: ۲۶۴ مسألة ۸ و نقل فيه عنهم القول بالامتداد إلى طلوع الفجر الثانى لا مطلقا كما فى المتن.

(۳) المجموع ۳: ۳۹، عمدة القارى ۵: ۲۹ و ۶۲، مغنى المحتاج ۱: ۱۲۴، الخلاف ۱: ۲۶۴ مسألة ۸.

(۴) المعتبر ۲: ۴۳.

(۵) الفقيه ۱: ۲۳۲- ۲۳۳ ذ ح ۱۰۳۰.

(۶) المبسوط ۱: ۷۵.

(۷) رسائل الشريف المرتضى ۱: ۲۷۴، المراسم: ۶۲، الغنية: ۷۰، الكافى فى الفقه: ۱۳۷، الوسيلة: ۸۳، السرائر ۱: ۱۹۵، شرائع الإسلام ۱: ۵۰، مختلف الشيعة ۲: ۲۷، الدروس ۱: ۱۳۹، الذكرى ۲: ۳۴۴، مسالك الافهام ۱:

۱۳۹، مفتاح الكرامة ۲: ۲۹.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۴۵

للمختار هو الثلث «۱»، و أمّا ثلث الليل فاختاره المفيد، و الشيخ فى النهاية و الجمل و الخلاف، و بعض كتبه الأخر «۲»، و قال ابن أبى عقيل: أوّل وقت العشاء الآخرة مغيب الشفق، و هو الحمرة لا البياض، فإن جاوز ذلك حتّى دخل ربع الليل فقد دخل فى الوقت الأخير «۳».

و بالجملة: فأقوال الإمامية فى المسألة أيضا أربعة: الفجر، و نصف الليل، و ثلثها، و ربعها، و حكى فى مفتاح الكرامة أنّ القول الأخير مروىّ عن الرضا عليه السّلام «۴»، و الظاهر أنّه أراد فقه الرضا، و أمّا ما يدلّ على القول الأوّل فهى الأخبار المتقدّمة فى آخر وقت المغرب «۵»، و لا يمكن الاعتماد عليها لموافقتها للعامّة، لتسالمهم على الامتداد إلى الفجر فى الجملة كما عرفت. نعم حكى عن النخعى القول بامتداده إلى ربع الليل، و لكنّه شاذّ عندهم «۶».

و حينئذ فيحتمل قويّا صدور الروايات الدالّة على ذلك تقية، و ما ذكرناه سابقا «۷» فى مقام تصحيح هذه الأخبار من أن القول بجواز الإتيان بالمغرب إلى الطلوع خلاف ما هو المشهور بينهم، فهو إنّما كان بالنسبة إلى المغرب، و أمّا بالنسبة إلى صلاة العشاء فلا، و إن كان ربّما يستظهر منها عدم التقية، باعتبار اشتمالها على

---

(۱) الجامع للشرائع: ۶۰.

(۲) المقنعة: ۹۳، النهاية: ۵۹، الجمل و العقود: ۵۹، الخلاف ۱: ۲۶۵ مسألة ۸، الاقتصاد: ۲۵۶.

(۳) مختلف الشيعة ۲: ۲۸.

(۴) مفتاح الكرامة ۲: ۲۹.

(۵) راجع الوسائل ۴: ۱۵۹. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۹ و ص ۲۸۸ ب ۶۲ ح ۳ و ۴.

(۶) عمدة القارئ ۵: ۶۲، الخلاف ۱: ۲۶۵ مسألة ۸.

(۷) راجع ص ۱۲۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۴۶

امتداد المغرب أيضا إلى الفجر، و العامّة لا يقولون به.

هذا، و لكن عرفت سابقا اتّفاقهم إجمالا على امتداده أيضا إلى الطلوع، و إن اختلفوا من حيث أنّ الجواز من جهة سعة الوقت، كما اختاره مالك «۱»، أو من جهة الجمع فى موارد مشروعيته، كالسفر و المطر و نحوهما، فليس ذكر المغرب فيها مانعا عن الحمل على التقية، نعم بعضها يدلّ على ما لا يقولون به أصلا، و هو اشتراك الوقت بين المغرب و العشاء إلى أن يبقى إلى الفجر مقدار أداء

العشاء، فيختصّ بها، إذ ليس هذا التفصيل فى كلامهم أصلا. و كيف كان، فهذه الأخبار أيضا مخالفة للمشهور، و لا يجوز العمل بها.

و أمّا ما يـدل على الامتداد إلى الثلث مطلقا، فهو الروايات الدالة على إتيان جبرئيل بالوقت «۲» المشتملة على أنّ ما بين زوال الحمرة و الثلث وقت.

و أما ما يدلّ على النصف:

فمنها: قوله تعالى (أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ) «۳» لأنّ المراد بالغسق هو النصف، كما قد فسّر به «۴».

و منها: رواية زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عمّا فرض اللّه تعالى من الصلاة؟

فقال: «خمس صلوات فى الليل و النهار»، فقلت: هل سمّاهنّ اللّه و بيّنهنّ؟ قال:

«نعم، قال اللّه عزّ و جلّ لنبيّه (أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ) و دلوكها زوالها، ففيما بين دلوك الشـمس إلى غسق الليل أربع صلوات: سمّاهنّ اللّه

(۱) عمدة القارئ ۵: ۶۲، المجموع ۳: ۴۰، الخلاف ۱: ۲۶۴ ذيل مسألة ۸.

(۲) الوسائل ۴: ۱۵۷- ۱۵۸. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۵- ۸.

(۳) الاسراء: ۸۰.

(۴) مجمع البيان ۶: ۲۸۲، تفسير الصافى ۳: ۲۰۹، نور الثقلين ۳: ۲۰۰.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۴۷

و بيّنهنّ و وقّتهنّ، و غسق الليل انتصافه.» «۱» الحديث.

و منها: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السّـلام: «إذا غابت الشـمس فقد حلّ الإفطار و وجبت الصلاة، و إذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» «۲».

و منها: رواية داود بن فرقد المشـتملة على قوله عليه السّـلام: «إذا غابت الشـمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضـى مقدار ما يصلّى المصلّى ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، و إذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقى وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» «۳».

و منها: روايـة معلّى بن خنيس عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام قال: «آخر وقت العتمة نصف الليل» «۴». و غير ذلـك من الأخبار الظاهرة فى امتداد وقت العشاء إلى الانتصاف.

هـذا و الجمع بين هـذه الأخبار و الأخبار الدالّة على الثلث، هو حمل الثانية على الفضـيلة و الاولى على الإجزاء، لما عرفت من أنّ لكلّ صلاـة وقتين و أنّ اختلافهمـا إنّمـا هو بالفضـيلة و الاجزاء. نعم من قال بأنّ اختلافهما إنّما هو بالنسبـة إلى حالتى الاختيار و الاضـطرار، كما ذهب إليه جماعة «۵»، يكون المتعيّن عنده هو حمل الثانية

(۱) الكافى ۳: ۲۷۱ ح ۱، تفسير العياشى ۱: ۱۲۷ ح ۴۱۶، الفقيه ۱: ۱۲۴ ح ۱، علل الشرائع: ۳۵۴ ح ۱، التهذيب ۲: ۲۴۱ ح ۹۵۴، معانى الأخبار: ۳۳۲، الوسائل ۴: ۱۰. أبواب أعداد الفرائض ب ۲ ح ۱.

(۲) الفقيه ۱: ۱۴۲ ح ۶۶۲، الوسائل ۴: ۱۸۴. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۲۸ ح ۸۲، الاستبصار ۱: ۲۶۳ ح ۹۴۵، الوسائل ۴: ۱۸۴. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۴.

(۴) التهذيب ۲: ۲۶۲ ح ۱۰۴۲، الاستبصار ۱: ۲۷۳ ح ۹۸۷، الوسائل ۴: ۱۸۵. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۸.

(۵) المقنعة: ۹۴، المبسوط ۱: ۷۲. الخلاف ۱: ۲۷۱ مسألة ۱۳، الكافى فى الفقه: ۱۳۸، الوسيلة: ۸۱، المهذّب ۱: ۷۱.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٨

على صورة الاختيار، و الاولى على صورة الاضطرار، و لكنّه خلاف ما يستفاد من الأخبار الدالّة على أنّ لكل صلاة وقتين كما مرّ سابقا.

المسألة السابعة: وقت صلاة الفجر أوّلا و آخرا

اشارة

فنقول: اتّفق المسلمون كافّة على أنّ أوّل وقت صلاة الفجر هو طلوع الفجر الصادق «١»، كما أنّه أوّل وقت الصوم أيضا. نعم حكى عن الأعمش أنّه قال: أوّل وقت الصوم هو طلوع الشمس «٢»، و لكنّه مردود بالإجماع، و لا عبرة بالفجر الأول المسمّى بالفجر الكاذب، لا عندنا و لا عند المخالفين، و ما حكى من اعتماد عوامهم على الفجر الكاذب فهو على فرض صحّة الحكاية سيرة مستمرّة بين العوام، و لا يقول به أحد من علمائهم، كما يظهر بمراجعة الفتاوى.

و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى الإجماع، الآية الشريفة، و الروايات الكثيرة، قال اللّه تعالى (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) «٣»، و التعبير عن البياض بالخيط إنّما هو لكونه فى أوّل حدوثه دقيقا، و التعبير عن الليل بالخيط أيضا مع كونه محيطا لجميع السماء و الأرض إنّما هو من باب المشاكلة، و التعبير عن الشيء بلفظ مصاحبة، فمعنى الآية (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ) الذى هو أمارة على النهار، عن الخيط الذى هو عبارة عن ظلمة الليل، و ليس المراد التبيّن لكل واحد واحد من آحاد الناس باختلاف حالاتهم، أو حالات الليل، من كونه مقمرا، أو غيره، أو حالات الهواء من كونها

(١) الخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠، المعتبر ٢: ٤٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٦ مسألة ٣٥.

(٢) المجموع ٣: ٤٥، الخلاف ١: ٢٦٦. ذيل مسألة ٩.

(٣) البقرة: ١٨٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٩

مغيمة، أو صحوا، بل المراد هو التبيّن و التميّز النوعى مع قطع النظر عن الموانع، لأنّ النهار إنّما يتحقّق بقرب الشمس فى حركتها إلى الأفق، بحيث يمكن رؤية ضوئها لو لم يكن فى البين مانع، و لا يختلف حسب اختلاف حالات الناظرين، أو غيرها كما هو واضح.

ثمّ اعلم أنّ سبب نزول الآية كما يستفاد من الروايات «١»، أنّه كان فى صدر الإسلام الأكل و النكاح محرّمين فى شهر رمضان بالليل بعد النوم، بل كان النكاح محرّما فيه مطلقا، فوقع الناس من أجل ذلك فى شدّة و مشقّة، الشيوخ من ناحية الأول و الشبان من جهة الثانى فمنّ اللّه عليهم بأن وضع عنهم هذا التكليف، و قد حكى أنّ بعض الصحابة «٢» بعد سماعه للآية فسّرها بصيرورة العالم مضيئا بحيث يمكن تمييز الحبل الأسود من الحبل الأبيض، فقال ذلك للنبيّ صلّى اللّه عليه و آله، فقال صلّى اللّه عليه و آله: «إنّك لعريض القفاء».

و وجه حمله الآية على ذلك، تخيله بأنّ المراد بالخيط معناه الحقيقى، مع أنّه كما عرفت إنّما هو من باب الاستعارة، و تشبيه البياض المعترض فى أفق المشرق بالخيط الأبيض فى الدقّة، لأنّ المراد إنّما هو حين حدوثه، و هو فى هذا الحال دقيق كما مرّ، و التعبير عن السواد بالخيط إنّما من باب المشاكلة.

ثمّ لا يخفى أنّه يمكن أن يستفاد كون المراد بالفجر هو الفجر الثانى المسمّى بالفجر الصادق من قوله تعالى (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيٰامِ الرَّفَثُ إِلىٰ نِسٰائِكُمْ) «٣» بضميمة قوله تعالى (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيٰامَ إِلَى اللَّيْلِ) «۴»، فإنّ المستفاد من مجموعهما

(۱) تفسير القمّى ۱: ۶۶، مجمع البيان ۲: ۲۸۰، نور الثقلين ۱: ۶۸، الصافى ۱: ۲۲۴، تفسير القرطبى ۲: ۳۱۴، التفسير الكبير ۲: ۲۶۷.

(۲) و هو عدىّ بن حاتم الطائى: التفسير الكبير ۲: ۲۷۳.

(۳) سورة البقرة: ۱۸۷.

(۴) سورة البقرة: ۱۸۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۵۰

أنّ وقت الإمساك عبارة عن مجموع النهار، و لا إشكال فى أنّ مبدأ النهار عند عرف العرب هو الفجر الثانى لا الأوّل.

و أمّا الأخبار الدالّة على ذلك فكثيرة:

منها: رواية أبى بصير ليث المرادى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام فقلت: متى يحرم الطعام على الصائم و تحلّ الصلاة صلاة الفجر؟ فقال: «إذا اعترض الفجر فكان كالقبطية البيضاء «۱»، فثمّ يحرم الطعام على الصائم و تحلّ الصلاة صلاة الفجر» قلت: أ فلسنا فى وقت إلى أن يطلع شعاع الشمس؟ فقال: هيهات أين يذهب بك، تلك صلاة الصبيان» «۲».

و منها: رواية علىّ بن عطية عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «الصبح هو الذى إذا رأيته كان معترضا كأنه بياض نهر سوراء» «۳».

و منها: مكاتبة أبى الحسن بن الحصين إلى أبى جعفر الثانى عليه السّلام: جعلت فداك قد اختلف موالوك فى صلاة الفجر، فمنهم من يصلّى إذا طلع الفجر الأوّل المستطيل فى السماء، و منهم من يصلّى إذا اعترض فى أسفل الأفق و استبان، و لست أعرف أفضل الوقتين فأصلّى فيه، فإن رأيت أن تعلّمنى أفضل الوقتين و تحدّه لى، و كيف أصنع مع القمر و الفجر لا يتبيّن معه حتّى يحمرّ و يصبح؟، و كيف أصنع مع الغيم و ما حدّ ذلك فى السفر و الحضر؟ فعلت إن شاء اللّه. فكتب عليه السّلام بخطّه: الفجر يرحمك اللّه هو الخيط الأبيض المعترض، و ليس هو الأبيض صعدا، فلا تصلّ فى سفر و لا

---

(۱) القبطيّة: ثياب بيض رقاق يؤتى بها من مصر، (لسان العرب ۷: ۳۷۳).

(۲) الفقيه ۲: ۸۱ ح ۳۶۱، التهذيب ۴: ۱۸۵ ح ۵۱۴، الوسائل ۴: ۲۰۹. أبواب المواقيت ب ۲۷ ح ۱.

(۳) الفقيه ۱: ۳۱۷ ح ۱۴۴۰، الكافى ۳: ۲۸۳ ح ۳، و ج ۴: ۹۸ ح ۲، التهذيب ۲: ۳۷ ح ۱۱۸ و ص ۱۸۵ ح ۵۱۵، الاستبصار ۱: ۲۷۵ ح ۹۹۷، الوسائل ۴: ۲۱۰. أبواب المواقيت ب ۲۷ ح ۲.

و سوراء موضع فى العراق فى أرض بابل، معجم البلدان ۳: ۳۷۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۵۱

حضر حتّى تبيّنه، فإنّ اللّه تبارك و تعالى لم يجعل خلقه فى شبهة من هذا، فقال:

(كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) «۱»، فالخيط الأبيض هو المعترض الذى يحرم به الأكل و الشرب فى الصوم، و كذلك هو الذى يوجب به الصلاة» «۲».

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يصلّى ركعتى الصبح- و هى الفجر- إذا اعترض الفجر و أضاء حسنا» «۳».

و منها: رواية هشام بن الهذيل عن أبى الحسن الماضى عليه السّلام قال: سألته عن وقت صلاة الفجر فقال: «حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سوراء» «۴». إلى غير ذلك ممّا يدل على أنّ وقت الصبح إنّما يدخل إذا طلع الفجر الثانى المسمّى بالفجر الصادق.

و الفرق بينه و بين الفجر الكاذب من وجوه:

الأوّل: إنّ الفجر الكاذب منفصل عن الأفق بخلاف الفجر الصادق، فإنّه متصل به.

الثانى: إنّ الأوّل يكون عموديّا و الثانى افقيّا.

الثالث: إنّ الأوّل يكون عند حدوثه أشدّ ضوء لأنّه يزول تدريجا، و الثانى بخلاف ذلك، فإنّه ينتشر قليلا قليلا، و يشتدّ ضوءه تدريجا. هذا كلّه فى أوّل وقت صلاة الصبح.

و أمّا آخر وقتها فلا خلاف بين المسلمين فى امتداده إلى طلوع الشمس إجمالا، و إن وقع الخلاف بينهم فى كونه آخر وقت الإجزاء، أو آخر الوقت

---

(۱) سورة البقرة: ۱۸۷.

(۲) الكافى ۳: ۲۸۲، التهذيب ۲: ۳۶، ح ۱۱۵، الاستبصار ۱: ۲۷۴، ح ۹۹۶، الوسائل ۴: ۲۱۰، أبواب المواقيت: ب ۱۷، ح ۴.

(۳) التهذيب ۲: ۳۶ ح ۱۱۱، الاستبصار ۱: ۲۷۳ ح ۹۹۰، الوسائل ۴: ۲۱۱. أبواب المواقيت ب ۲۷ ح ۵.

(۴) التهذيب ۲: ۳۷ ح ۱۱۷، الاستبصار ۱: ۲۷۵ ح ۹۹۶، الوسائل ۴: ۲۱۲. أبواب المواقيت ب ۲۷ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۵۲

للمضطرّ، و أنّ آخره للمختار هو طلوع الحمرة المشرقية، فذهب إلى الأوّل أبو حنيفة «۱» و هو الأقوى، بناء على ما اخترناه من أنّ الافتراق بين الوقتين إنّما هو بالفضيلة و الإجزاء، و حكى الثانى عن الشيخ قدّس سرّه، بناء على ما اختاره من جعل الافتراق بينهما بالاختيار و الاضطرار، و به قال الشافعى، و أحمد «۲».

و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى الإجماع أخبار كثيرة:

منها: ما رواه الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «وقت الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغى تأخير ذلك عمدا، و لكنّه وقت لمن شغل أو نسى أو نام» «۳» و التعبير بلفظ «لا ينبغى» ظاهر فى تأكّد الاستحباب، و دلالة الرواية على ما اخترناه من كون افتراق الوقتين بالفضيلة و الإجزاء أوضح من دلالتها على مختار الشيخ رحمه اللّه كما لا يخفى.

و منها: رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لكلّ صلاة وقتان، و أوّل الوقتين أفضلهما، و وقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغى تأخير ذلك عمدا، و لكنّه وقت من شغل أو نسى أو سهى أو نام.» «۴»، الحديث.

و لا يخفى ما فى كلمة ينشق و يتجلل فى الروايتين من الاستعارة التخييلية، حيث شبّه الفجر بشىء ينشق كالحجر مثلا، و الصبح بلباس يستر البدن، ثمّ ذكر المشبه، أعنى الفجر و الصبح و أسند إليه بعض خواص المشبّه به، و هو

---

(۱) المجموع ۳: ۴۳، الام ۱: ۷۴، أحكام القرآن للجصّاص ۲: ۲۶۸، بداية المجتهد ۱: ۱۴۵- ۱۴۶، الخلاف ۱: ۲۶۷ مسألة ۱۰.

(۲) الخلاف ۱: ۲۶۷ مسألة ۱۰، الأم ۱: ۷۴، المجموع ۳: ۴۳.

(۳) الكافى ۳: ۲۸۳ ح ۵، التهذيب ۲: ۳۸ ح ۱۲۱، الاستبصار ۱: ۲۷۶ ح ۱۰۰۱، الوسائل ۴: ۲۰۷. أبواب المواقيت ب ۲۶ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۳۹ ح ۱۲۳، الاستبصار ۱: ۲۷۶ ح ۱۰۰۳، الوسائل ۴: ۲۰۸. أبواب المواقيت ب ۲۶ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۵۳

الانشقاق و التجلل.

و منها: رواية يزيد بن خليفة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «وقت الفجر حين يبدو حتّى يضىء» «۱».

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس» «۲».

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا تفوت صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس» «۳». إلى غير ذلك ممّا يدلّ

عليه.

ثمّ إنّ المشهور جعلوا آخر وقت الفضيلة هو طلوع الحمرة المشرقية «۴»، مع أنّه ليس منه ذكر فى النصوص و الأخبار، و لا ملازمة بين الإضاءة و التجلّل المذكورين فى الروايات المتقدّمة و بين طلوع الحمرة كما هو واضح. و حينئذ فاللازم أن يقال بأنّ الشهرة تكشف عن وجود نصّ معتبر، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا، كما هو الشأن فى جميع الفتاوى المشهورة الخالية عن الدليل الظاهر.

ثمّ إنّه قد وقع الخلاف بين العامّة فى أنّ التغليس بصلاة الصبح أفضل، أو أنّ الأفضل الاسفار بها؟ و المراد بالأوّل هو الإتيان بها فى الغلس محرّكة و هى الظلمة، و بالثانى الإتيان بها بعد الإضاءة، فذهب بعضهم إلى الأوّل، استنادا إلى فعل علىّ عليه السّلام

(۱) الكافى ۳: ۲۸۳ ح ۴، التهذيب ۲: ۳۶ ح ۱۱۲، الاستبصار ۱: ۲۷۴ ح ۹۹۱، الوسائل ۴: ۲۰۷. أبواب المواقيت ب ۲۶ ح ۳.

(۲) التهذيب ۲: ۳۶ ح ۱۱۴، الاستبصار ۱: ۲۷۵ ح ۹۹۸، الوسائل ۴: ۲۰۸. أبواب المواقيت ب ۲۶ ح ۶.

(۳) التهذيب ۲: ۲۵۶ ح ۱۰۱۵، الاستبصار ۱: ۲۶۰ ح ۹۳۳، السرائر ۳: ۶۰۲، الوسائل ۴: ۱۵۹. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۹.

(۴) الوسيلة: ۸۳ و نقله عن ابن أبى عقيل فى مختلف الشيعة ۲: ۳۱، نهاية الأحكام ۱: ۳۱۱، قواعد الأحكام ۱: ۲۴۷، جامع المقاصد ۲: ۱۹، روض الجنان: ۱۸۰، كشف الغطاء: ۲۲۲، كشف اللثام ۳: ۴۹، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۲، كتاب الصلاة (تقريرات بحث المحقّق النائينى رحمه اللّه) ۱: ۳۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۵۴

و بعضهم إلى الثانى، استنادا إلى عمل بعض الخلفاء «۱». هذا، و لا ريب عند الإمامية فى أنّ الأول أفضل للأخبار الصادرة عن أئمتهم المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين «۲».

وقت فضيلة العصر و العشاء

مسألة: قد عرفت أنّ لكل صلاة وقتين و أنّ افتراقهما إنّما هو بالفضيلة و الإجزاء، و أنّ أول الوقت هو وقت الفضيلة، و حينئذ فلا إشكال فى أنّ الإتيان بالظهر و المغرب و الصبح فى أوّل أوقاتها أفضل من التأخير عنه، نعم وردت فى الظهر روايات تدلّ بظاهرها على تأخيرها إلى القدم، أو القدمين، أو نحوهما «۳». و لكن قد عرفت فيما تقدّم أنّ ذلك إنّما هو لأجل النافلة «۴»، فلا يستفاد منها التأخير حتى بالنسبة إلى من لم يكن مريدا للإتيان بالنافلة، أو لم تكن مشروعة فى حقّه، أو نحوهما كما هو واضح. فالأفضل فى حق مثل هؤلاء التعجيل و الإتيان بالفريضة فى أوّل الوقت.

و أمّا العصر و العشاء فحيث يكون وقت كل واحد منهما مباينا لوقت صاحبه من الظهر و المغرب عند الجمهور، لأنّه لا يدخل وقت العصر عندهم إلّا بعد مضىّ مقدار المثل «۵»، و العشاء إلا بعد زوال الشفق «۶» فالأفضل عندهم هو الإتيان بهما فى

(۱) بداية المجتهد ۱: ۱۴۵. المسألة الخامسة، الام ۱: ۷۴، المجموع ۳: ۴۳، سنن ابن ماجه ۱: ۲۲۱ ح ۶۷۱، سنن الترمذى ۱: ۲۰۴ ح ۱۵۳.

(۲) راجع الوسائل ۴: ۲۰۷. أبواب المواقيت ب ۲۶.

(۳) الوسائل ۴: ۱۴۰. أبواب المواقيت ب ۸.

(۴) فى المسألة الاولى فى وقت الظهرين: ص ۶۴ و ۶۵. من هذا الكتاب.

(۵) المجموع ۳: ۲۱ و ۲۵، الام ۱: ۷۲- ۷۳، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۱۷، الشرح الكبير ۱: ۴۶۹، بداية المجتهد ۱: ۱۴۰- ۱۴۱، الخلاف ۱: ۲۵۹ مسألة ۵، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۰۶ مسألة ۲۸.

(۶) المجموع ۳: ۳۸، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۲۶، الشرح الكبير ۱: ۴۷۴، بداية المجتهد ۱: ۱۴۳، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۲ مسألة ۳۲، الخلاف ۱: ۲۶۲ مسألة ۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۵۵

أوّل وقتهما. و أمّا نحن فقد عرفت أنّ مختارنا هو دخول وقت العصر بمجرّد الزوال بعد مضىّ مقدار أداء الظهر «۱» و دخول وقت العشاء بالغروب بعد مضىّ أداء المغرب «۲» و حينئذ فهل الأفضل الإتيان بهما فى أوّل وقتهما كسائر الفرائض، أو أنّ الأفضل تأخير العصر إلى المثل و العشاء إلى زوال الشفق، أو يفصل بينهما بكون العصر كسائر الفرائض، فالأفضل الإتيان بها فى أوّل وقتها دون العشاء، فإنّ تأخيرها إلى زوال الشفق أفضل؟ وجوه و احتمالات.

و لا- يخفى أنّه بناء على الوجه الأوّل لا يكون للعصر و العشاء إلّا وقتان: وقت فضيلة و وقت إجزاء، و أمّا بناء على الوجه الثانى يصير لهما ثلاثة أوقات: وقت فضيلة، و وقتا إجزاء، كما أنّه بناء على الوجه الأخير يكون للعصر وقتان، و للعشاء ثلاثة أوقات.

و يدل على الوجه الأول، العمومات الدالّة على أنّ أول الوقت أفضل «۳»، و على الوجه الثانى، الأخبار الدالّة على إتيان جبرئيل بأوقات الصلاة المروية بطرق الفريقين و قد تقدّمت، و كذلك ما نقل بطريق الفريقين أيضا من أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله كان يفرّق بين الظهر و العصر و كذا بين المغرب و العشاء «۴»، و من المعلوم أنّ ذلك لم يكن إلّا لإدراك الفضيلة، لما سيأتى من عدم خصوصية للتفريق بما هو تفريق، بل هو إنّما كان لأجل إدراك الفضيلة.

و بالجملة: فلا إشكال فى أنّ العمل المستمر من النبىّ صلّى اللّه عليه و آله كان هو التفريق بين

---

(۱) ذكرنا المختار فى المسألة الاولى فى بيان أوّل وقت الظهرين.

(۲) المسألة الخامسة فى أوّل وقت العشاء ص ۱۳۵ من هذا الكتاب.

(۳) الوسائل ۴: ۱۱۸. أبواب المواقيت ب ۳.

(۴) الوسائل ۴: ۱۵۷- ۱۵۸. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۵- ۸ و ص ۲۲۰ ب ۳۱ ح ۷، سنن الترمذى ۱: ۲۰۰، ح ۱۴۹، سنن أبى داود ۱: ۱۰۷ ح ۳۹۳، سنن ابن ماجه ۱: ۲۱۹ ح ۶۶۷، سنن البيهقى ۱: ۳۶۴، سنن النسائى ۱: ۲۸۳ ح ۴۹۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۵۶

الصلاتين، فإنّه صلّى اللّه عليه و آله كان يرجع إلى منزله بعد الإتيان بالمغرب، و يتنفل ثمّ يصبر مدّة ثمَّ يرجع إلى المسجد للعشاء «۱».

نعم قد ورد منه أنّه كان قد يجمع بين الصلاتين «۲» و لكن الظاهر إنّه كان نادرا اتفاقيا، و لعلّ الغرض منه بيان الجواز.

فالعمدة فى المقام بيان وجه ذلك مع أنّ التفريق كان مشقّة له صلّى اللّه عليه و آله و للناس، و لا وجه له سوى كون التأخير أفضل، فكيف يجتمع ذلك مع الروايات الدالّة على أنّ أوّل الوقت أفضل مطلقا، و قد عرفت أنّ وقتهما يدخل بمجرّد الزوال و الغروب بعد مضىّ مقدار أداء الشريكة «۳».

هذا، و حكى عن الجواهر «۴» أنّه أخذ بمقتضى ما استمرّ عليه عمل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله من أنّ التأخير أفضل فى كليتهما، أعنى العصر و العشاء، و لكنّه ذهب المحقّق الهمدانى فى المصباح إلى التفصيل بينهما كما هو مقتضى الوجه الثالث. قال فى وجه ذلك ما ملخّصه: إنّ تأخير العصر و إن كان راجحا مستحبّا إلّا أنّ تعجيلها و الإتيان بها بعد أداء الظهر و نافلة العصر أيضا حسن، بل أحسن من جهة انطباق عنوان المسارعة و الاستباق إلى الخير الذى هو عنوان ثانوى راجح عليه «۵».

و لكنّه يرد عليه أنّ هذا الكلام يجرى بعينه فى العشاء أيضا، فلا وجه للتفصيل بينها و بين العصر، مضافا إلى أنّ الأمر بالاستباق «۶» و المسارعة «۷» ليس أمرا مولويّا استحبابيا ناشئا عن ملاك الاستحباب، بل هو أمر إرشادى كما هو واضح،

---

(۱) سنن النسائى ۱: ۳۰۱- ۳۰۳ ح ۵۳۱- ۵۳۵، صحيح البخارى ۱: ۱۶۰- ۱۶۱ ح ۵۶۹ إلى ۵۷۲.

(۲) الوسائل ۴: ۲۲۰. أبواب المواقيت ب ۳۲.

(۳) تقدّم: ص ۱۲۳.

(۴) جواهر الكلام ۷: ۳۰۶- ۳۱۱.

(۵) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۸۲.

(۶) البقرة: ۱۴۸.

(۷) آل عمران: ۱۳۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۵۷

و لو سلّمنا كونه مستحبا مولويا أيضا فنقول: يقع التزاحم حينئذ بين المستحبّين، و من المعلوم أنّ تقديم أحدهما على الآخر يتوقّف على إحراز أقوائية ملاكه، و كونه أرجح بالنسبة إلى الآخر، و لم يقم فى المقام دليل على أرجحية ملاك المسارعة فى خصوص العصر، للروايات المتواترة «۱» الدالّة على استحباب الإتيان بالعصر بعد الذراعين نظرا إلى وضوح عدم خصوصية للذراعين، و أنّ التأخير إليهما إنّما هو لمكان النافلة، و لكنّه يرد عليه مخالفة ذلك لما استمرّ عليه عمل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله من التأخير إلى المثل.

و الذى يمكن أن يقال فى هذا المقام أنّ استمرار عمل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله على ما ذكر من تأخير العصر إلى أن يصير ظلّ الشاخص مثله مما لم يثبت، كيف و يستفاد من الروايات الكثيرة التى بلغت من الكثرة حدّا يمكن دعوى القطع بصدورها، أنّ بناءه صلّى اللّه عليه و آله كان على الإتيان بالعصر بعد الذراعين، و حينئذ فيظهر بطلان ما عليه العامّة فى مقام العمل من التأخير إلى المثل، و كذا عدم صحة ما حكوا عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله من أنّه كان ملتزما بذلك «۲».

و لا بأس بإيراد بعض تلك الأخبار ليتّضح الحال، فنقول:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضيل بن يسار و زرارة بن أعين و بكير ابن أعين و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السّلام إنّهما قالا: «وقت الظهر بعد الزوال قدمان» «۳».

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن وقت الظهر؟ فقال:

---

(۱) الوسائل ۴: ۱۴۳. أبواب المواقيت ب ۸.

(۲) سنن النسائى ۱: ۲۸۵ ح ۵۰۰، سنن البيهقى ۱: ۳۶۶.

(۳) الفقيه ۱: ۱۴۰ ح ۶۴۹، التهذيب ۲: ۲۵۵ ح ۱۰۱۲، الاستبصار ۱: ۲۴۸ ح ۸۹۲، الوسائل ۴: ۱۴۰. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۱ و ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۵۸

«ذراع من زوال الشمس، و وقت العصر ذراع من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس. ثمَّ قال: إنّ حائط مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان قامة، و كان إذا مضى منه ذراع صلّى الظهر، و إذا مضى منه ذراعان صلّى العصر. ثمَّ قال: أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة، لك أن تنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة، و إذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة» «۱».

و منها: ما رواه عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: «كان حائط مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قبل أن يظلّل قامة، و كان إذا كان الفيء ذراعا و هو قدر مربض عنز صلّى الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلّى العصر» «۲».

و منها: رواية صفوان الجمّال قال: صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام عند الزوال، فقلت: بأبى أنت و أمّى وقت العصر؟ فقال: «ربثما

تستقبل إبلك، فقلت: إذا كنت فى غير سفر؟ فقال: على أقلّ من قدم ثلثى قدم وقت العصر» «۳».

و منها: رواية إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إذا كان فىء الجدار ذراعا صلّى الظهر، و إذا كان ذراعين صلّى العصر، قال: قلت: إنّ الجدار يختلف، بعضها قصير و بعضها طويل؟ فقال: كان جدار مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يومئذ قامة» «۴».

و منها: رواية على بن حنظلة قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام: «القامة و القامتان

(۱) الفقيه ۱: ۱۴۰ ح ۶۵۳، التهذيب ۲: ۱۹ ح ۵۵، الاستبصار ۱: ۲۵۰ ح ۸۹۹، علل الشرائع: ۳۴۹ ح ۲، الوسائل ۴: ۱۴۱. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۳ و ۴.

(۲) الكافى ۳: ۲۹۵ ح ۱، التهذيب ۳: ۲۶۱ ح ۷۳۸، الوسائل ۴: ۱۴۲. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۷.

(۳) الكافى ۳: ۴۳۱ ح ۱، الوسائل ۴: ۱۴۳. أبواب المواقيت ب ۸.

(۴) التهذيب ۲: ۲۱ ح ۵۸، الوسائل ۴: ۱۴۳. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۱۰.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۵۹

الذراع و الذراعان فى كتاب علىّ عليه السّلام» «۱». و المراد أنّه قد فسّرت القامة بالذراع فى كتابه عليه السّلام، أو أنّ المذكور فيه بدل القامة الذراع.

إلى غير ذلك ممّا يستفاد منه عدم تأخير العصر إلى المثل، و أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يصلّيها قبله، و حينئذ فلا ينبغى الارتياب بمقتضى أصول المذهب فى بطلان ما عليه العامّة، لحجّية أقوال العترة الطاهرة فى حقّنا، بل فى حقّ من لم يقل بإمامتهم أيضا، فإنّهم أحد الثقلين «۲» اللذين تركهما النبىّ صلّى اللّه عليه و آله فى الأمة فى عرض الثقل الآخر الذى هو الكتاب العزيز، و يستفاد من ذلك أنّه كما يجب التمسك بالكتاب لأجل فهم الأحكام الشرعية، كذلك يجب الاعتصام بحبلهم لاستفادة ما لم يكن مبيّنا فى الكتاب من الأحكام و الشرائع، فلا عذر فى طرد قولهم و الاستغناء عنهم بالكتاب.

هذا كلّه بالنسبة إلى صلاة العصر.

و أمّا صلاة العشاء فاستفادة استحباب تأخيرها إلى زوال الشفق من مجرّد تأخير النبىّ صلّى اللّه عليه و آله إليه على فرض ثبوته مشكل، إذ لعلّ تأخيره لم يكن لأجل كونه أفضل، بل كان لجهات خارجية كتعشى الناس و استراحتهم مثلا، حيث كان أكثرهم فى النهار مشتغلين بتحصيل المعاش و تحمل المشقة، فلم يقدروا فى الليل على الإتيان بالصلاتين متعاقبة.

و بالجملة: فمجرّد الفعل من دون وضوح وجهه لا يدلّ على الاستحباب أصلا و تسالم العامّة على ذلك قولا و فعلا لا يدلّ على ذلك، خصوصا بعد ما ظهر فساد أكثر ما تسالموا عليه، كما عرفت فى صلاة العصر، مضافا إلى وضوح أنّ بنائهم فى ذلك على أمور لا اعتبار بها أصلا كالاعتماد على قول صحابىّ، و لو كان مثل أبى هريرة الذى روى عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله ما يزيد عن خمسة آلاف حديث مع قلّة

(۱) التهذيب ۲: ۲۳ ح ۶۴، الوسائل ۴: ۱۴۴. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۱۴.

(۲) المراجعات: ۲۷، المراجعة ۸ و فى ذيلها ذكر موارد نقل الحديث فى كتب العامة.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۶۰

صحبته له صلّى اللّه عليه و آله، و عدم كونه ممّن يصلح لأخذ الرواية، كما يشهد به التواريخ، فاتفاقهم على شىء لا يجدى لنا أصلا.

نعم ورد فى المقام من طرق الإمامية روايات ظاهرة فى أفضلية التأخير إلى زوال الشفق «۱»، و حينئذ فيكون للعشاء وقت فضيلة و وقتا

إجزاء، و للعصر وقتان كما عرفت «۲»، لأنّه ظهر أنّ تأخيرها إلى الذراعين لمكان النافلة، لا لإدراك الفضيلة.
ثمَّ إنّه عبّر بعض المتأخّرين عن عنوان المسألة، بأنه هل الجمع بين الصلاتين المشتركتين فى الوقت أفضل، أو التفريق بينهما؟ و لا يخفى أنّه لا وجه لهذا التعبير أصلا، فإنّه ليس لهذين العنوانين- من حيث هما- خصوصيّة أصلا، بل هما من العناوين المنطبقة على الفعل قهرا، ضرورة أنّ تأخير العصر مثلا إلى أن يصير ظلّ الشاخص مثله- عند من يقول بأنّه هو وقت فضيلتها- إنّما يترتّب عليه المزية لأجل وقوع العصر فى وقت فضيلتها، لا لحصول التفريق بينها و بين صلاة الظهر، كما أنّ الإتيان بصلاة العصر بمجرّد الفراغ من الظهر و نافلة العصر إنّما يكون راجحا ذا مزية عند من يقول بأنّ وقت فضيلتها هو أوّل الوقت من جهة وقوعها فى وقت فضيلتها، لا من جهة حصول الجمع بينها و بين صاحبتها، فليس لعنوانى الجمع و التفريق بذاتهما مزية و رجحان أصلا كما هو واضح، نعم قد يكون عنوان الجمع بذاته موضوعا لحكم من الأحكام كسقوط الأذان مثلا، و حينئذ يصح التعبير به و التكلم فى خصوصياته من حيث أنّ الفصل بالنافلة مضرّ بصدقه أم لا؟ و لكنها مسألة أخرى غير مربوطة بالمقام تأتى فى محلّها إن شاء اللّه تعالى.

---

(۱) الوسائل ۴: ۱۵۶- ۱۵۸. أبواب المواقيت ب ۱۰.

(۲) تقدّم: ص ۱۵۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۶۱

أوقات النوافل

اشارة

و نتكلّم فيها ضمن مسائل

المسألة الأولى: وقت نافلة الظهرين

فنقول: الأقوال فيها ثلاثة:
أحدها: هو امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة التى تكون هى نافلة لها، فيصح الإتيان بها بعد الفريضة إلى آخر وقتها، و لا تكون قضاء «۱». و القائل بهذا القول قليل، و الظاهر أنّ مستنده إطلاقات أدلّة النوافل «۲» بعد عدم ظهور ما دل على الذراع و الذراعين فى التوقيت.
ثانيها: القول بامتداد وقتها إلى الذراع فى نافلة الظهر، و إلى الذراعين فى نافلة العصر، أو إلى القدمين أو أربعة أقدام على اختلاف التعبير، لأنّ القدم سبع القامة

---

(۱) المبسوط ۱: ۷۶، الكافى فى الفقه: ۱۵۸، الدروس ۱: ۱۴۰، البيان: ۱۰۹، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۱۶.

(۲) الوسائل ۴: ۲۲۶. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۱، و ص ۲۳۱ ب ۳۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۶۲

و الذراع سبعاها «۱».
ثالثها: القول بامتداد وقت نافلة الظهر إلى المثل، و نافلة العصر إلى المثلين «۲»، و مستند هذا القول أيضا إطلاقات أدلّة النوافل بعد جعل المثل و المثلين آخر وقت الفريضة بالنسبة إلى المختار «۳»، و أمّا مستند القول الثانى فعدّة من الروايات:
۱- رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام المتقدّمة فى المسألة السابقة المشتملة على قوله عليه السّلام مخاطبا لزرارة: «أ تدرى لم

جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم جعل ذلک؟

قال: «لمكان النافلة، لک أن تنفّل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع، فإذا بلغ فيئک ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة، و إذا بلغ فيئک ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة» «۴»، و الاحتمالات فى معنى الرواية كثيرة.

منها: أن يكون المراد بقوله: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان» أنّه أ تدرى لم جعل وقت فريضة الظهر بعد الذراع و العصر بعد الذراعين، و حينئذ فالمراد من قوله، «لمكان النافلة» أنّ ما قبل الذراع و الذراعين وقت يختصّ بالنافلة، فيستفاد من الرواية حينئذ تباين وقتى فريضة الظهر و نافلتها، و كذا العصر و نافلتها، لأنّ مفادها أنّ من أوّل الزوال إلى الذراع وقتا اختصاصيا لنافلة الظهر، و وقت الفريضة إنّما هو بعده، و كذا بالنسبة إلى نافلة العصر.

هذا، و لا يخفى أنّ هذا الاحتمال مخالف للإجماع، لأنّه يجوز الإتيان بالفريضة

(۱) النهاية: ۶۰، مصباح المتهجّد: ۲۴، الوسيلة: ۸۳، شرائع الإسلام ۱: ۶۲، المختصر النافع: ۲۲، القواعد ۱: ۲۴۷، المنتهى ۱: ۲۰۷، رياض المسائل ۳: ۴۵- ۴۶.

(۲) المهذّب ۱: ۷۰، السرائر ۱: ۱۹۹، المعتبر ۲: ۴۸، التحرير ۱: ۲۷، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۶ مسألة ۳۷، نهاية الأحكام ۱: ۳۱۱، الجامع للشرائع: ۶۲.

(۳) الوسائل ۴: ۱۴۴. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۱۳ و ص ۱۴۹ ح ۳۳.

(۴) الفقيه ۱: ۱۴۰ ح ۶۵۳، الوسائل ۴: ۱۴۱. أبواب المواقيت ب ۸ ح ۳ و ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۶۳

من أوّل الزوال اتفاقا «۱».

و منها: أن المراد من قوله عليه السّلام «أ تدرى» باعتبار وقوعه عقيب حكاية فعل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله أنّه أ تدرى وجه عمل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله، و أنّه صلّى اللّه عليه و آله لم كان يؤخّر فريضة الظهر إلى الذراع و العصر إلى الذراعين؟ و حينئذ فليس المراد من الجعل هو الجعل التشريعى، بل المراد منه هو جعل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله، عمله كذلک، و قوله عليه السّلام لمكان النافلة يحتمل حينئذ أن يكون المراد به أنّ وجه تأخير النبىّ صلّى اللّه عليه و آله إنّما هو لإرادته مضىّ وقت النافلة بالذراع و الذراعين، حتى يقطع بفراغ الناس من نوافلهم، لخروج وقتها بذلک، و عليه فيستفاد من الرواية أيضا توقيت النافلة بالذراع و الذراعين.

و يحتمل أن يكون المراد منه أنّ الوجه فى تأخيره إنّما هو مراعاة حال المتنفّلين المشتغلين بالنافلة فى ذلک الوقت غالبا، من دون نظر إلى التوقيت، فمعنى الرواية حينئذ أنّه أ تدرى لم كان النبىّ صلّى اللّه عليه و آله يؤخّر الفريضة إلى الذراع مع كون الصلاة فى أوّل الوقت أفضل، ثمَّ بيّن عليه السّلام وجهه بأنّ نظره صلّى اللّه عليه و آله كان مراعاة من أراد من الناس الإتيان بالنافلة، ثمَّ الحضور للجماعة و إدراک الفضيلة.

و حينئذ فلا يستفاد من الرواية توقيت أصلا، و من المعلوم أنه لا مرجح للاحتمال الأول، و الاستدلال إنّما هو مبنى عليه.

لا يقال: يمكن أن يستفاد التوقيت من قوله عليه السّلام فى ذيل الرواية: «و لک أن تنفّل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع.»، فإنّ ظاهره باعتبار جعل مضىّ الذراع غاية للتنفّل و الحكم بترک النافلة إذا بلغ الفىء الذراع هو خروج وقتها بذلک.

لأنّا نقول: لا ينحصر وجه ترک النافلة، بعد بلوغ الفىء الذراع فى خروج وقتها

(۱) المجموع ۳: ۱۸، المغنى لابن قدامة ۱: ۳۷۱، أحكام القرآن للجصّاص ۲: ۲۸۶، الهداية: ۱۲۷، المقنعة: ۹۲، الغنية: ۶۹، الوسيلة: ۸۲، المراسم: ۶۲، الكافى فى الفقه: ۱۳۷، المهذّب ۱: ۶۹، الخلاف ۱: ۲۵۶ مسألة ۳، مختلف الشيعة ۲: ۶، المعتبر ۲: ۲۷، تذكرة

الفقهاء ۲: ۳۰۰.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۱۶۴

بذلک، إذ یمکن أن یکون الأمر بترک النافلة و البدأة بالفریضة من جهة أفضلیة إدراک الفریضة فی أوّل الوقت بالنسبة إلی الإتیان بالنافلة، فإدراک النافلة یکون مزاحما لإدراک الفریضة فی وقت فضیلتها، و الترجیح مع الثانی بمقتضی الروایة، فلا تدلّ علی خروج وقتها بذلک حتی تصیر قضاء لو أراد إتیانها بعد الفریضة.

و حینئذ فلم یثبت التوقیت بها.

نعم یقع الکلام حینئذ بعد ملاحظة أنّ الإتیان بالنافلة مشروع أیضا، للروایات الکثیرة الدالّة علی ذلک فی أنّ مرجوحیة النافلة بعد مضیّ الذراع هل تکون بمقدار لا یکون مجال للإتیان بها قبل الفریضة أصلا- کما هو ظاهر قوله علیه السّلام فی الروایة: «إذا بلغ فیئک ذراعا من الزوال بدأت بالفریضة و ترکت النافلة»- أو انّه یجوز تقدیمها علیها بعد الذراع أیضا؟ و لکن الفضل فی تأخیرها عنها، کما هو ظاهر بعض الروایات الآتیة. و علی أیّ تقدیر لا تکون قضاء لعدم استفادة التوقیت من الروایة کما عرفت.

۲- و من الروایات روایة ابن مسکان عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السّلام قال:

«أ تدری لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم؟ قال: «لمکان الفریضة، لک أن تتنفّل من زوال الشمس إلی أن تبلغ ذراعا، فإذا بلغت ذراعا بدأت الفریضة و ترکت النافلة» «۱».

و الکلام فی دلالة الروایة هو الکلام فی دلالة الروایة الاولی، بل الظاهر أنّ هذه الروایة هی بعینها الروایة المتقدّمة کما لا یخفی.

۳- ما رواه إسماعیل الجعفی عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «أ تدری لم جعل الذراع

---

(۱) الکافی ۳: ۲۸۸ ح ۱، التهذیب ۲: ۲۴۵ ح ۹۷۴، الاستبصار ۱: ۲۴۹ ح ۸۹۳، الوسائل ۴: ۱۴۶. أبواب المواقیت ب ۸ ح ۲۰.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۱۶۵

و الذراعان؟» قال: قلت: لم؟ قال: «لمکان الفریضة، لئلا یؤخذ من وقت هذه و یدخل فی وقت هذه» «۱». و رواه فی التهذیبین فی موضع آخر بطریق آخر هکذا:

قال- یعنی أبا جعفر علیه السّلام-: «کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله إذا کان الفیء فی الجدار ذراعا صلّی الظهر، و إذا کان ذراعین صلّی العصر» قلت: الجدران تختلف، منها قصیر و منها طویل؟ قال: «إنّ جدار مسجد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان یومئذ قامة، و إنّما جعل الذراع و الذراعان لئلّا یکون تطوّع فی وقت فریضة» «۲».

و ظاهر هاتین الروایتین تباین الوقتین، وقت الفریضة و وقت النافلة، و قد عرفت أنّ ذلک مخالف لإجماع المسلمین «۳» و حینئذ فیحتمل أن یکون المراد بوقت الفریضة وقت فضیلتها، فالمقصود من الروایة الأولی حینئذ أنّ التحدید إلی الذراع إنّما هو لئلّا یؤخذ من وقت فضیلة العصر و یدخل فی وقت نافلتها، و من الروایة الثانیة أنّ التحدید إلیه من جهة أن لا یقع التطوّع فی وقت فضیلة الفریضة. و لکن هذا الاحتمال مردود أیضا من جهة مخالفته للإجماع بالنسبة إلی صلاة الظهر، لأنّ مقتضاه صیرورة الظهر ذات أوقات ثلاثة: وقتان للإجزاء، و وقت للفضیلة متوسط بینهما.

و یحتمل أن یکون المراد بوقت الفریضة وقت انعقاد الجماعة لأجلها، و المراد بالجعل هو جعل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله عمله کذلک لا الجعل التشریعی، فیصیر محصّل الروایتین أنّ تأخیر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله عملا إنّما هو لمراعاة حال المتنفلین القاصدین لإدراک الجماعة، إذ

---

(۱) التهذیب ۲: ۲۴۵ ح ۹۷۵، الاستبصار ۱: ۲۴۹ ح ۸۹۴، الوسائل ۴: ۱۴۶. أبواب المواقیت ب ۸ ح ۲۱.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٩٩٣، الاستبصار ١: ٢٥٥ ح ٩١٦، الوسائل ۴: ١۴٧. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٨.

(٣) المجموع ٣: ١٨، المغنى لابن قدامة ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصّاص ٢: ٢٨۶، الهداية: ١٢٧، المقنعة: ٩٢، الغنية: ۶٩، الوسيلة: ٨٢، المراسم: ۶٢، الكافى فى الفقه: ١٣٧، المهذّب ١: ۶٩، الخلاف ١: ٢۵۶ مسألة ٣، المعتبر ٢: ٢٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠، مسألة ٢۴.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١۶۶

لو لم يكن يؤخّر الفريضة لأخذ من وقت انعقاد الجماعة للفريضة، و أدخل فى وقت النافلة، و تقع النافلة حينئذ فى وقت انعقاد الجماعة للفريضة، و على أىّ تقدير فلا يستفاد من الرواية التوقيت كما هو واضح.

۴- ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «الصلاة فى الحضر ثمان ركعات إذا زالت الشمس ما بينك و بين أن يذهب ثلثا القامة، فإذا ذهب ثلثا القامة بدأت الفريضة» «١». و المراد بالصلاة هى نافلة الظهر، و تدلّ الرواية على توقيتها إلى ذهاب ثلثى القامة، و لا ريب أنّهما أزيد من الذراعين، فتخالف جميع الروايات.

۵- رواية محمّد بن مسلم قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إذا دخل وقت الفريضة أتنفّل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة، و إنّما أخّرت الظهر ذراعا من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين» «٢». و المراد بوقت الفريضة فى السؤال هو وقت فضيلتها، أو وقت انعقاد الجماعة لها، و هو بعد مضىّ الذراع، لأنّ الإتيان بالنافلة قبل الذراع أفضل.

و يحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة، الوقت الذى لا تزاحم النافلة الفريضة فيه، لما عرفت من أنّ النافلة تزاحم الفريضة إلى الذراع و تصير مرجوحة بعده، فلا يستفاد من الرواية التوقيت بالنسبة إلى النافلة.

و احتمل صاحب المدارك فى الرواية احتمالا آخر، و هو أن يكون صدر الرواية متعرّضا لحال النافلة المبتدأة، لأنّها هى التى يكون الإتيان بالفريضة راجحا عليها، و ذيلها و هو قوله: «و إنّما أخّرت الظهر ذراعا.» إنّما هو دفع دخل، لأنّه بعد ما حكم بترجيح الإتيان بالفريضة على النافلة المبتدأة صار بصدد بيان الفرق بين النافلة المبتدأة و صلاة الأوابين- أى نافلة الظهر- لئلّا يورد عليه

---

(١) التهذيب ٢: ٢۴٨ ح ٩٨۵، الاستبصار ١: ٢۵٣ ح ٩٠٨، الوسائل ۴: ١۴۶. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٣.

(٢) الكافى ٣: ٢٨٩ ح ۵، الوسائل ۴: ٢٣٠. أبواب المواقيت ب ٣۶ ح ٢ و ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١۶٧

بأنّه ما الفرق بينهما مع اشتراكهما فى كونهما نافلة؟ فأجاب بثبوت الفرق بينهما من حيث مرتبة الفضيلة، فإنّ فضل نافلة الظهر بمرتبة تؤخّر الفريضة لأجلها «١».

هذه مجموع الروايات التى يمكن أن يستدلّ بها القائل بالقول الثانى، و قد عرفت عدم دلالة شىء منها على هذا القول، فإنّ مفاد أكثرها هو بيان أنّ النافلة تزاحم الفريضة، إلى أن يصير ظلّ الشاخص ذراعا أو ذراعين، و أمّا إذا بلغ الفىء إليهما فلا تزاحم النافلة الفريضة، بل الفضل فى تأخيرها عنها، لا أنّه يخرج بذلك وقت النافلة و تصير قضاء، فلا دلالة لها على ذلك أصلا.

بل يمكن أن يقال بدلالة بعضها على عدم خروج وقتها، فإنّ قوله عليه السّلام فى صحيحة زرارة المتقدّمة: «بدأت بالفريضة و تركت النافلة» يدلّ على جواز الإتيان بالنافلة بعد الفريضة إذا بلغ الفىء الذراع، و ظاهره أنّ النافلة التى يجوز الإتيان بها بعد الفريضة فى ذلك الوقت هى عين الطبيعة التى كانت تزاحم الفريضة قبله، و لو كانت موقّتة بالذراع مثلا، بحيث صارت قضاء بعده لم تكن النافلة البعدية عين الطبيعة القبلية، لما حقّق فى محلّه من أنّ طبيعة القضاء مباينة لطبيعة الأداء، فلا يستفاد من الروايات بملاحظة ما ذكرنا أزيد من جواز مزاحمة النافلة للفريضة إلى الذراع، و يكون إدراكها أفضل من إدراك فضل وقت الفريضة، و بعد الذراع ينعكس الأمر من دون أن تصير النافلة قضاء.

نعم لا ينبغى الإشكال فى كون النوافل موقّتة، لدلالة الأخبار الكثيرة على استحباب قضاء النوافل «۲»، كما أنّ الظاهر عدم كون وقتها أوسع من وقت الفريضة و حينئذ فبعد عدم ثبوت توقيتها إلى الذراع و الذراعين، و كذا إلى المثل و المثلين، لا

---

(۱) مدارك الاحكام ۳: ۸۹، و لكن لم نعثر على الاحتمال المحكى عن المدارك فيه.

(۲) الوسائل ۴: ۷۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۶۸

يبعد القول بامتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة، لكن لا يترتب على هذا النزاع ثمرة مهمّة، إذ الإتيان بها قبل الذراع راجح بلا إشكال، و الإتيان بها بعده قبل الفريضة مرجوح كذلك، و الإتيان بها بعدها جائز بلا ريب، سواء كان قضاء، أو أداء، إذ على فرض صيرورتها قضاء بعد الذراع لا مجال لاحتمال وجوب تأخيرها إلى الليل أو النهار الآتى كما هو واضح، فالأحوط فيما إذا أتى بها بعد الفريضة الإتيان بها بقصد ما فى الذمة.

و ربّما يتمسّك فى بقاء وقتها بعد الذراع باستصحاب بقاء الوقت، أو عدم خروجه، أو بقاء الرجحان، و لا يخفى ما فيه من الضعف، فإنّ ممّا يتقوّم به الاستصحاب أن يكون هنا متيقن سابق يمكن إبقائه فى الزمان اللاحق، و من الواضح فى المقام عدم ثبوت هذا الركن، فإنّ المتيقّن السابق هو وقوع النافلة فى وقتها مقيّدا بما إذا أتى بها قبل الذراع، و استصحاب هذا المعنى لا يجدى لإثبات بقاء وقتها بعد الذراع أيضا، بل لا يجرى هذا الاستصحاب لعدم كون هذه القضية الشرطية مشكوكة أصلا، فما وقع الشك فيه- و هو أصل جهة الوقتية- مشكوك من أوّل الأمر، و ما كان متيقنا- و هى القضية الشرطية- لا يكون مشكوكا أصلا كما هو واضح، هذا كلّه بالنسبة إلى آخر وقت نافلة الظهرين.

و أمّا أول وقتها فلا إشكال و لا خلاف فى جواز الإتيان بها من أوّل الزوال «۱»، و حكى عن جماعة جواز تقديم نافلة الظهر على الزوال «۲»، و استدلوا على ذلك

---

(۱) المجموع ۴: ۱۱، المغنى لابن قدامة ۱: ۸۰۰، المقنعة: ۹۰، النهاية: ۶۰، الغنية: ۷۱، المهذّب ۱: ۷۰، الوسيلة: ۸۳، المراسم ۶۳، الجامع للشرائع: ۶۲، السرائر ۱: ۱۹۹، المعتبر ۲: ۴۸، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۶ مسألة ۳۷، مختلف الشيعة ۲: ۳۳، جامع المقاصد ۲: ۲۰، كشف اللثام ۳: ۵۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۱.

(۲) منهم الشهيد فى الذكرى ۲: ۳۶۱، و الأردبيلى فى مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۱۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۶۹

بروايات:

منها: رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام: عن الرجل يشتغل عن الزوال أ يعجّل من أوّل النهار؟ قال: «نعم، إذا علم أنّه يشتغل فيعجّلها فى صدر النهار كلّها» «۱»، و المراد بالزوال هى نافلة الظهر.

و منها: رواية عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «اعلم أنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت» «۲».

و منها: رواية محمد بن عذافر قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «صلاة التطوّع بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت، فقدّم ما شئت، و أخّر منها ما شئت» «۳». و الظاهر- باعتبار أنّ الراوى عن عمر بن يزيد فى الرواية المتقدّمة هو محمّد بن عذافر- اتحاد الروايتين، و كون الرواية الثانية مرسلة بحذف الواسطة، لأجل الاعتماد عليها، و لا يخفى ظهورهما فى النافلة المبتدأة، و على فرض الإطلاق تقيّدان بالأخبار الظاهرة فى أنّ أوّل وقتها هو الزوال، كما مر أكثرها.

و منها: رواية إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنّى أشتغل، قال:

«فاصنع كما نصنع صلّ ستّ ركعات إذا كانت الشمس فى مثل موضعها صلاة العصر- يعنى ارتفاع الضحى الأكبر- و اعتدّ بها من الزوال» «۴».

و منها: رواية القاسم بن الوليد الغسّانى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له:

جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل فى كم هى؟ قال: «ستّ عشرة ركعة فى أىّ

(۱) الكافى ۳: ۴۵۰ ح ۱، التهذيب ۲: ۲۶۸ ح ۱۰۶۷، الاستبصار ۱: ۲۷۸ ح ۱۰۱۱، الوسائل ۴: ۲۳۲. أبواب المواقيت ب ۳۷ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۴۵۴ ح ۱۴، الوسائل ۴: ۲۳۲. أبواب المواقيت ب ۳۷ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۲۶۷ ح ۱۰۶۶، الاستبصار ۱: ۲۷۸ ح ۱۰۱۰، الوسائل ۴: ۲۳۳. أبواب المواقيت ب ۳۷ ح ۸.

(۴) التهذيب ۲: ۲۶۷ ح ۱۰۶۲، الاستبصار ۱: ۲۷۷ ح ۱۰۰۶، الوسائل ۴: ۲۳۲. أبواب المواقيت ب ۳۷ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۷۰

ساعات النهار شئت أن تصلّيها صلّيتها، إلّا أنّك إذا صلّيتها فى مواقيتها أفضل» «۱».

و منها: رواية علىّ بن الحكم عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال لى: «صلاة النهار ستّ عشرة ركعة أىّ النهار شئت، إن شئت فى أوّله، و إن شئت فى وسطه، و إن شئت فى آخره» «۲».

و منها: ما رواه علىّ بن الحكم عن سيف، عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن نافلة النهار؟ قال: «ستّ عشرة ركعة متى ما نشطت، إنّ علىّ بن الحسين عليهما السّلام كانت له ساعات من النهار يصلّى فيها، فإذا شغله ضيعة (ضيفه خ ل) أو سلطان قضاها، إنّما النافلة مثل الهدية متى ما أتى بها قبلت» «۳».

و الظاهر اتحاد هذه الرواية مع الرواية السابقة، و أنّ الواسطة فى المرسلة هو سيف و عبد الأعلى، فلعل التفصيل فى هذه الرواية وقع من الرواة، تفسيرا لقوله عليه السّلام: «متى نشطت»، فلا حجية فيه، إذ لا اعتبار بفهم الراوى.

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام إنّه قال: «ما صلّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله الضحى قط»، قال: فقلت له: ألم تخبرنى أنّه كان يصلّى فى صدر النهار أربع ركعات؟ فقال:

«بلى إنّه كان يجعلها من الثمان التى بعد الظهر» «۴».

هذا، و لا يخفى أنّ الاعتماد على هذه الأخبار فى غاية الإشكال و أنّ ما يمكن الاعتماد عليه منها هى روايتان واردتان فى خصوص من يعلم بأنّه يشتغل بعد

(۱) التهذيب ۲: ۹ ح ۱۷ و ص ۲۶۷ ح ۱۰۶۳، الاستبصار ۱: ۲۷۷ ح ۱۰۰۷، الوسائل ۴: ۲۳۳. أبواب المواقيت ب ۳۷ ح ۵.

(۲) التهذيب ۲: ۸ ح ۱۵ و ص ۲۶۷ ح ۱۰۶۴، الاستبصار ۱: ۲۷۸ ح ۱۰۰۸، الوسائل ۴: ۲۳۳. أبواب المواقيت ب ۳۷ ح ۶.

(۳) التهذيب ۲: ۲۶۷ ح ۱۰۶۵، الاستبصار ۱: ۲۷۸ ح ۱۰۰۹، الوسائل ۴: ۲۳۳. أبواب المواقيت ب ۳۷ ح ۷.

(۴) الفقيه ۱: ۳۵۸ ح ۱۵۶۷، الوسائل ۴: ۲۳۴. أبواب المواقيت ب ۳۷ ح ۱۰.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۷۱

الزوال عنها «۱»، و الباقى ليست بصريحة فى جواز التعجيل أو كانت ضعيفة من حيث السند.

و حينئذ فلو قيل بجواز التعجيل فإنّما هو فى خصوص من يعلم بأنه يشتغل، و لكن الفتوى بذلك فيه أيضا مشكل، لإعراض الأصحاب عن هذه الروايات.

و من المعلوم أنه من أعظم الموهنات للرواية كما قرّر فى محلّه، فلا يجوز التقديم على الزوال، نعم لا بأس بالإتيان بها رجاء. و قد

تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ نافلة الظهرين يكون وقتها من حيث الأول و الآخر مطابقا لوقت فريضتها.

المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب

ورد فى الأخبار الحثّ و التأكيد على إتيانها، مثل قوله عليه السّلام: «أربع ركعات بعد المغرب لا تدعهنّ فى حضر و لا سفر» «۲». و المشهور شهرة عظيمة، بل حكى الإجماع عليه، هو امتداد وقتها إلى ذهاب الحمرة المغربية «۳»، و ذهب الشهيد فى الدروس و الذكرى إلى امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة «۴»، و تبعه على ذلك صاحبا المدارك و كشف اللثام «۵»، و الانصاف عدم دليل معتدّ به للقولين. نعم لا تزاحم فريضة العشاء بعد زوال الشفق بل يؤتى بها بعد العشاء.

و قد استدل للقول المشهور باستمرار فعل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام، فإنّ بناءهم

(۱) الوسائل ۴: ۲۳۲. أبواب المواقيت ب ۳۷ ح ۱ و ۴.

(۲) الكافى ۳: ۴۳۹ ح ۳، التهذيب ۲: ۱۴ ح ۳۵. الوسائل ۴: ۸۶. أبواب أعداد الفرائض ب ۲۴ ح ۱.

(۳) النهاية: ۶۰، الغنية: ۷۲، المهذّب ۱: ۷۰، الوسيلة: ۸۳، المعتبر ۲: ۵۳، جامع المقاصد ۲: ۲۱، مدارك الأحكام ۳: ۷۳، جواهر الكلام ۷: ۱۸۶، مفتاح الكرامة ۲: ۳۳.

(۴) الدروس ۱: ۱۴۱، الذكرى ۲: ۳۶۷.

(۵) مدارك الاحكام ۳: ۷۴، كشف اللثام ۳: ۵۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۷۲

كان على الإتيان بها قبل الشفق، مضافا إلى أنّ المنساق من النصوص أيضا ذلك «۱»، بل قد ورد فى بعض أخبار الباب تضيّق وقت الفريضة، و خروجه بزوال الحمرة «۲»، و لا يخفى ما فيه، فإنّ فعل النبىّ و الأئمّة عليهم السّلام لا يدل إلّا على كون ما قبل الشفق يصح فيه الإتيان بنافلة المغرب، إمّا لكونه أيضا وقت إجزاء، أو أنّه وقت فضيلة، و أمّا خروج وقتها بذلك فلا يستفاد من مجرّد الفعل، لأنّه لا لسان له كما هو واضح.

و أمّا كونه منساقا من النصوص فيرد عليه المنع من ذلك، فإنّه لا يستفاد منها إلّا مجرّد التحريض و الترغيب بإتيانها، و لا دلالة لها على توقيتها إلى الشفق، بل يستفاد من صحيحة أبان بن تغلب خلاف ذلك، حيث قال: «صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام المغرب بالمزدلفة، فلمّا انصرف أقام الصلاة فصلّى العشاء الآخرة لم يركع بينهما، ثمّ صلّيت معه بعد ذلك بسنة فصلّى المغرب ثمّ قام فتنفّل بأربع ركعات، ثمّ قام فصلّى العشاء الآخرة.» «۳».

و دعوى أنّه لعلّه كان صلّاها قضاء لأنّ الفعل ممّا لا يعلم وجهه، مدفوعة بأنّ فعله عليه السّلام هذا كان فى مقام البيان، فلو كان قضاء كان عليه البيان لئلّا يشتبه الحكم، هذا.

و استدلّ المحقّق فى المعتبر بأنّ ما بين صلاة المغرب و ذهاب الحمرة وقت يستحبّ فيه تأخير العشاء، فكان الإقبال على النافلة حسنا، و عند ذهاب الحمرة يقع الاشتغال بالفرض فلا يصلح للنافلة. و يدلّ على أنّ آخر وقتها ذهاب الحمرة، ما روى من منع النافلة فى وقت الفريضة، روى ذلك جماعة، منهم: محمد بن مسلم

(۱) الوسائل ۴: ۴۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳.

(۲) الكافى ۳: ۲۸۰ و ۲۸۱ ح ۹ و ۱۶، الوسائل ۴: ۱۸۷- ۱۸۸. أبواب المواقيت ب ۱۸ ح ۲- ۴.

(۳) الكافى ۳: ۲۶۷ ح ۲، الوسائل ۴: ۲۲۴. أبواب المواقيت ب ۳۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٣

عن أبى جعفر عليه السّلام قال: إذا دخل وقت الفريضة فلا تطوّع «١»، «٢» انتهى.

و يرد عليه- مضافا إلى أنّ وقت فريضة العشاء يدخل بغروب الشمس كما عرفت «٣»، و ليس وقت زوال الحمرة مختصّا بها- أنّ مقتضى ما ذكره عدم جواز مزاحمة نافلة المغرب لفريضة العشاء بعد زوال الشفق، لا صيرورتها قضاء بعد الإتيان بالعشاء كما هو واضح.

و بالجملة: لم يثبت هنا ما يقتضى التوقيت إلى الشفق، و حينئذ فلا بدّ من الأخذ بمقتضى الإطلاقات الواردة فى نافلة المغرب، نعم لا يجوز التمسّك بالاستصحاب لذلك كما عرفت.

المسألة الثالثة: وقت نافلة العشاء

اشارة

لا إشكال فى امتداد وقت نافلة العشاء بامتداد وقت فريضتها، و قد تحقّقت عليه الشهرة العظيمة، بل ادّعى المحقّق فى المعتبر الإجماع عليه «۴»، و يستحبّ أن تجعل نافلة العشاء خاتمة النوافل، للشهرة بين الأصحاب و الدليل على الحكمين ذكر المسألتين فى الكتب الموضوعة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمّة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم «۵»، فإنّك عرفت أنّ ذلك يكشف عن وجود نص معتبر

---

(١) التهذيب ٢: ١۶٧ ح ۶۶١، و ص ٣۴٧ ح ٩٨٢، الاستبصار ١: ٢۵٢ ح ٩٠۶، الوسائل ۴: ٢٢٧. أبواب المواقيت ب ٣۵ ح ٣.

(٢) المعتبر ٢: ۵٣.

(٣) راجع ص ١٣۵.

(۴) المعتبر ٢: ۵۴.

(۵) المقنعة: ٩١، النهاية: ۶٠، المبسوط ١: ٧۶، الوسيلة: ٨٣، الغنية: ٧٢، المهذّب ١: ۶٨، السرائر ١: ٢٠٢ و ص ٣٠۶، المعتبر ٢: ۵۴، الجامع للشرائع: ۶٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨ ذيل مسألة ٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧۴

مذكور فى الجوامع الأولية، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا.

نعم ربما يستدل للحكم الثانى بما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام حيث قال:

«و ليكن آخر صلاتك وتر ليلتك» «١».

و فيه: أنّه لا دليل على كون المراد بالوتر الوتيرة التى هى نافلة العشاء، و ما ورد من أنّ المؤمن لا يبيت إلّا بوتر «٢»، لا يكون شاهدا على هذا المعنى، إذ ليس فى معنى البيتوتة النوم، بل المقصود به الإتيان بالليل كما يظهر ذلك بملاحظة موارد الاستعمالات، و يمكن الاستدلال لامتدادها بامتداد وقت الفريضة بالإطلاقات الواردة فى المقام مع سلامتها عن المعارض كما لا يخفى.

فرعان:

الأوّل: هل يعتبر فى الوتيرة التى يؤتى بها بعد العشاء، البعدية العرفية المتّصلة كما يظهر من بعض المتأخرين «٣»، حيث اعتبر عدم الفصل المفرط بين فريضة العشاء و نافلتها، فلا يشرع الإتيان بها فى آخر النصف مثلا مع الإتيان بالفريضة فى أوّل الليل، أو لا يعتبر ذلك؟ وجهان.

ربّما يستدل للأوّل بأن المنساق من الأدلة الدالة على بعديتها «۴» هو البعدية المتصلة، و لكن لا يخفى أنّ الظاهر كون البعدية فى نافلة العشاء، فى مقابل القبلية فى نافلة الظهرين، فالمراد أنّ نافلة العشاء لا بدّ أن يؤتى بها بعد العشاء لا قبل

---

(۱) الكافى ۳: ۴۵۳ ح ۱۲، التهذيب ۲: ۲۷۴ ح ۱۰۸۷، الوسائل ۸: ۱۶۶. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ۴۲ ح ۵.

(۲) التهذيب ۲: ۳۴۱ ح ۱۴۱۲، الفقيه ۱: ۱۲۸ ح ۶۰۴، علل الشرائع: ۲۶۷ و ص ۳۳۰ ح ۴، عيون الأخبار ۲: ۱۱۳، الوسائل ۴: ۹۴- ۹۵. أبواب المواقيت ب ۲۹ ح ۱، ۲، ۴، ۵.

(۳) جواهر الكلام ۷: ۱۹۱، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۳۲، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۷.

(۴) الوسائل ۴: ۴۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۷۵

فريضتها، كما فى نافلة الظهرين، و يدلّ على ذلك أنّه لا إشكال فى أنّه لو اشتغل بعد العشاء بالنوافل يستحبّ له أن يجعل الوتيرة خاتمة لها، كما ورد عليه النص أيضا «۱».

و من المعلوم أنّه ربما تكون النوافل كثيرة كما فى ليالى شهر رمضان، و حينئذ فلا تصدق البعدية العرفية لثبوت الفصل الطويل، اللّهم إلّا أن يقال: بأنّ الدليل الذى يستفاد منه البعدية، يقيد إطلاقه بما إذا كان الشخص آتيا بالنوافل، فلا يجوز التأخير فى غير هذا المورد و هو كما ترى.

الثانى: لو أتى بفريضة العشاء فى آخر وقتها، فهل يشرع بعدها النافلة بحيث تكون أداء أم تصير قضاء؟ لا يبعد أن يقال: بأنّ المستفاد من النصوص الدالّة على امتداد العشاء إلى النصف أو الفجر «۲» هو امتدادها بنافلتها، لأنّها من متمّماتها فلا يستفاد منها التأخير.

المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل

لا- إشكال فى أنّ وقتها من أوّل انتصاف الليل إلى الفجر، كما استقرت عليه الفتاوى «۳»، و يدلّ عليه بعض النصوص مثل مرسلة الصدوق قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل إلى آخره» «۴». و ضعفها منجبر

---

(۱) راجع ص ۱۷۳.

(۲) الوسائل ۴: ۱۸۴- ۱۸۵. أبواب المواقيت ب ۱۷ ح ۲، ۴، ۶ و ص ۲۸۸ ب ۶۲ ح ۳ و ۴.

(۳) المسائل الناصريّات: ۱۹۸ مسألة ۷۶، المهذّب ۱: ۷۰، الوسيلة: ۸۳، المراسم: ۶۳، الخلاف ۱: ۵۳۳ مسألة ۲۷۲، السرائر ۱: ۱۹۶ و ۲۰۲، المعتبر ۲: ۵۴، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۸ مسألة ۳۹.

(۴) الفقيه ۱: ۳۰۲ ح ۱۳۷۹، الوسائل ۴: ۲۴۸. أبواب المواقيت ب ۴۳ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۷۶

بعمل الأصحاب و مطابقة فتوى المشهور، مضافا إلى أنّ المسألة من المسائل المذكورة فى الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المتلقّاة عن الأئمة عليهم السّلام، و حينئذ فلا- يعبأ بما ذهب إليه بعض المتأخرين من الخلاف فى ذلك «۱»، خصوصا بعد استمرار عمل الأئمة المعصومين عليهم السّلام على ذلك.

و بالجملة: فلا إشكال فى ذلك، كما أنّه لا إشكال فى جواز تقديمها على المسافر، أو شابّ تمنعه رطوبة رأسه، أو يشقّ عليه القيام، أو نحو ذلك «۲»، كما أنّه لا إشكال فى ثبوت القضاء لها لو لم يؤت بها فى وقتها «۳»، و كذا فى كون القضاء أفضل من التقديم فيما إذا دار الأمر بينهما، لدلالة أخبار كثيرة على ذلك كلّه «۴».

إنّمـا الإشـكال فى وجه مقالـة المشـهور، من أنّ كلّمـا قرب من الفجر كان أفضل، و أنّه هل يـدل عليه دليل لفظى أم لا؟ و إن كان قد ادّعى عليه الإجماع «۵» فلا بدّ من ملاحظة الأخبار فنقول:

منها: رواية معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن أفضل ساعات الوتر؟ فقال: «الفجر أوّل ذلك» «۶».

و منها: روايـة أبان بن تغلب قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّـلام: أىّ ساعة كان رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله يوتر؟ فقال: «على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب» «۷».

---

(۱) جواهر الكلام ۷: ۱۹۳.

(۲) الخلاف ۱: ۵۳۷ مسألة ۲۷۵، النهاية: ۶۱، المقنعة: ۱۴۲، جواهر الكلام ۷: ۲۰۵.

(۳) الخلاف ۱: ۵۳۷ مسألة ۲۷۵، المعتبر ۲: ۵۸، المنتهى ۱: ۲۱۲، كشف اللثام ۳: ۱۱۷، جواهر الكلام ۷: ۲۰۷.

(۴) الوسائل ۴: ۲۵۵. أبواب المواقيت ب ۴۵.

(۵) الخلاف ۱: ۵۳۳ مسألة ۲۷۲، المعتبر ۲: ۵۴، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۸ مسألة ۳۹.

(۶) الكافى ۳: ۴۴۸ ح ۲۳، التهذيب ۲: ۳۳۶ ح ۱۳۸۸، الوسائل ۴: ۲۷۱. أبواب المواقيت ب ۵۴ ح ۱.

(۷) الكافى ۳: ۴۴۸ ح ۲۴، الوسائل ۴: ۲۷۱. أبواب المواقيت ب ۵۴ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۷۷

و منها: رواية مرازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: متى أصلّى صلاة الليل؟

قال: «صلّها فى آخر الليل.» «۱».

و منها: رواية إسـماعيل بن سـعد الأشـعرى قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن ساعات الوتر؟ قال: «أحبّها إلىّ الفجر الأوّل». و سألته عن أفضل ساعات اللّيل؟

قال: «الثلث الباقى.» «۲».

و منها: ما رواه الشـهيد فى محكىّ الـذكرى عن ابن أبى قرّة، عن زرارة: أنّ رجلا سأل أمير المؤمنين عليه السّـلام عن الوتر أوّل الليل؟ فلم يجبه، فلمّا كان بين الصـبحين خرج أمير المؤمنين عليه السّلام إلى المسجد، فنادى أين السائل عن الوتر؟ ثلاث مرّات، نعم ساعات الوتر هـذه. ثمَّ قام فأوتر «۳». و هذه الروايات لا تخلو عن إشـعار بل دلالة فى بعضـها على ما ذكره المشـهور، و ربّما اسـتدلّ عليه أيضا بقوله تعالى:

(وَ الْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحارِ) «۴»، و قد اختلف فى تفسـير السـحر، فالمشـهور بين الناس تفسـيره بالثلث الباقى من الليل «۵»، كما أنّه ربما يفسـر بأضـيق من ذلك، و ربما يقرب الثلث بأنّه قـد ورد فى الشـرع أعمال كثيرة للسـحر خصوصا فى أسـحار شـهر رمضان فيجب أن يكون وقته وسيعا قابلا لوقوع تلك الأفعال فيه.

و لكن يرد عليه أنّ هـذه الأعمـال ليست عملا واحـدا مأخوذا مرتبطا حتى يجب أن يكون الوقت بمقـداره أو أزيـد، بل كلّ منها عمل مستقلّ دلّ عليه دليل مستقلّ، و لا يلزم حينئذ أن يكون الوقت بقدر جميعها، و حينئذ فلا يجوز

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۳۵ ح ۱۳۸۲، الوسائل ۴: ۲۷۲. أبواب المواقيت ب ۵۴ ح ۳.

(۲) التهذيب ۲: ۳۳۹ ح ۱۴۰۱، الوسائل ۴: ۲۷۲. أبواب المواقيت ب ۵۴ ح ۴.

(۳) الذكرى ۲: ۳۷۳، الوسائل ۴: ۲۷۲. أبواب المواقيت ب ۵۴ ح ۵.

(۴) آل عمران: ۱۷.

(۵) التفسير الكبير ۱۰: ۱۶۹، الجامع لأحكام القرآن ۴: ۳۸- ۳۹. تفسير الثعالبى ۲: ۲۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۷۸

الإعراض عمّا دلّت عليه اللّغة فى معنى السحر، من كونه قبيل الفجر، أو قبله، أو سدس الليل، أو نحوها «۱» و الأمر سهل.

المسألة الخامسة: وقت نافلة الصبح

و يقع الكلام فيها فى مقامين:

الأوّل: وقتها من حيث الابتداء.

الثانى: آخر وقتها. فنقول:

أمّا الكلام فى المقام الأوّل فملخّصه أنّه قد تحقّقت الشهرة على أنّ أوّل وقتها هو طلوع الفجر الكاذب «۲»، و حكى عن بعض جواز إتيانها بعد الفراغ من صلاة الوتر «۳»، و نسبه فى الحدائق إلى المشهور «۴»، لما ورد فى بعض الأخبار من كونها من صلاة الليل، و لا بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة فى الباب، فنقول: إنّها على ثلاث طوائف:

أما الطائفة الأولى فتدلّ بظاهرها على لزوم الإتيان بها قبل الفجر الصادق:

منها: رواية ابن أبى نصر قال: سألت الرضا عليه السّلام عن ركعتى الفجر؟ فقال:

«احشوا بهما صلاة الليل» «۵».

و منها: رواية أبى بصير قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: متى أصلّى ركعتى الفجر؟

---

(۱) المصباح المنير ۱: ۲۶۷، لسان العرب ۶: ۱۹۰.

(۲) المبسوط ۱: ۷۶، المراسم: ۶۳، الغنية: ۷۲، الوسيلة: ۸۳، المهذّب ۱: ۷۰، السرائر ۱: ۳۰۸، شرائع الإسلام ۱: ۶۳، المختصر النافع ۲۲، المعتبر ۲: ۵۵، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۱۹ مسألة ۴۰.

(۳) قواعد الأحكام ۱: ۲۴۷، كشف اللثام ۳: ۶۴، الذكرى ۲: ۳۷۵.

(۴) الحدائق ۶: ۲۴۰ و هكذا فى كشف اللثام ۳: ۶۴.

(۵) التهذيب ۲: ۱۳۲ ح ۵۱۱، الاستبصار ۱: ۲۸۳ ح ۱۰۲۹، الوسائل ۴: ۲۶۳. أبواب المواقيت ب ۵۰ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۷۹

قال: فقال لى: «بعد طلوع الفجر» قلت له: إنّ أبا جعفر عليه السّلام أمرنى أن أصلّيهما قبل طلوع الفجر فقال: «يا أبا محمّد إنّ الشيعة أتوا به مسترشدين فأفتاهم بمرّ الحقّ، و أتونى شكّاكا فأفتيتهم بالتقيّة» «۱».

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن ركعتى الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: «قبل الفجر إنّهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل أ تريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة» «۲».

و منها: رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت: ركعتا الفجر من صلاة الليل هى؟ قال: «نعم» «۳».

و منها: رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أوّل وقت ركعتى الفجر؟ فقال: «سدس الليل الباقى» «۴».

و منها: ما رواه أحمد بن محمّد بن أبى نصر قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام: و ركعتى الفجر أصليهما قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «احش بهما صلاة الليل، و صلّهما قبل الفجر» «۵».

و منها: رواية زرارة قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: الركعتان اللتان قبل الغداة أين موضعهما؟ فقال: «قبل طلوع الفجر، فإذا طلع

الفجر فقد دخل وقت الغداة» «۶».

(١) التهذيب ٢: ١٣۵ ح ۵٢۶، الاستبصار ١: ٢٨۵ ح ١٠۴٣، الوسائل ۴: ٢۶۴. أبواب المواقيت ب ۵٠ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ۵١٣، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣١، الوسائل ۴: ٢۶۴. أبواب المواقيت ب ۵٠ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٣٢ ح ۵١٢، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٠، الوسائل ۴: ٢۶۴. أبواب المواقيت ب ۵٠ ح ۴.

(۴) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ۵١۵، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٣، الوسائل ۴: ٢۶۵. أبواب المواقيت ب ۵٠ ح ۵.

(۵) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ۵١۶، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣۴، الوسائل ۴: ٢۶۵. أبواب المواقيت ب ۵٠ ح ۶.

(۶) الكافى ٣: ۴۴٨ ح ٢۵، التهذيب ٢: ٣٣۶ ح ١٣٨٩، و ص ١٣٢ ح ۵٠٩، الاستبصار ١: ٢٨٢ ح ١٠٢٧، الوسائل ۴: ٢۶۵. أبواب المواقيت ب ۵٠ ح ٧.

نهاية التقرير، ج١، ص: ١٨٠

و غير ذلك من الأخبار.

و أمّا الطائفة الثانية التى تدلّ على تعيّن الإتيان بهما بعد الفجر:

فمنها: رواية عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «صلّهما بعد ما يطلع الفجر» «١».

و منها: رواية يعقوب بن سالم البزّاز قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «صلّهما بعد الفجر و اقرأ فيهما فى الأولى قل يا أيّها الكافرون، و فى الثانية قل هو اللّه أحد» «٢».

و منهـا: روايـة إسـحاق بن عمّـار عمّن أخبره عنه عليه السّـلام قال: «صل الركعتين ما بينك و بين أن يكون الضوء حـذاء رأسك، فإن كان بعد ذلك فابدأ بالفجر» «٣».

و دلالتها على تعيّن الإتيـان بهمـا بعـد الفجر ممنوعـة، فـإنّ المراد من كون الضوء حـذاء رأسك هو الفجر الكاذب، لما عرفت من أنّه يطلع على شكل عمودىّ، و توهّم أنّ المراد به الاسـفرار مدفوع بأنّ الضوء حينئذ يحيط بجميع الأطراف و لا خصوصـية لحذاء الرأس.

إلى غير ذلك من الأخبار.

و أمّا الطائفة الثالثة التى تدلّ على التخيير بين الإتيان به قبل الفجر أو معه أو بعده:

فمنها: رواية ابن أبى يعفور قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن ركعتى الفجر متى أصليهما؟ فقال: «قبل الفجر و معه و بعده» «۴».

و منها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الركعتين اللتين قبل الفجر؟ قال: «قبيل الفجر و معه و بعده.» «۵».

(١) التهذيب ٢: ١٣۴ ح ۵٢٣، الاستبصار ١: ٢٨۴ ح ١٠۴٠، الوسائل ۴: ٢۶٧. أبواب المواقيت ب ۵١ ح ۵.

(٢) التهذيب ٢: ١٣۴ ح ۵٢١، الاستبصار ١: ٢٨۴ ح ١٠٣٨، الوسائل ۴: ٢۶٧. أبواب المواقيت ب ۵١ ح ۶.

(٣) التهذيب ٢: ١٣۴ ح ۵٢۴، الاستبصار ١: ٢٨۴ ح ١٠۴١، الوسائل ۴: ٢۶٧. أبواب المواقيت ب ۵١ ح ٧.

(۴) التهذيب ٢: ١٣۴ ح ۵١٩، الاستبصار ١: ٢٨۴ ح ١٠٣۶، الوسائل ۴: ٢۶٨. أبواب المواقيت ب ۵٢ ح ٢.

(۵) التهذيب ٢: ٣۴٠ ح ١۴٠٨، الوسائل ۴: ٢۶٩. أبواب المواقيت ب ۵٢ ح ۵.

نهاية التقرير، ج١، ص: ١٨١

و منها: مرسـلة الصـدوق قال: قال الصادق عليه السّـلام: «صلّ ركعتى الفجر قبل الفجر و عنـده و بعـده، تقرأ فى الأولى الحمد، و قل يا أيّها الكافرون، و فى الثانية الحمد، و قل هو اللّه أحد» «١».

و هـذه الطائفـة شاهـدة للجمع بين الطـائفتين المتقـدّمتين بالحمـل على التخيير، لكونهـا نصّا فى مضـمونها، و هما ظاهرتان فى وجوب

التقديم أو التأخير، مضافا إلى أنّ الأمر فى الطائفة الأولى غير ظاهر فى الوجوب، لوروده فى مقام توهم الحظر، لأنّ بناء العامّة كان على الإتيان بهما بعد الفجر، تبعا لعمل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله، و حينئذ فربّما يتوهّم من هذا البناء لزوم التأخير عنه، و الروايات الدالة على الإتيان بهما قبل الفجر إنّما كانت بصدد دفع هذا التوهّم، فلا يستفاد منها أزيد من مجرّد الجواز، و عليه فالأمر بالإتيان بهما بعد الفجر كما فى الطائفة الثانية يمكن أن يكن للتقية، لما عرفت من استمرار عمل العامّة عليه، و يدلّ على ذلك رواية أبى بصير المتقدّمة «۲» الدالة على أنّ الإفتاء بالإتيان بهما بعد الفجر إنّما هو للتقية.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه‍ ق

نهاية التقرير؛ ج‌۱، ص: ۱۸۱

و ربّما يقال فى وجه الجمع بأنّ المراد من الفجر فى الطائفة الثانية هو الفجر الكاذب، فلا تنافى الطائفة الأولى الدالّة على لزوم الإتيان بهما قبل الفجر، و الأحشاء بهما فى صلاة الليل، لأنّ المراد بالفجر فيها هو الفجر الصادق، لاستمرار وقت صلاة الليل إليه و عدم انقطاع الليل بدخوله، و لكن فيه: أنّ المتبادر من الفجر فى كلتا الطائفتين هو الفجر الصادق، لما عرفت من أنّ الفجر الكاذب لا عبرة به حتّى عند علماء العامّة، فالوجه فى الجمع ما ذكرنا.

و حينئذ فيجوز الإتيان بركعتى الفجر قبله و معه و بعده، و لكن يقع الإشكال

---

(۱) الفقيه ۱: ۳۱۳ ح ۱۴۲۲، الوسائل ۴: ۲۶۹. أبواب المواقيت ب ۵۲ ح ۶.

(۲) الوسائل ۴: ۲۶۴. أبواب المواقيت ب ۵۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۱۸۲

فى تحديد القبلية، فذهب جماعة منهم المحقّق إلى أنّ أوّل وقتها طلوع الفجر الأوّل «۱»، و عن جماعة أنّ أوّل وقتها الفراغ من صلاة الليل «۲»، و مستند هذا القول الأخبار الدالة على الأحشاء بهما فى صلاة الليل «۳».

أمّا القول الأوّل فذكره الأصحاب فى كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المتلقّاة عن الأئمّة عليهم السّلام «۴»، و قد عرفت أنّ الذكر فى هذه الكتب يكشف عن وجود نصّ معتبر، غاية الأمر إنّه لم يصل إلينا، نعم ورد فى رواية محمد بن مسلم المتقدّمة الواردة فى تعيين أوّل وقت ركعتى الفجر التعيين بسدس الليل الباقى «۵»، فإن طابق السدس مع الفجر الكاذب يحصل التوافق، و إلّا فيحصل التعارض بينها و بين النصّ المكشوف بالفتاوى، و الترجيح معه لموافقته لفتوى المشهور، هذا.

و يمكن أن يكون مستندهم رواية أبى بكر الحضرمى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام فقلت: متى أصلّى ركعتى الفجر؟ فقال: «حين يعترض الفجر، و هو الذى يسمّيه العرب: الصديع» «۶». فإنّ الصديع بحسب اللغة و إن كان معناه الصبح «۷»، و المتبادر منه الفجر الثانى، و لكن يمكن أن يقال: بأنّ معناه هنا هو الفجر الكاذب لأنّ أصله هو الانشقاق مع عدم الانفصال، و حينئذ فينطبق على الفجر الكاذب، لأنّه يكون على شكل عمودىّ، و خطّ واقع بين الظلمة يوجب انصداعها،

---

(۱) المبسوط ۱: ۷۶، المراسم: ۶۳، المختصر النافع: ۲۲، المعتبر ۲: ۵۵، شرائع الإسلام ۱: ۶۳.

(۲) النهاية: ۶۱، المهذّب ۱: ۷۰، المقنعة: ۹۱، الغنية: ۷۲، الوسيلة: ۸۳، السرائر ۱: ۲۰۳، مختلف الشيعة ۲: ۳۷.

(۳) الوسائل ۴: ۲۶۳- ۲۶۵. أبواب المواقيت ب ۵۰ ح ۱ و ۶ و ۸.

(۴) المبسوط ۱: ۷۶، المراسم: ۶۳، المعتبر ۲: ۵۵، شرائع الإسلام ۱: ۶۳، المختصر النافع: ۲۲.

(۵) الوسائل ۴: ۲۶۵. أبواب المواقيت ب ۵۰ ح ۵.

(۶) التهذيب ۲: ۱۳۳ ح ۵۱۷، الوسائل ۴: ۲۶۸. أبواب المواقيت ب ۵۱ ح ۱۰.

(۷) لسان العرب ۷: ۳۰۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۸۳

و لا ينافى ذلك التعبير بقوله «يعترض» لأنّه بمعنى يظهر.

و يؤيّد ما ذكرنا أنّ الفجر باعتبار وضوح كونه هو الفجر الثانى لا يفتقر إلى التفسير، فتفسيره عليه السّلام قرينة على عدم كون المراد به هو المعنى المتبادر منه، كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال بانطباق كلمة قبيل الواردة فى رواية إسحاق بن عمّار المتقدّمة على الفجر الأوّل، بل لعلّه المتبادر من كلمة القبل فى بعض الروايات، لأنّ الظاهر أنّ المراد به القبل القريب، و حينئذ فينطبق عليه. و كيف كان فالخطب سهل بعد ما عرفت من كونه مذكورا فى الكتب التى يكشف الذكر فيها عن وجود نصّ مذكور فى الجوامع الأوّلية، فلا يبعد الذهاب إلى هذا القول.

ثمّ إنّه قد ورد فى كثير من الروايات المتقدّمة الأحشاء بهما فى صلاة الليل، و مقتضى إطلاقه جواز الإتيان بهما بعدها و لو اشتغل بها فى أول النصف، و لم يدخل الفجر الأوّل بعد الفارغ عنها، بل يشمل إطلاقه ما إذا قدّم صلاة الليل لمرض أو سفر أو نحوهما، فيجوز عليه الإتيان بركعتى الفجر بعدها بلا فصل، كما يدلّ عليه أيضا رواية أبى جرير بن إدريس عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السّلام قال: «صلّ صلاة الليل فى السفر من أوّل الليل فى المحمل و الوتر و ركعتى الفجر» «۱».

و بالجملة: فلا إشكال فى جواز تقديم ركعتى الفجر على الفجر الأوّل و الأحشاء بهما فى صلاة الليل و إن وقعت قبله، و أفتى بهذا حتى من ذهب إلى أنّ أوّل وقتهما هو الفجر الأوّل كالمحقّق «۲»، إنّما الإشكال فى تقديمهما عليه فى صورة الانفراد، و عدم ضمّهما إليها، و أنّه هل تكون مثل صورة الانضمام، أو أنّ التقديم على الفجر يختصّ بهذه الصورة وجهان، من أنّ مقتضى كون ركعتى الفجر مستحبّا

---

(۱) الفقيه ۱: ۳۰۲ ح ۱۳۸۴، الوسائل ۴: ۲۵۱. أبواب المواقيت ب ۴۴ ح ۶.

(۲) المعتبر ۲: ۵۶، شرائع الإسلام ۱: ۶۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۸۴

مستقلّا و عنوانا، فى قبال عنوان صلاة الليل و الوتر، بضميمة ما يدلّ على جواز الأحشاء بهما فى صلاة الليل، جواز تقديمهما على الفجر الأوّل مطلقا، و من أنّ القدر المتيقّن من ذلك هى صورة ضمهما إلى صلاة اللّيل، و حينئذ فلا يشرع إتيانهما قبل الفجر منفردا، بعد ما عرفت من أنّ أول وقتهما هو الفجر الأول «۱»، فتدبّر.

كما أنّه على الوجه الأول الذى قد يستفاد من عبارة المحقّق فى الشرائع يشكل الأمر بمنافاته لتحديد أوّل وقتهما بالفجر كما لا يخفى.

ثمّ إنّه حكى عن جماعة منهم المحقّق فى الشرائع القول باستحباب إعادتهما لو أتى بهما قبل الفجر الأوّل «۲»، و استدلّ على ذلك برواية زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «إنّى لأصلّى صلاة الليل و أفرغ من صلاتى، و أصلّى الركعتين فأنام ما شاء اللّه قبل أن يطلع الفجر، فإن استيقظت عند الفجر أعدتهما» «۳».

و رواية حمّاد بن عثمان قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام: «ربّما صلّيتهما و علىّ ليل، فإن قمت و لم يطلع الفجر أعدتهما» «۴». و فى بعض النسخ بدل «قمت»، «نمت»، هذا.

و لا يخفى أنّه لا دليل على كون المراد بالركعتين فى الرواية الاولى و بمرجع الضمير فى الثانية هى ركعتى الفجر، مضافا إلى أنّ المتبادر من الفجر فى الروايتين هو الفجر الثانى، و المدّعى استحباب إعادتهما بعد الفجر الأوّل، فلا ينطبق الدليل على المدعى و مع

الغضّ عن ذلك فغايـة مدلول الروايتين استحباب الإعادة فيما إذا حصل الفصل بينهما و بين فريضة الصبح بالنوم لا مطلقا، فلعلّه كان للنوم مدخليّة فى انحطاط مقدار من تأثيرهما كما لا يخفى.

---

(۱) راجع ص ۱۷۸.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۶۳.

(۳) التهذيب ۲: ۱۳۵ ح ۵۲۸، الاستبصار ۱: ۲۸۵ ح ۱۰۴۵، الوسائل ۴: ۲۶۷. أبواب المواقيت ب ۵۱ ح ۹.

(۴) التهذيب ۲: ۱۳۵ ح ۵۲۷، الاستبصار ۱: ۲۸۵ ح ۱۰۴۴، الوسائل ۴: ۲۶۷. أبواب المواقيت ب ۵۱ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۸۵

و أمّا الكلام فى المقام الثانى فملخّصه أنّ المشـهور هو امتداد وقتهما إلى أن تطلع الحمرة المشرقية «۱»، و لا يخفى أنه لا يوجد مستند فى الجوامع التى بأيـدينا، نعم روى علىّ بن يقطين قـال: سـألت أبا الحسن عليه السّـلام عن الرجل لا يصـلّى الغـداة حتى يسـفر و تظهر الحمرة و لم يركع ركعتى الفجر، أ يركعهما أو يؤخّرهما؟ قال: «يؤخّرهما» «۲» و دلالتها على الامتداد إلى ذلك الوقت محلّ نظر، نعم يستفاد منها عـدم مزاحمتهما للفريضـة بعـد ظهور الحمرة، و أنّها مقدّمـة عليهما. و فى مرسـلة إسـحاق بن عمّار المتقدّمـة قد حدّد بما بينك و بين أن يكون الضوء حذاء رأسك «۳»، و لكن تقدّم معناها.

ثمَّ إنّه على فرض الامتداد إلى ذلك الوقت فهل يكون مقتضـى ذلك صيرورتهما قضاء بعد طلوع الحمرة، كصيرورة الفريضة كذلك بعد طلوع الشـمس، أو أنّ المراد بامتدادهما إليه هو مزاحمتهما للفريضة إلى ذلك الوقت و عدم جوازها بعده من دون أن تصير قضاء بذلك؟ وجهان.

التطوّع وقت الفريضة

قـد اختلف الأصـحاب قـديما و حـديثا فى جواز الإتيـان بالنافلـة المبتـدأة، أو التى تكون قضاء عن الراتبـة فى وقت الفريضـة بعـد قيام الإجماع، و تواتر الأخبار على جواز الإتيان بالرواتب إلى الأوقات التى يجوز الإتيان إليها كالذراع و الذراعين فى

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۳۵، الاستبصار ۱: ۲۸۵، و نقله عن السيّد المرتضى فى مختلف الشيعة ۲: ۳۶، كشف اللثام ۳: ۶۲، جواهر الكلام ۷: ۱۳۸.

(۲) التهذيب ۲: ۳۴۰ ح ۱۴۰۹، الوسائل ۴: ۲۶۶، أبواب المواقيت ب ۵۱ ح ۱.

(۳) الوسائل ۴: ۲۶۷. أبواب المواقيت ب ۵۱ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۸۶

الظهرين، و سـقوط الشـفق فى نافلة المغرب كما مرّ تفصيله «۱»، و كـذلك اختلفوا فى جواز الإتيان بالنافلـة لمن عليه قضاء فريضـة، و يمكن إدخالهما تحت عنوان واحد و هو التطوّع لمن عليه فريضة.

فالأكثرون من القدماء منهم المفيد و الشـيخ على المنع «۲»، و ذهـب آخرون إلى الجواز «۳»، و هو الأقوى لما سـيأتى. و منشأ الخلاف فى ذلك اختلاف الأخبار الواردة فى هذا الباب، فلا بدّ من نقلها ليظهر الحال، و الصحيح عن سقيم المقال، فنقول و على اللّه الاتكال.

أمّا ما يدلّ على الجواز فروايات:

منها: موثّقة سـماعة قال: سألته عن الرجل يأتى المسـجد و قد صـلّى أهله أ يبتدئ بالمكتوبة أو يتطوّع؟ فقال: «إن كان فى وقت حسـن فلا بأس بالتطوّع قبل الفريضـة، و إن كان خاف الفوت من أجل ما مضـى من الوقت فليبـدأ بالفريضة و هو حقّ اللّه، ثمَّ ليتطوّع ما شاء،

ألا هو موسّع أن يصلّى الإنسان فى أوّل دخول وقت الفريضة النوافل إلّا أن يخاف فوت الفريضة، و الفضل إذا صلّى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة، و ليس بمحظور عليه أن يصلّى النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت». هذا ما رواه الكلينى، و رواه الصدوق بإسناده عن سماعة نحوه إلى قوله: «ثمّ ليتطوّع ما شاء» و رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن يحيى نحوه إلى قوله: «قريب من

---

(۱) راجع ص ۱۶۱ و ۱۷۱.

(۲) المقنعة: ۲۱۲، المبسوط ۱: ۱۲۶، النهاية: ۶۲، السرائر ۱: ۲۰۳، الوسيلة: ۸۴ الجامع للشرائع كتاب الصلاة: ۸۹، المهذّب ۱: ۱۲۷، المعتبر ۲: ۶۰، شرائع الإسلام ۱: ۶۳.

(۳) الذكرى ۲: ۳۸۹، الدروس ۱: ۱۴۲، جامع المقاصد ۲: ۲۴، مدارك الأحكام ۳: ۸۸ الذخيرة: ۲۰۲، مفاتيح الشرائع ۱: ۹۷، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۴۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۸۷

آخر الوقت» «۱».

و هذه الرواية صريحة فى جواز التطوّع ما دام لم يتضيّق وقت الفريضة، و احتمال أن يكون المراد من النوافل هى الرواتب سخيف جدّا، لوضوح حالها عند كلّ أحد، لأنّه يعرف كلّ عامىّ أنّه يستحب الإتيان بها قبل الفريضة إلى أوقات معيّنة كما عرفت.

و منها: رواية إسحاق بن عمار قال: قلت: أصلّى فى وقت فريضة نافلة؟ قال:

«نعم فى أوّل الوقت إذا كنت مع إمام تقتدى به فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» «۲».

و منها: رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إذا دخل وقت الفريضة أتنفّل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة، و إنّما أخّرت الظهر ذراعا من عند الزوال من أجل صلاة الأوّابين «۳» فإنّ ظاهرها جواز التنفّل وقت الفريضة إلّا أنّ الفضل فى تأخيرها و الابتداء بالفريضة.

و منها: رواية عمر بن يزيد أنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرواية التى يروون أنّه لا يتطوّع فى وقت فريضة ما حدّ هذا الوقت؟ قال: «إذا أخذ المقيم فى الإقامة»، فقال له: إنّ الناس يختلفون فى الإقامة، فقال: «المقيم الذى يصلّى معه» «۴». و هذه الرواية تدلّ على أنّ النهى انّما هو لانعقاد الجماعة لا مطلقا.

و منها: رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل نام عن الغداة

---

(۱) الكافى ۳: ۲۸۸ ح ۳، الفقيه ۱: ۲۵۷ ح ۱۱۶۵، التهذيب ۲: ۲۶۴ ح ۱۰۵۱، الوسائل ۴: ۲۲۶ أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۲۸۹ ح ۴، التهذيب ۲: ۲۶۴ ح ۱۰۵۲، الوسائل ۴: ۲۲۶. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۲۸۹ ح ۵، الوسائل ۴: ۲۳۰. أبواب المواقيت ب ۳۶ ح ۲ و ۳.

(۴) الفقيه ۱: ۲۵۲ ح ۱۱۳۶، التهذيب ۳: ۲۸۳ ح ۸۴۱ الوسائل ۴: ۲۲۸. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۹.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۸۸

حتى طلعت الشمس؟ فقال: «يصلّى ركعتين ثمّ يصلّى الغداة» «۱» و غير ذلك من الأخبار.

و أمّا ما يدلّ على المنع:

فمنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «قال لى رجل من أهل المدينة يا أبا جعفر ما لى لا أراك تتطوّع بين الأذان و الإقامة كما يصنع الناس؟

فقلت: إنّا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا فى غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوّع» «۲».

و لا يخفى أنّ الاستدلال بهذه الرواية مشكل، لأنّها تتضمّن قضية فى واقعة شخصية، و لا يعلم المراد من الصلاة التى كان بناء الناس على الإتيان بها بين الأذان و الإقامة، و حينئذ فمن المحتمل أن يكون اعتقادهم على استحباب ركعتين خاصّتين بين الأذان و الإقامة فى قبال سائر النوافل غير مشروعتين عندنا، و حيث لم يكن للإمام عليه السّلام ردّ السائل، لكون ذلك المعنى أمرا مركوزا عند الناس، فأجاب عليه السّلام بما يوافق مذهبهم تورية، لأنّهم رووا عن أبى هريرة أنّه «إذا دخل الوقت فلا صلاة إلّا المكتوبة» «۳»، مضافا إلى أنّه لو سلّم كون الركعتين من النوافل اليومية فيمكن أن يقال بعدم دلالة الرواية على المنع، لأنّ غاية مدلولها إنّ بنائهم عليهم السّلام على الإتيان بالنافلة قبلا، و لا يستفاد منها المنع، و لكن ظاهر الذيل ينافى ذلك.

و منها: رواية زياد أبى عتاب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول: إذا

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۶۵ ح ۱۰۵۷، الاستبصار ۱: ۲۸۶ ح ۱۰۴۸، الوسائل ۴: ۲۸۴. أبواب المواقيت ب ۶۱ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۱۶۷ ح ۶۶۱ و ص ۲۴۷ ح ۹۸۲، الاستبصار ۱: ۲۵۲ ح ۹۰۶، الوسائل ۴: ۲۲۷. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۳.

(۳) سنن ابن ماجه ۱: ۳۶۴ ح ۱۱۵۱، سنن الترمذى ۲: ۱۲۶ ب ۶۰ ح ۸۶۱ و ۸۶۲ و فيهما: «إذا أقيمت الصلاة.».

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۸۹

حضرت المكتوبة فابدأ بها، فلا يضرّك أن تترك ما قبلها من النافلة» «۱». هذا، و لا يخفى أنه يحتمل أن يكون المراد بحضور المكتوبة حضور الجماعة لها لا أصل وقتها، فالرواية على تقدير دلالتها على المنع لا تدلّ إلّا على المنع فيما إذا انعقدت الجماعة للمكتوبة، و التعبير بقوله: «فلا تضرّك» يشعر بعدم كون المنع على نحو الإلزام.

هذا، مضافا إلى أنّ قوله: «تترك ما قبلها من النافلة» ظاهر فى أنّ المراد بالنافلة هى الرواتب، إذ النافلة المبتدأة لا تكون مرتبطة بالفريضة، بحيث تكون قبلها أو بعدها، و حينئذ فالمراد بحضور المكتوبة حضور وقت فضيلتها كالذراع و الذراعين فى الظهرين، فلا تدلّ الرواية على حكم النافلة المبتدأة، أو التى تكون قضاء عن الرواتب.

و منها: رواية نجيّة قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: تدركنى الصلاة و يدخل وقتها فأبدأ بالنافلة؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السّلام: «لا، و لكن ابدأ بالمكتوبة و اقض النافلة» «۲». و ظاهر الرواية باعتبار قوله: «اقض النافلة» أنّ المراد من النافلة الرواتب اليومية التى خرج وقتها، فلا دلالة لها على حكم النافلة المبتدأة و نحوها.

و منها: رواية أديم بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «لا يتنفّل الرجل إذا دخل وقت فريضة، قال: و قال: «إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها» «۳».

و منها: رواية أبى بكر عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام قال: «إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوّع» «۴».

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۴۷ ح ۹۸۴، و فيه: «زياد بن أبى غياث»، الاستبصار ۱: ۲۵۳ ح ۹۰۷، الوسائل ۴: ۲۲۷. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۴.

(۲) التهذيب ۲: ۱۶۷ ح ۶۶۲، الوسائل ۴: ۲۲۷، أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۵، و فيه: «نجبة».

(۳) التهذيب ۲: ۱۶۷ ح ۶۶۳، الوسائل ۴: ۲۲۸. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۶.

(۴) التهذيب ۲: ۱۶۷ ح ۶۶۰ و ص ۳۴۰ ح ۱۴۰۵، الاستبصار ۱: ۲۹۲ ح ۱۰۷۱، الوسائل ۴: ۲۲۸. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۹۰

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا تصلّ من النافلة شيئا فى وقت الفريضة، فإنّه لا تقضى نافلة فى وقت فريضة، فإذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة» «۱».

و منها: ما رواه الصدوق فى الخصال بإسناده عن علىّ عليه السّلام فى حديث الأربعمائة قال: «من أتى الصلاة عارفا بحقّها غفر له، لا يصلّى الرجل نافلة فى وقت فريضة إلّا من عذر، و لكن يقضى بعد ذلك إذا أمكنه القضاء، قال اللّه تعالى (الَّذِينَ هُمْ عَلىٰ صَلاٰتِهِمْ دٰائِمُونَ) «۲» يعنى الذين يقضون ما فاتهم عن الليل بالنهار و ما فاتهم من النهار بالليل لا يقضى النافلة فى وقت فريضة، ابدأ بالفريضة ثمَّ صلّ ما بدا لك» «۳».

و منها: رواية إسماعيل عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لا، قال: «حتّى لا يكون تطوّع فى وقت مكتوبة» «۴».

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام المتقدّمة فى المسألة السابقة المشتملة على قوله: «أ كنت تطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة» «۵».

و منها: ما رواه الشهيد فى الذكرى بسنده الصحيح عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «إذا حضر وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة.» «۶».

و منها: رواية يعقوب بن شعيب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل

---

(۱) السرائر ۳: ۵۸۶، الوسائل ۴: ۲۲۸. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۸.

(۲) المعارج ۷۰: ۲۳.

(۳) الخصال: ۶۳۸، الوسائل ۴: ۲۲۸. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۱۰.

(۴) علل الشرائع: ۳۴۹، الوسائل ۴: ۲۲۹. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۱۱.

(۵) التهذيب ۲: ۱۳۳ ح ۵۱۳، الاستبصار ۱: ۲۸۳ ح ۱۰۳۱، الوسائل ۴: ۲۶۴. أبواب المواقيت ب ۵۰ ح ۳.

(۶) الذكرى ۲: ۴۲۲، الوسائل ۴: ۲۸۳. أبواب المواقيت ب ۶۱ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۱۹۱

ينام عن الغداة حتى تبزغ «۱» الشمس، أ يصلّى حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ قال: «يصلّى حين يستيقظ» قلت: يوتر أو يصلّى الركعتين؟ قال: «بل يبدأ بالفريضة» «۲».

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسى صلوات لم يصلّها أو نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها فى أىّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتمّ ما قد فاته فليقض ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة التى قد حضرت، و هذه أحقّ بوقتها فليقضها، فإذا قضاها فليصلّ ما فاته ممّا قد مضى، و لا يتطوّع بركعة حتى يقضى الفريضة كلّها» «۳».

هذه هى الروايات الدالة على المنع، و لا يخفى أنّ المراد بوقت الفريضة يحتمل أن يكون جميع الوقت الوسيع من أوله إلى آخره، و يحتمل أن يكون المراد به الوقت الذى لا تكون النافلة فيه مزاحمة للفريضة، كالذراع و الذراعين فى الظهرين و سقوط الشفق فى العشاء، و يحتمل أن يكون المراد به الوقت الذى تنعقد فيه الجماعة لأجل المكتوبة، كما أنّ هنا احتمالا رابعا و هو أن يكون المراد به الوقت الذى يتعيّن فيه الإتيان بالفريضة، لصيرورتها قضاء لو أخّرت عنه، لا إشكال فى عدم كون المراد به هو الاحتمال الأخير، لكون الروايات المتقدّمة آبية عن الحمل عليه، بل صريحة فى خلافه، كما أنّ الظاهر بطلان الاحتمال الأول أيضا، لأنّ أكثر روايات المنع كما عرفت قد وردت فى خصوص الرواتب اليومية، أو الأعمّ منها، و لا يمكن

---

(۱) بزغت الشمس بزغا و بزوغا: شرقت، القاموس المحيط ۳: ۱۰۶.

(۲) التهذيب ۲: ۲۶۵ ح ۱۰۵۶، الاستبصار ۱: ۲۸۶ ح ۱۰۴۷، الوسائل ۴: ۲۸۴. أبواب المواقيت ب ۶۱ ح ۴.

(۳) الكافى ۳: ۲۹۲ ح ۳، التهذيب ۲: ۱۷۲ ح ۶۸۵ و ج ۳: ۱۵۹ ح ۳۴۱، الوسائل ۸: ۲۵۶. أبواب قضاء الصلوات ب ۲ ح ۳.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۱۹۲

حملها على خصوص النافلة المبتدأة كما مرّ.

و حينئذ فبعد ما استقرّ عمل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة المعصومين عليهم السّلام و كذا جميع الصحابة بل أكثر الناس على الإتيان بالرواتب قبل الفريضة فى نافلة الظهرين، و قبل سقوط الشفق فى نافلة المغرب، و قبل طلوع الحمرة المشرقية فى نافلة الصبح، لا ينبغى الشكّ و الارتياب فى استحباب الإتيان بالنافلة الراتبة فى أوّل الزوال مثلا، و كون جواز ذلك بل أفضليته من الأمور المرتكزة عند الناس، و حينئذ فإذا ألقى إليهم هذه العبارات الدالة على عدم جواز الإتيان بالنافلة فى وقت الفريضة، لا يفهمون منه عدم الجواز فى وقت يصح فيه الإتيان بالفريضة، بل لا يتبادر إلى أذهانهم إلّا أول أوقات الفضيلة للفريضة التى تكون خاتمة الأوقات المضروبة للنوافل التى تزاحم فيها مع الفريضة، و حينئذ فيكون مدلول الروايات أخصّ من مدّعى المانعين، لأنّ مدّعاهم المنع فى جميع الوقت الوسيع الذى يصحّ فيه الإتيان بالفريضة، و حينئذ فلا بدّ من التزامهم بالتخصيص فيها، لخروج الرواتب عن هذا الحكم قطعا، و أمّا بناء على ما ذكرنا يكون خروج الرواتب بنحو التخصّص، إذ لا تعرّض فى الروايات حينئذ لما قبل الذراع و الذراعين مثلا، و حينئذ فلا دليل على المنع فى غير الرواتب أيضا.

نعم لا بدّ من تعيين المراد من النهى الوارد فيها، و أنّه هل المراد منه الحرمة، أو الكراهة تكليفا، أو وضعا، و لكنّه بحث آخر يأتى، و الكلام هنا فى تعيين موضع النهى فى هذه الرواية، و قد عرفت أنّ استقرار عمل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و من بعده قرينة متّصلة على أنّ المراد بوقت الفريضة ليس مجموع الوقت الوسيع من أوّله إلى آخره، نعم يستفاد من روايات المنع، منع الإتيان بالرواتب بعد دخول وقت الفضيلة للفريضة، فيكون غيرها أولى بعدم الجواز، و حينئذ فلا بدّ من التكلّم فيها من حيث أنّ النهى الوارد فيها هل يكون المراد به الحرمة أو غيرها؟ فنقول: إنّ

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۱۹۳

النهى فيها يحتمل وجوها:

أحدها: أن يكون النهى فيها للتحريم بسبب انطباق عنوان محرّم على النافلة مطلقا، راتبة كانت أو غيرها بعد مضىّ الذراع مثلا.

ثانيها: أن يكون النهى إرشادا إلى فساد النافلة فى ذلك الوقت.

ثالثها: أن يكون النهى نهيا تنزيهيّا بسبب انطباق عنوان ذى حزازة و منقصة على النافلة فى ذلك الوقت.

رابعها: أن يكون للإرشاد إلى قلة الثواب، بمعنى أنّ النافلة لو أتى بها فى هذا الوقت تكون أقل ثوابا بالنسبة إلى ما لو أتى بها فى غير هذا الوقت.

خامسها: أن لا يكون النهى عن النافلة بسبب حرمتها أو حزازتها أو كونها أقلّ ثوابا، بل كان للإرشاد إلى أنّ الأفضل حينئذ البدأة بالمكتوبة، بمعنى أنّه حيث كانت ذمّة المكلّف مشغولة بما هو أهم و أكمل، فالأحرى تقديم الأهمّ و عدم تأخيره، فالنهى إنّما هو لمراعاة فضل المبادرة إلى الفريضة، و مقتضى هذا الاحتمال عدم كون التطوّع فى وقت الفريضة حراما، و لا ذا حزازة و منقصة أصلا، و لا ينقص فضلها عن الإتيان بها فى غير وقتها، بل هما متساويان بلا تفاضل.

و هذا هو أوجه الاحتمالات كما يظهر بالتدبّر فيها، و يساعده فهم العرف أيضا، فإنّ العرف المخاطب بمثل قوله عليه السّلام: «إذا دخل وقت الفريضة فابدأ بها» أو «لا تطوّع فى وقت الفريضة» لا يفهم منه مع ملاحظة توسعة الوقت إلّا أنّ مع اشتغال الذمّة بالفريضة ينبغى تقديمها و إفراغها منها، ثمّ الشروع فى الإتيان بالنوافل.

هذا كلّه مع أنّه لو أغمضنا النظر عمّا ذكرنا نقول: إنّ الأخبار الدالّة على الجواز صريحة فيه، و روايات المنع ظاهرة فى مدلولها، و

مقتضى قاعدة الجمع حمل الظاهر على النصّ، و توجيهه بما لا ينافيه، و الشهرة التى ادعيت على المنع ليست بحدّ توجب خروج أخبار الجواز عن الحجّية كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۹۴

ثمّ إنّ أكثر الروايات المتقدّمة واردة فى النهى عن التطوّع فى وقت انعقاد الجماعة للفريضة، أو غير آبية عن الحمل على هذه الصورة، و الحمل على هذا الوقت و إن كان بعيدا عن أذهاننا و ما هو المتبادر إليها من الوقت، إلّا أنّ التتبع فى الأخبار يعطى أنّ المراد بالوقت فى لسان الأخبار ليس خصوص ما هو المتبادر منه عند أذهاننا، و يؤيّد ذلك ما رواه العامّة عن أبى هريرة عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله أنّه قال: «إذا دخل الوقت فلا صلاة إلّا المكتوبة» «۱».

و الظاهر إنه ليس لهم فى المسألة إلّا هذه الرواية، و لعلّها هى التى أشار إليها عمر بن يزيد فى روايته المتقدّمة «۲»، كما يدلّ عليه التعبير بقوله: «يروون»، و لا ينافى ذلك اختلاف التعبير فيهما. فإنّ رواية أبى هريرة ظاهرة فى التحريم، و ما حكاه عمر بن يزيد لا يدلّ إلّا على الكراهة لأنّه عبّر بكلمة لا ينبغى، و ذلك لأنّه يمكن أن لا يكون قد فهم من نفى الصلاة إلّا الكراهة و عدم الحرمة، أو أنّه يمكن أن تكون كلمة لا ينبغى مستعملة فى التحريم عندهم.

و كيف كان، فالمتطوّع فى وقت الفريضة إمّا أن يكون مترقّبا لانعقاد الجماعة، و منتظرا لإقامتها، أو يتطوّع مع انعقاد الجماعة حال التطوّع، أو أنّه لا يريد الصلاة جماعة بل فرادى، ففى الصورة الاولى لا إشكال فى جوازه، لرواية إسحاق بن عمّار المتقدّمة، قال: قلت: أصلّى فى وقت فريضة نافلة؟ قال: «نعم، فى أوّل الوقت إذا كنت مع إمام تقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» «۳». و أمّا فى صورة انعقاد الجماعة فظاهر رواية عمر بن يزيد المتقدّمة الجواز، لكن مع كراهية، و الفضل فى

(۱) سنن ابن ماجه ۱: ۳۶۴ ح ۱۱۵۱، سنن الترمذى ۲: ۱۲۶ ب ۶۰ ح ۸۶۱ و ۸۶۲، و فيهما «إذا أقيمت الصلاة».

(۲) الوسائل ۴: ۲۲۸. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۹.

(۳) الكافى ۳: ۲۸۹ ح ۴، الوسائل ۴: ۲۲۶. أبواب المواقيت ب ۳۵ ح ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۹۵

البدأة بالفريضة من جهة أفضلية المبادرة و المسارعة إلى إدراك فضل الوقت و الجماعة معا، و ليس المراد بالكراهة هى الكراهة التكليفية أو الوضعية، بل المراد ما عرفت من كون الإتيان بالفريضة أهمّ و أولى من دون أن يكون فى التطوّع حزازة و منقصة موجبة للكراهة.

و من هنا يظهر الجواز فى صورة الانفراد أيضا بطريق أولى، لأنّ التطوّع فى صورة انعقاد الجماعة يوجب فوات فضيلتى الوقت و الجماعة معا، بخلاف التطوّع منفردا مع عدم قيام الجماعة، فإنّه لا يوجب إلّا فوات فضيلة الوقت فقط كما هو واضح، فجوازه فى الأولى يستلزم الجواز فى الثانية بطريق أولى، و الأمر بالابتداء بالمكتوبة فى صورة الانفراد كما فى رواية إسحاق بن عمّار المذكورة ليس إلّا لدرك فضل الوقت، و لا يدل على حكم إلزامى أصلا.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ التطوّع فى وقت الفريضة أو لمن عليه قضائها لا يكون محرّما و لا مكروها، بل النهى عنه إنّما هو للإرشاد إلى درك فضل الوقت فقط، أو مع الجماعة كما عرفت.

نعم، لا ينبغى الإشكال فى عدم الجواز فيما إذا ضاق الوقت، بحيث لو أتى بالنافلة لخرج وقت الفريضة، كما أنّه لا إشكال فى أنّ سبب النهى بأىّ معنى كان، هو اشتغال الذمّة بالفريضة، فالآتى بها لا يكون مشمولا لهذا الحكم أصلا كما هو أوضح من أن يخفى.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۹۷

المقدّمة الثالثة فى القبلة

اشارة

إنّ اعتبار استقبال القبلة فى المفروض من الصلوات ممّا لا ينبغى الارتياب فيه، بل هو من ضروريّات الإسلام و الفقه كما أنّه لا شكّ فى أنّ قبلة المسلمين هى الكعبة المشرّفة «۱»، و الظاهر أنّه لا فرق فى ذلك بين من كان فى المسجد، و من كان فى الحرم، و من كان خارجا عنهما، للأخبار الكثيرة الدالّة عليه:

منها: رواية معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: متى صرف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إلى الكعبة؟ قال: «بعد رجوعه من بدر» «۲». فإنّها تدلّ على أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يصلّى إلى الكعبة، و هذا المعنى كان مسلّما عند الراوى، و لذا لم يسأل عنه، بل سأل عن زمان صرف فيه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إلى الكعبة.

و منها: رواية أبى بصير عن أحدهما عليهما السّلام- فى حديث- قال: قلت له: إنّ اللّه

(۱) الخلاف ۱: ۲۹۵، المقنعة: ۹۵، الوسيلة: ۸۵، المراسم: ۶۰، الغنية: ۶۸، المهذّب ۱: ۸۴، السرائر ۱: ۲۰۴، المعتبر ۲: ۶۴- ۶۵، مختلف الشيعة ۲: ۶۰، كشف اللثام ۳: ۱۲۸، جواهر الكلام ۷: ۳۲۰.

(۲) التهذيب ۲: ۴۳ ح ۱۳۵، الوسائل ۴: ۲۹۷. أبواب القبلة ب ۲ ح ۱.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۱۹۸

أمره أن يصلّى إلى بيت المقدس؟ قال: «نعم، ألا ترى أنّ اللّه يقول (وَ مٰا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهٰا إِلّٰا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ.) «۱» ثمَّ قال: إنّ بنى عبد الأشهل أتوهم و هم فى الصلاة قد صلّوا ركعتين إلى بيت المقدس، فقيل لهم إنّ نبيّكم صرف إلى الكعبة فتحوّل النساء مكان الرجال، و الرجال مكان النساء، و جعلوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة فصلّوا صلاة واحدة إلى قبلتين، فلذلك سمّى مسجدهم مسجد القبلتين» «۲».

و غير ذلك من الروايات الكثيرة التى ربما تبلغ عشرين رواية.

و فى مقابلها ما يدلّ على أنّ الكعبة قبلة لمن كان فى المسجد، و المسجد قبلة لمن كان فى الحرم، و الحرم قبلة لأهل الدنيا، كمرسلة عبد اللّه بن محمّد الحجال عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «إنّ اللّه تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد، و جعل المسجد قبلة لأهل الحرم، و جعل الحرم قبلة لأهل الدنيا» و رواه الصدوق فى العلل مثله» «۳».

و رواية ابن عقدة عن بشر بن جعفر الجعفى، عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام قال:

سمعته يقول: «البيت قبلة لأهل المسجد، و المسجد قبلة لأهل الحرم، و الحرم قبلة للناس جميعا» «۴». و غيرهما من الأخبار الواردة بهذا المضمون.

و لكنّها لا تصلح لمعارضة الأخبار الدالّة على أنّ قبلة المسلمين هى الكعبة لضعف سند بعضها، و ثبوت الإرسال فى بعضها الآخر، مع أنّ من عمل بمضمونها كالشيخ قدّس سرّه فى أكثر كتبه «۵» لا يقول بها فيمن صلّى فى الحرم متوجّها إلى المسجد على

(۱) البقرة: ۱۴۳.

(۲) التهذيب ۲: ۴۳ ح ۱۳۸، إزاحة العلّة فى معرفة القبلة: ۲، الوسائل ۴: ۲۹۷. أبواب القبلة ب ۲ ح ۲.

(۳) علل الشرائع: ۴۱۵ ب ۱۵۶ ح ۲، التهذيب ۲: ۴۴ ح ۱۳۹، الوسائل ۴: ۳۰۳. أبواب القبلة ب ۳ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۴۴ ح ۱۴۰، الوسائل ۴: ۳۰۴. أبواب القبلة ب ۳ ح ۲.

(۵) الخلاف ۱: ۲۹۵ مسألة ۴۱، النهاية: ۶۲- ۶۳، المبسوط ۱: ۷۷- ۷۸، الجمل و العقود: ۶۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۱۹۹

نحو لا يكون مستقبلا إلى الكعبة، كأن صلّى متوجّها إلى زاوية من المسجد، فأفتى فيه بوجوب مراعاة الكعبة، و عليه فيمكن أن يدّعى الإجماع «۱» على خلاف مضمون هذه الروايات، بل كاد أن يكون ضروريّا.

ثمَّ إنّه لا تعارض بين الأخبار المتقدّمة الدالّة على أنّ الكعبة قبلة للمسلمين، و بين قوله تعالى (وَ حَيْثُ مٰا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) «۲» حيث أمر بتولية الوجه شطر المسجد الحرام، لأنّ المراد بالمسجد فى الآية هى الكعبة، و التعبير عنها به باعتبار قلّة التفاوت بينهما من حيث المقدار، لأنّ المسجد الحرام قد توسّع فى الأزمنة المتأخّرة.

و ليس المراد بالكعبة هو خصوص البناء و ما إحاطة من الفضاء، بل المراد به هو البناء و كلّ ما هو مسامت له من تحت الأرض إلى فوق السماء، كما هو ظاهر رواية عبد اللّه بن سنان، أنّه سأل فيها رجل عن صحّة صلاة صلّى فوق أبى قبيس و الكعبة واقعة تحته؟ فقال عليه السّلام: «نعم إنّها قبلة من موضعها إلى السماء» «۳». و هل يكفى التوجّه إلى حجر إسماعيل أم لا؟ المنقول عن جماعة هو الكفاية «۴» لكنّ الظاهر عدمها، لأنّ المتبادر من البيت هو البناء المربع و الحجر خارج عنها.

هل المراد بوجوب التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إليها بجميع مقاديم البدن أم يكفى توجّه الوجه خاصّة مع خروج طرف الأيمن أو الأيسر؟ وجهان، بل قولان:

---

(۱) راجع كشف اللثام ۳: ۱۲۸- ۱۲۹.

(۲) البقرة ۲: ۱۴۴.

(۳) التهذيب ۲: ۳۸۳ ح ۱۵۹۸، الوسائل ۴: ۳۳۹. أبواب القبلة ب ۱۸ ح ۱.

(۴) نهاية الاحكام ۱: ۳۹۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۲ مسألة ۱۴۴، الذكرى ۳: ۱۶۹، كشف اللثام ۳: ۱۲۹، مستند الشيعة ۴: ۱۶۱، جواهر الكلام ۷: ۳۲۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۰۰

من أنّ المذكور فى قوله تعالى (وَ حَيْثُ مٰا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) هو الوجه خاصّة، و من أنّ الوجه المذكور فى الآية الشريفة لا خصوصية فيه، بل هو كناية عن مقاديم البدن، كما يظهر من صدر الآية، حيث ذكر فيها (فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰاهٰا) «۱» فنسب التولية إلى المخاطب دون الوجه.

هذا، و لا يبعد أن يقال بكفاية توجّه الوجه و ما يحاذيه من مقاديم البدن إليها، و لا يلزم توجّه جميع المقاديم حتى ما هو أوسع من الوجه ممّا لا يحاذيه كالكتف الأيمن أو الأيسر، لأنّ العرف يفهم من توجّه الوجه إلى شىء أنّ الوجه بوضعه الطبيعى متوجّه إلى ذلك الشىء، و توجّهه فى هذه الحالة يكون ملازما لتوجّه المقاديم التى يحاذيه. فالآية الشريفة الآمرة بتولية الوجه نحو الكعبة لا تدلّ على أزيد ممّا ذكرنا، و مع فرض الشكّ يرجع إلى أصالة عدم وجوب توجّه أزيد من هذا المقدار.

ثمَّ إنّه بعد ما ظهر ممّا ذكرنا- أنّ العبرة بتوجّه الوجه و ما يحاذيه من مقاديم البدن إليها- يقع الكلام فى أنّه هل يتحقّق هذا المقدار بخروج خطّ مستقيم من جزء من أجزاء الوجه إلى الكعبة، أو لا يحصل بذلك، بل يلزم أن يخرج ذلك الخطّ من وسط الوجه؟ و منشأ الاحتمالين أنّ سطح الوجه ليس على نحو تخرج من جميع أجزائه خطوط متوازية كسطح واحد، بل هو على التقريب يكون ربع الدائرة.

و من المعلوم أنّ الخطوط المستقيمة الخارجة من كلّ جزء من أجزاء الدائرة ليست على نحو التوازى، فالشخص المتوجّه إلى الكعبة

قد يخرج من جزء من أجزاء وجهه خطّ مستقيم إليها دون جزء آخر، فعلى هذا يقع النزاع فى أنّ العبرة فى توجّه الوجه إلى شىء هل هو بأن يخرج من جزء من أجزاء وجهه خطّ مستقيم إلى

---

(۱) البقرة: ۱۴۴، ۱۵۰.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۰۱

ذلك الشيء، أو أنّه يتوقّف صدق هذا المفهوم على خروج خطّ مستقيم من وسط الوجه إليه، فلا يتحقق تولية الوجه إلى الكعبة إلّا إذا خرج خط مستقيم من وسط الوجه إليها، و إن كانت الخطوط الخارجة من طرف يسار الوجه أو يمينه قد تصل إلى مكان واقع فى طرف يسار الكعبة أو يمينها بعيدة منها بفراسخ؟

لا يبعد أن يقال بأنّ توجّه الوجه نحو شىء لا يتحقّق عند العرف إلّا إذا خرج من وسطه خطّ إليه، و لا يكفى مجرّد وصول الخط الخارج من طرف يسار الوجه أو يمينه، و احتمال أنّه يعتبر فى تحقّق الاستقبال إلى الكعبة مثلا خروج خطّ مستقيم من كل جزء من أجزاء الوجه متواز مع الخطّ الآخر على نحو يحدث بين محلّ تقاطع الخطّ الخارج، و المحلّ الذى يخرج منه زاوية قائمة فى غاية البعد بل ممّا يقطع بخلافه.

لأنّ ذلك فرض مستحيل كما هو محسوس، نعم يمكن هذا الفرض مع حدوث زاوية حادّة.

و كيف كان فالظاهر أنّ تولية الوجه المأمور بها فى قوله تعالى (فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) يكون المراد بها هى تولية بعض الوجه على نحو عرفت، لتحقّقها بنظر العرف بتولية بعضه، نعم لا يكفى مجرّد وصول الخطّ الخارج من أحد طرفيه كما عرفت.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: ما المراد من جهة الكعبة؟

اختلف الفقهاء رضوان اللّه عليهم- بعد الاتّفاق على أنّ قبلة القريب هى عين الكعبة أو الحرم- فى أنّ قبلة البعيد هل هى عين الكعبة، أو الحرم، أو جهة الكعبة،

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۰۲

فذهب إلى الأوّل جماعة من العامّة «۱» و الخاصّة، و أكثر المتأخّرين «۲»، و إلى الثانى الشيخ فى أكثر كتبه «۳»، و إلى الثالث جماعة من المحققين، بل هو المشهور بين الفقهاء «۴».

ثمّ اختلف القائلون- بأنّ قبلة البعيد هى جهة الكعبة- فى المراد من الجهة، ففى المعتبر: أنّها السمت الذى فيه الكعبة «۵»، و لعلّ المراد من السمت إحدى الجهات السّت، فإنّ الشخص إذا أحاطت به دائرة، و وقع فى مركزها يكون كلّ ربع من الدائرة إحدى الجهات الأربع لذلك الشخص من اليسار و اليمين، و الامام و الخلف، فالمراد بالسمت هو الربع الذى وقعت الكعبة فى جزء منه، فيكفى بناء عليه توجّه الوجه نحو ذلك الربع.

و فى المحكى عن نهاية الأحكام: إنّها ما يظنّ به الكعبة حتى لو ظنّ خروجه عنها لم يصح «۶». و فى التذكرة: انّها ما يظنّ أنّه الكعبة حتى لو ظنّ خروجه عنها لم يصح «۷». و فى الذكرى و الجعفرية: أنّها السمت الذى يظنّ كون الكعبة فيه لا مطلق الجهة «۸»، و لعل ذكر الظنّ مستدرك، لأنّ الجهة هى السمت الذى فيه الكعبة، فإن

---

(۱) الام ۱: ۹۴، المجموع ۳: ۱۹۲ و ۲۰۸، بداية المجتهد ۱: ۱۶۲.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۲۹، المقنعة: ۹۵، الغنية: ۶۸، الوسيلة: ۸۵، المهذّب ۱: ۸۴، المختصر النافع: ۲۳، القواعد ۱: ۲۵، المنتهى ۱: ۲۱۷، البيان: ۵۳، المعتبر ۲: ۶۵، جامع المقاصد ۲: ۴۹، مستند الشيعة ۴: ۱۵۱ المسألة الأولى، جواهر الكلام ۷: ۳۳۱- ۳۳۲.

(۳) النهاية: ۶۳، المبسوط ۱: ۷۷، الخلاف ۱: ۲۹۵ مسألة ۴۱.

(۴) الكافى فى الفقه: ۱۳۸، السرائر ۱: ۲۰۴، المهذّب البارع ۱: ۳۰۶، روض الجنان: ۱۸۹، المسالك ۱: ۱۵۱، رياض المسائل ۳: ۱۱۱، مدارك الأحكام ۳: ۱۱۹.

(۵) المعتبر ۲: ۶۵.

(۶) نهاية الأحكام ۱: ۳۹۲.

(۷) تذكرة الفقهاء ۳: ۷.

(۸) الذكرى ۳: ۱۶۰، و نقله عن الجعفرية فى مفتاح الكرامة ۲: ۷۵.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۰۳

علم بذلك السمت فهو، و إلّا فيكفى فيه الظن، فتنطبق هذه التعاريف الثلاثة على ما فسّرت به فى المعتبر.

و فى جامع المقاصد «۱»: إنّ جهة الكعبة هى المقدار الذى شأن البعيد أن يجوّز على كلّ بعض منه أن يكون هو الكعبة، بحيث يقطع بعدم خروجها عن مجموعه.

و فى الروضة: إنّها السمت الّذى يحتمل كونها فيه، و يقطع بعدم خروجها عنه لأمارة شرعية «۲». و لعل هذا التعريف مأخوذ من جامع المقاصد.

و مرجع بعض هذه التعاريف المذكورة و غيرها من التفاسير إلى أنّ المراد من الجهة هى قطعة من الدائرة المفروضة التى وقعت الكعبة فى جزء منها، و يعلم بعدم خروج الكعبة عنها، و يتساوى احتمال وجودها بالنسبة إلى كلّ جزء من القطعة المذكورة، فيكفى توجّه الوجه نحو القوس الذى يحتمل فى كلّ جزء منه وجود الكعبة، و هذا المعنى يختلف سعة و ضيقا باختلاف آحاد المصلّين، من حيث أنّه قد يعلم بوجود الكعبة فى ربع الدائرة، و قد يعلم بوجودها فى أزيد أو أنقص من هذا المقدار، و حينئذ فيتوجّه عليه الإشكال بأنّ الشطر الذى أمر بتولية الوجه إليه أمر واقعى لا ارتباط له بحال المكلف، من حيث العلم و الجهل، لأنّ الكلام فى الحكم الواقعى الذى جعل لجميع المكلّفين، و الآية الشريفة «۳» أيضا ناظرة إليه، و الحكم الواقعى هو الذى جعل للناس مع قطع النظر عن حالاتهم من حيث العلم و الجهل، و حينئذ فالتفسير المذكور لا يناسبه، بل يناسب الحكم الظاهرى.

و أغرب التعاريف ما نقله صاحب الجواهر قدّس سرّه عن الفاضل المقداد و المحقّق

---

(۱) جامع المقاصد ۲: ۴۹.

(۲) الروضة البهيّة ۱: ۱۹۰.

(۳) البقرة: ۱۴۴، ۱۵۰، فَوَلِّ وَجْهَكَ*.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۰۴

الثانى فى شرح الألفية- و ذهب إليه الشيخ بن فهد «۱»- من أنّ جهة الكعبة التى هى القبلة للبعيد خطّ مستقيم يخرج من المشرق إلى المغرب، و يمرّ بسطح الكعبة، و يعتبر أن يخرج من موقف المصلّى خطّ مستقيم آخر واقع على الخط المذكور على نحو يحدث بين جنبيه زاويتان قائمتان، فلو كان الخطّ الخارج من موقف المصلّى واقعا على الخطّ المذكور بحيث يحدث زاويتان: إحداهما حادّة، و الأخرى منفرجة، لا يتحقّق التوجّه نحو الكعبة و لم يكن المصلّى مستقبلا إليها «۲».

وجه الأغربية أنّه لو كان موقف المصلّى قريبا إلى المشرق مثلا و علم بفعل المعصوم أو غيره أنّ الكعبة واقعة قريب المغرب، يلزم على هذا بطلان صلاته لو توجّه نحو الكعبة، لأنّ الخط الذى يخرج من موقف المصلّى و يقع على الكعبة ليس بحيث يحدث بين طرفيه زاويتان قائمتان، بل تحدث من طرف اليمين زاوية منفرجة و من اليسار زاوية حادّة، و بطلان التالى ضرورىّ، فليس هذا التعريف ممّا يمكن أن يعتمد عليه.

و الذى يقوى فى النظر فى تعريف الجهة، هو الذى ذكره المحقّق فى المعتبر و اختاره «۳» و قد سبق، و يمكن أن يقال فى تقريبه: إنه و إن كان يتوقّف تحقّق توجّه الوجه إلى شىء على خروج خط مستقيم من وسط الوجه و وقوعه على ذلك الشىء، إلّا أنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى القريب، و أمّا البعيد فيكفى فيه مجرّد خروج خط مستقيم من جزء من أجزاء وجهه إليه و إن لم يكن من وسطه، للزوم الحرج فى المقام لو أوجبنا خروج ذلك الخط من وسط الوجه و هو منفىّ شرعا.

و يؤيّد ما ذكرنا صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا صلاة إلّا إلى

---

(۱) المهذّب البارع ۱: ۳۰۷.

(۲) جواهر الكلام ۷: ۳۳۶.

(۳) المعتبر ۲: ۶۵.

القبلة» قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «بين المشرق و المغرب قبلة كلّه» «۱».

و صحيحة معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السّلام عن الرجل يقوم فى الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا؟ فقال له: «قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبلة» «۲».

توضيحه: إنه ليس المراد من المشرق و المغرب المذكورين فى هاتين الروايتين منتهى الخط الذى يخرج من طرف اليمين و اليسار بالنسبة إلى الشخص الذى وقع فى مركز الدائرة متوجّها إلى جانب القبلة، بل المراد منهما كلّ ما يصدق عليه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها، و من المعلوم أنّ لها مشارق و مغارب مختلفة تطلع كلّ يوم من أحدها و تغرب فى أحدها، مثلا تطلع أوّل الشتاء من نقطة قريبة إلى الجنوب، و أوّل الصيف من نقطة قريبة إلى الشمال، فالنقاط الفاصلة بين هاتين النقطتين كلّها مشرق للشمس.

و حينئذ فالقبلة التى هى ما بين المشرق و المغرب هو المقدار الذى لا يصدق على جزء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها و لو فى يوم، و هذا المقدار مساو لربع الكرة تقريبا، فالقبلة بمقتضى الروايتين هو ربع الكرة، و هذا المقدار يساوى ما ذكرنا، لأنّ الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه على نحو غير التوازى لا- يكون انتهاء البعد بينها أزيد من ذلك المقدار، فلا محالة تقع إحدى الخطوط الخارجة على الكعبة.

و يؤيّده أيضا ما دلّ من الأخبار على وجوب الصلاة إلى أربع جهات مع الاشتباه و تعذّر الترجيح «۳»، فإنّ ظاهرها أنّ مع الإتيان بالصلوات الأربع يكون

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۰ ح ۸۵۵، الوسائل ۴: ۳۱۴. أبواب القبلة ب ۱۰ ح ۲.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۹ ح ۸۴۶، التهذيب ۲: ۴۸ ح ۱۵۷، الاستبصار ۱: ۲۹۷ ح ۱۰۹۵، الوسائل ۴: ۳۱۴. أبواب القبلة ب ۱۰ ح ۱.

(۳) الوسائل ۴: ۳۱۴. أبواب القبلة ب ۸.

المصلّى مدركا للصلاة إلى القبلة واقعا، و هذا يتم بناء على ما ذكرنا، و إلّا فبناء على اعتبار خروج الخط من وسط الوجه يلزم أن

يصلّى أكثر من ذلك المقدار، و الحاصل أنّه لو خرج من جزء من أجزاء وجه البعيد خط مستقيم و وقع على الكعبة يصدق عليه أنّه متوجّه شطرها، فتنطبق عليه الآية الشريفة «۱».

ثمَّ إنّ الشيخ رحمه اللّه «۲» القائل بأنّ قبلة البعيد هى عين الحرم، استند لذلك بأخبار تدلّ على أنّ الكعبة قبلة لمن كان فى المسجد، و المسجد قبلة لمن كان فى الحرم، و الحرم قبلة لأهل الدنيا، و قد تقدّم أكثرها «۳»، و رجّحها على الأخبار الدالة على أنّ الكعبة قبلة لجميع المسلمين بوجه عقلى، و هو أنّه لو كان قبلة البعيد هى عين الكعبة يلزم بطلان صلاة بعض الصف الذى كان طوله أزيد من طول الكعبة، و بطلان التالى معلوم بالضرورة. و قد يقال: بأنّ هذا الإشكال وارد عليه أيضا و لكن يمكن أن يناقش فيه بأنّ الشيخ قدس سرّه يتمسّك فى بطلان التالى بالسيرة المستمرّة من زمان النبيّ صلّى اللّه عليه و آله إلى يومنا هذا، و هى غير متحقّقة فى ما أشكل عليه كما لا يخفى.

و الحقّ فى الجواب عنه أن يقال: إنه يمكن الالتزام بأنّ القبلة هى عين الكعبة مع عدم لزوم البطلان فى الصورة المفروضة، لأنّ الصف المذكور إذا راعوا كلّهم رعاية صحيحة و توجّهوا نحو الكعبة على طبق الأمارات التى عيّنت لهم شرعا كان لصفّهم لا محالة انحناء غير محسوس، و الخطوط الخارجة من كلّ واحد منهم إلى الكعبة غير متوازية.

و السرّ فى عدم إحساس الانحناء هو أنّ المصلّين إلى القبلة يقعون فى الحقيقة فى محيط دائرة أحاطت بالكعبة و وقعت فى مركزها، و من المعلوم أنّه كلّما كان طول

---

(۱) البقرة: ۱۴۴ و ۱۵۰.

(۲) المبسوط ۱: ۷۷، الخلاف ۱: ۲۹۵ مسألة ۴۱، النهاية: ۶۳.

(۳) الوسائل ۴: ۳۰۳. أبواب القبلة ب ۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۰۷

شعاع الدائرة أزيد مقدارا كانت القسى المنقطعة عن سائر أجزاء محيطها أشبه بالخطّ المستقيم، بحيث قد يبلغ إلى درجة لا يحسّ الانحناء أصلا.

ثمَّ إنّه ذهب إلى القول الأوّل جماعة من محقّقى المتأخّرين كصاحب الجواهر قدس سرّه فإنّه بعد أن حكى عن الأصحاب أقوالا مختلفة- فى أنّ قبلة البعيد هل هى عين الكعبة أو جهتها؟- قال ما ملخّصه:

إنّ قبلة البعيد هى بعينها قبلة القريب، فكما أنّ القريب المشاهد يجب أن يستقبل عين الكعبة، فكذلك البعيد يجب أن يتوجه نحوها، و هذا المعنى- أى التوجه نحو العين- ليس أمرا ممتنعا، لأنّه كما يصدق الاستقبال فى المشاهد كذلك يصدق فى البعيد، لأنّه لا يعتبر فى صدقه وقوع خطّ المستقبل- بالكسر- على المستقبل- بالفتح-، لأنّ الاستقبال الذى أمر به أمر عرفيّ، و هو يصدق عرفا بدون ذلك، ضرورة تحقّقه عرفا فى الأجرام المشاهدة من بعيد، و إن نقطع بعدم اتصال جميع الخطوط الخارجة بها.

و الحاصل أنّه و إن كان يتوقّف صدق الاستقبال الحقيقى على ذلك، أى على وقوع خطّ المستقبل على المستقبل، إلّا أنّه لا يعتبر فى تحقّق الاستقبال العرفى لما عرفت، و إلى ذلك يرجع ما هو المشهور بين الأعلام من أنّ الجسم كلّما ازداد بعدا ازداد محاذاة، لأنّهم لا يريدون أنّ فى صورة ازدياد البعد يكون صدق المحاذى الذى يقع خطّه على المحاذى، أوسع من صورة القرب، لأنّ وقوع خط المحاذى على المحاذى و عدمه لا فرق فيما بين محاذاة القريب و البعيد، بل مرادهم أنّ فى صورة كثرة البعد يكون صدق المحاذى على الأشخاص الذين وقعوا فى مقابل الجسم فى نظر العرف أكثر و أوسع من صورة القرب.

فعلى هذا لا إشكال فى صحّة الصلاة فى الصورة المفروضة فى كلام الشيخ قدس سرّه لأنّه يصدق عرفا على كلّ واحد منهم أنّه مستقبل الكعبة و متوجّه نحوها، و إن كان

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۰۸

بعض الخطوط الخارجة لا يقع عليها «۱»، انتهى.

و فيه: أنّ استقبال الشي‌ء لا يصدق بدون اتصال الخطّ المذكور إلى ذلك الشي‌ء، و صحّة الصلاة فى الصورة المذكورة قد عرفت وجهها فى مقابل الجواب عن الشيخ رحمه اللّه.

ثمّ لو قلنا بأنّ قبلة البعيد هى عين الكعبة، يقع الكلام فى وجه صحّة صلاة من كان فى بلاد مختلفة التى يكون البعد بينها أزيد من طول الكعبة، أو فى بلد كذلك مع توجّههم فى الصلاة إلى جهة واحدة، فهل الوجه فى صحّتها أنّه لا يعتبر فى تحقّق الاستقبال عرفا وقوع خط المستقبل على المستقبل، و إن كان يتوقّف تحقّق المحاذاة على ذلك، أو أنّه لا فرق بين الاستقبال و المحاذاة، فكما أنّه لا يعتبر فى الأوّل فكذلك لا يتوقّف صدق الثانى عليه، و إن كان يعتبر فى محاذاة القريب للقريب ذلك.

و الأوّل قد عرفت ما فيه، و الثانى و إن كان قد استشهد عليه بالوجدان و قيل فى توضيحه: إنّك لو كنت فى موقف قريب من الصفّ المركّب من أفراد كثيرة، و وقعت فى محاذاتهم، لتجد نفسك محاذيا لواحد منهم، و إذا بعدت عنهم على نحو لو خرج من موقفك الأوّل خط مستقيم لوقع على موقفك الثانى لتجد نفسك محاذيا لجميعهم، و إن كان الخط الخارج من وجهك لا يقع إلّا على وجه واحد منهم، و هو الذى عبّر عنه الأعلام فى كلماتهم بأنّ الجسم كلّما ازداد بعدا ازداد محاذاة «۲».

و الحاصل أنّ المحاذاة أمر واحد متفاوت الصدق بالنسبة إلى القريب و البعيد، و لكن فيه- مع أنّ هذا المثال عكس ما نحن فيه-: أنّ ازدياد البعد عن ذلك الصف يوجب أن يكون الصفّ كالشي‌ء الواحد فى نظر المحاذى، و من المعلوم أنّ الشي‌ء الواحد لو وقع الخط الخارج من المستقبل على بعض أجزائه لا يخرج عن صدق

---

(۱) جواهر الكلام ۷: ۳۳۱- ۳۳۲.

(۲) الذكرى ۳: ۱۶۰، نهاية الأحكام ۱: ۳۹۳، مسالك الأفهام ۱: ۱۵۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۰۹

المحاذاة، فالخطّ الخارج فى المثال من المحاذى و إن كان يقع على بعض أفراد ذلك الصف إلّا أنّه لمّا كان بمنزلة شي‌ء واحد و يكفى فى محاذاته وقوع الخط على بعض أجزائه، فلذا تصدق المحاذاة لذلك الصفّ.

و يمكن أن يكون الوجه فى ازدياد سعة المحاذاة بالنسبة إلى البعيد أنّ الشخص لو كان قريبا من ذلك الصفّ ليقع جميع الخطوط الخارجة من أجزاء وجهه على بعض أفراد ذلك الصف، و أمّا لو كان بعيدا عنهم ليقع الخطوط الخارجة على تمام أفراده، و السّر فيه ما تقدّم من أنّ الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه ليس على نحو التوازى، بل على نحو كلّما كان طولها أزيد، كان ازدياد البعد بينها أكثر، و فى البعيد لمّا كان طول الخطوط الخارجة أزيد من القريب فلذا يكون البعد بينها أكثر، و مع ازدياد البعد لا يقع جميع الخطوط على بعض الأفراد، بل على جميعها.

هذا. و لعلّ الوجه فى صحّة الصلاة فى مفروض المسألة- بناء على اعتبار العين- هو ما تقدّم فى وجه صحّة صلاة الصفّ الذى كان طوله أزيد من الكعبة فراجع.

إذا عرفت ما ذكرنا تظهر لك أوسعية أمر القبلة، كما يدل عليه ما رواه الشيخ بإسناده عن الطاطرى، عن جعفر بن سماعة، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن القبلة؟ فقال عليه السّلام: «ضع الجدى فى قفاك و صلّ» «۱» فإنّ المراد من القفا إمّا أن يكون مقدار ما بين الكتفين، أو المقدار الذى وقع ظهر الوجه و هو ربع الدائرة التى تتشكّل من الوجه و العنق، و طرفى اليمين و اليسار.

و على أىّ تقدير فجعل الجدى على القفا فى أوساط العراق كالكوفة يحتاج إلى

(۱) التهذيب ۲: ۴۵ ح ۱۴۳، الوسائل ۴: ۳۰۶. أبواب القبلة ب ۵ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۱۰

الانحراف عن نقطة الجنوب إلى المغرب، و التخصيص بأوساط العراق لأجل أنّ السائل- و هو محمّد بن مسلم- من أهل الكوفة.

و ما رواه الصدوق قال: قال رجل للصادق عليه السّلام: إنّى أكون فى السفر و لا أهتدى إلى القبلة بالليل، فقال: أ تعرف الكوكب الذى يقال له جدى؟ قلت: نعم.

قال: «اجعله على يمينك و إذا كنت فى طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك» «۱».

و لا يعلم منه أنّ السائل من أهل أىّ بلد كان و جعل الجدى على اليمين قد ينطبق على بعض بلاد الهند، و هو لا ينطبق مع جعلهم الجدى فى طريق الحجّ على كتفهم، فإنّ طريق حجهم يكون من البحر، و فى هذا الطريق لا يتفاوت قبلتهم مع كونهم فى بلدهم، اللّهم إلّا أن يكون طريق حجّهم من البرّ فينطبق مع الأوّل، و المراد بطريق الحجّ هو الطريق الذى لا يقصد غالبا بطيّه غير الحجّ، و تخصيص السائل عدم اهتدائه بالليل يشعر بأنّه يعرف القبلة فى النهار بالشمس أو غيرها.

و رواية معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السّلام عن الرجل يقوم فى الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا؟ فقال له: «قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبلة» «۲».

و رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال: قلت:

أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّه» «۳» فإنّ المراد بما بين المشرق و المغرب المذكور فيهما إمّا ما ذكرنا من أنّه المقدار الذى لا يصدق على جزء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها، و لو فى يوم فى كلّ سنة، فإنّ لها مشارق

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۶۰، الوسائل ۴: ۳۰۶. أبواب القبلة ب ۵ ح ۲.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۹ ح ۸۴۶، التهذيب ۲: ۴۸ ح ۱۵۷، الاستبصار ۱: ۲۷۹ ح ۱۰۹۵، الوسائل ۴: ۳۱۴. أبواب القبلة ب ۱۰ ح ۱.

(۳) الفقيه ۱: ۱۸۰ ح ۸۵۵، الوسائل ۴: ۳۱۴. أبواب القبلة ب ۱۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۱۱

و مغارب مختلفة، و باختلافهما تختلف المدارات التى تسير الشمس فيها، فعلى هذا تكون القبلة ربع الدائرة المفروضة التى تمرّ بسطح الكعبة.

و أمّا ما هو المفهوم منهما عند العرف فإنّه لا يتوجّه إلى أنّ للشمس مشارق و مغارب مختلفة، بل يفهم منهما الطرفين اللذين يتقاطع الخطّ الخارج منهما مع الخط الذى يخرج من نقطة الشمال إلى الجنوب، فعلى هذا تكون القبلة نصف الدائرة المذكورة تقريبا.

و على أىّ تقدير فتدل الروايتان على أوسعية القبلة، إلّا أنّ المعنى الثانى غير مفتى به لأحد من الأصحاب. هذا، و يمكن أن يقال: إنّه ليس المراد بقول الإمام عليه السّلام: «ما بين المشرق و المغرب قبلة» إنّه قبلة لجميع الأشخاص فى تمام الحالات حتى يدل على أوسعية دائرة القبلة مطلقا، بل المراد أنّه قبلة فى الجملة.

توضيحه، إنّ الإمام عليه السّلام ذكر فى رواية زرارة أنّه «لا صلاة إلّا إلى القبلة» و معناه أنّه لا يصدق عنوان الصلاة على فعل من كان مستقبلا إلى غيرها فسأل الراوى عن حدّ القبلة التى لو كان المصلّى متوجّها نحوها لصدق على فعله أنّه صلاة فقال: «ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّه» فقوله هذا بيان لحدّ صدق الصلاة، و ذلك قضية مجملة لا تدلّ على أنّها قبلة لجميع المصلّين فى جميع الحالات، فيمكن أن يختصّ ذلك بحال الاشتباه أو خطأ المجتهد فى اجتهاده أو غيرهما من الأعذار.

و بالجملة: فمفاد الرواية صدق عنوان الصلاة على الصلاة الواقعة إلى ما بين المشرق و المغرب، و أمّا كون ذلك الصدق ثابتا بنحو

الإطلاق و فى جميع الموارد فلا يستفاد منها أصلا، و الشاهد على ذلك ما رواه عمّار الساباطى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال فى رجل صلّى على غير القبلة فيعلم و هو فى الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته،

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۱۲

قال: «إن كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه ساعة يعلم، و إن كان متوجّها إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمَّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمَّ يفتتح الصلاة» «۱» فإنّ ظاهر هذه الرواية أنّ القبلة التى لو كان المصلّى عالما بها من أوّل صلاته لوجب عليه أن يتوجّه نحوها، هى الأخصّ ممّا بين المشرق و المغرب، و المراد بدبر القبلة ليس هى النقطة المقابلة لها، بل المراد به بقرينة سابقة هو الذى لا يكون مشرقا و لا مغربا و لا بينهما، و ما رواه عبد اللّه بن جعفر فى قرب الإسناد عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عن علىّ عليهم السّلام أنّه كان يقول: «من صلّى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة ثمَّ عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق و المغرب» «۲». و تقريب دلالتها على ذلك يعلم ممّا ذكر آنفا.

ثمَّ إنّه قد روى نظير هاتين الروايتين بعض العامّة عن ابن عمر عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «۳»، و المترائى من الناقلين أنّها معمول بها عندهم، و لذا حملوها على المناطق التى وقعت فى شمال مكّة كالمدينة و نحوها.

و ممّا يؤيّد أيضا ما ذكرنا من أوسعية دائرة القبلة، ما ذكره المحقّق فى الشرائع «۴» علامة لأهل العراق من جعل الجدى خلف المنكب الأيمن أو جعل عين الشمس وقت الزوال على الحاجب الأيمن أو جعل المشرق على الأيمن و المغرب على الأيسر، فإنّ مقتضى هذه العلامات مختلف فإنّ المصلّى لو عمل على طبق الأمارة

---

(۱) الكافى ۳: ۲۸۵ ح ۸، التهذيب ۲: ۴۸ ح ۱۵۹ و ص ۱۴۲ ح ۵۵۵، الاستبصار ۱: ۲۹۸ ح ۱۱۰۰، الوسائل ۴: ۳۱۵. أبواب القبلة ب ۱۰ ح ۴.

(۲) قرب الإسناد: ۱۰۷ ح ۳۸۱، الوسائل ۴: ۳۱۵. أبواب المواقيت ب ۱۰ ح ۵.

(۳) السنن الكبرى ج ۲: ۹.

(۴) شرائع الإسلام ۱: ۶۶.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۱۳

الأولى يلزم عليه أن ينحرف عن نقطة الجنوب نحو المغرب بقليل لو جعلنا المنكب عبارة عمّا بين المفصل و العنق، و لو جعلناه عبارة عمّا بين المفصل و العضد لزم أن ينحرف كثيرا.

و أمّا لو عمل على طبق الأمارة الثانية لزم الانحراف عن نقطة الجنوب نحو المشرق فإنّ الشمس تكون فى تلك الحالة على دائرة نصف النهار، و جعلها فى هذه الحالة على الحاجب الأيمن يستلزم الانحراف المذكور، و أمّا لو راعى العلامة الثالثة فاللازم أن يتوجّه نحو نقطة الجنوب.

فظهر أنّ مقتضى هذه العلامات لا يكاد يجتمع، و عدم الاجتماع مع كونها علامة لأهل بلد واحد دليل على ما ذكرنا، إلّا أن يقال إنّ هذه الأمارات ليست علامات لجميع أهل العراق بل يختصّ كلّ واحدة منها ببلد منه، فالعلامة الاولى تكون أمارة لأوساط العراق كالكوفة، و الثانية لأطرافه الغربية كسنجار، و الثالثة لأطرافه الشرقية كالبصرة و ما والاها، و لكن يبعد ذلك عدم القرينة على التخصيص، مضافا إلى وجود القرينة على الخلاف، و هى أنّ قبلة الأطراف الغربية من العراق كالموصل، هى نقطة الجنوب دون الانحراف عنها إلى جانب المشرق.

و قد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ قبلة البعيد هى ربع الدائرة التى تمرّ بسطح الكعبة، و تقع الكعبة فى جزء منها، فيكفى توجّه المستقبل نحو ذلك الربع، و هو الربع الذى يكون محاذيا للإمام الذى هى جهة من الجهات الأربع، فإنّ الشخص إذا وقف فى مركز

دائرة، يكون كلّ ربع من هذه الدائرة محاذيا لربع دورة رأسه، فيكفى محاذاة ربع دورة الرأس المسمّى بالوجه لربع الدائرة الكبيرة التى وقع الشخص فى مركزها، و هو الربع الذى يكون مشتملا على الكعبة، فافهم و اغتنم.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۱۴

المسألة الثانية: كفاية العمل بالمظنّة فى القبلة

اشارة

لو علم المستقبل بالجهة التى وقعت الكعبة فيها بسبب الأمارات التى عيّنت شرعا لتعين القبلة أو بغيرها، وجب عليه العمل على طبقه.

و دعوى أنّ تلك الأمارات لا تفيد العلم بالقبلة بل تورث الظنّ بها.

مدفوعة بأنّا لا نسلّم ذلك إذا كانت القبلة للبعيد هى الجهة بالمعنى المذكور، فإنّها بناء عليه تفيد العلم قطعا. نعم لو كانت القبلة هى عين الكعبة، فالتحقيق أنّها تفيد الظن بها كما عن الشهيد الثانى و غيره «۱»، و لو لم يعلم بتلك الجهة كما إذا كانت الشمس فى النهار، أو القمر و سائر النجوم فى الليل مستورة تحت غيم و نحوه، و لم يتميّز قطب الشمال أو الجنوب، ففى كفاية العمل بالمظنة أو عدمها خلاف.

و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة فى هذا المقام، فطائفة منها تدل على كفاية العمل بالظن، مثل ما رواه الكلينى فى الصحيح عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «يجزئ التحرّى أبدا إذا لم يعلم أين وجه القبلة» «۲» فإنّ لفظ التحرّى قد أطلق على العمل على طبق الراجح، فإنّه هو الأحرى من العمل بالمرجوح، كما هو المتداول فى تلك الأزمنة.

و المراد بالاجزاء إمّا أن يكون هو الاجزاء بالنسبة إلى مقام العمل، بمعنى أنّه يجوز للمكلّف فى مقام العمل أن يعتمد على الظنّ و يعمل على طبقه، و حينئذ فلا

---

(۱) مسالك الأفهام ۱: ۱۵۶، الروضة البهيّة ۱: ۱۹۲، الذكرى ۳: ۱۶۲، جامع المقاصد ۲: ۶۹، مدارك الأحكام ۳: ۱۳۱- ۱۳۲.

(۲) الكافى ۳: ۲۸۵ ح ۷، التهذيب ۲: ۴۵ ح ۱۴۶، الاستبصار ۱: ۲۹۵ ح ۱۰۸۷، الوسائل ۴: ۳۰۷. أبواب القبلة ب ۶ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۱۵

تعرّض فى الرواية لحال المكلّف بعد انكشاف الخلاف.

و إمّا أن يكون هو الاجزاء بالنسبة إلى الواقع، و معناه أنّه يكفى ذلك واقعا كصورة العلم بالقبلة، فيجزى العمل على طبق المظنة، و لو انكشف الخلاف و هو الظاهر من الرواية.

ثمّ إنّ فيها إشعارا بأنّ عدم العلم بالقبلة أمر قد يتّفق و هو مؤيّد لما ذكرناه من أنّ قبلة البعيد هى الجهة دون العين، إذ لو كانت قبلة البعيد هى العين لزم أن تكون صورة عدم العلم أكثر من صورة العلم كما لا يخفى، و مثل رواية سماعة قال: سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم ير الشمس و لا القمر و لا النجوم؟ قال عليه السّلام: «اجتهد رأيك و تعمّد القبلة جهدك» «۱». فإنّ الرأى هو المشى على طبق الظنّ.

و جملة من الأخبار تدل على كفاية الصلاة إلى إحدى الجوانب الأربع للمتحيّر، مثل ما رواه زرارة و محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام إنّه قال: «يجزئ المتحيّر أبدا أينما توجّه إذا لم يعلم أين وجه القبلة» «۲». و مرسلة ابن أبى عمير عن بعض أصحابنا، عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن قبلة المتحيّر؟ فقال:

«يصلّى حيث يشاء» «۳» فإنّ ظاهرهما كفاية الصلاة إلى أىّ جهة شاء المصلّى المتحيّر.

و المراد بالمتحيّر إمّا من لا علم له كما يدل عليه ذيل الرواية الأولى فيشمل صورة المظنة أيضا، و حينئذ فيتحقق التعارض بينهما و بين الروايتين المتقدمتين الدالتين على وجوب العمل بالظن، و قاعدة الجمع حينئذ تقتضى التخصيص و حمل

(۱) الكافى ۳: ۲۸۴ ح ۱، التهذيب ۲: ۴۶ ح ۱۴۷ و ص ۲۵۵ ح ۱۰۰۹، الاستبصار ۱: ۲۹۵ ح ۱۰۸۹، الوسائل ۴: ۳۰۸. أبواب القبلة ب ۶ ح ۲.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۹ ح ۸۴۵، الوسائل ۴: ۳۱۱. أبواب القبلة ب ۸ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۲۸۶ ح ۱۰، الوسائل ۴: ۳۱۱. أبواب القبلة ب ۸ ح ۳.

هاتين الروايتين على المتحيّر غير الظانّ، و إمّا أن يكون هو من لا علم له و لا ظنّ، كما هو الظاهر من المتحيّر، فإنّ من كان ظانّا بشىء لا يكون عند العقلاء و العرف متحيّرا فى ذلك الشىء، فعلى هذا لا تعارض بين الطائفتين، بل تكون الطائفة الأولى واردة على الثانية، و الظاهر من الروايتين هو الاحتمال الثانى، فإنّ من كان ظانّا بالقبلة و صلّى إلى الجانب الموهوم، يعدّ فعله عند العقلاء قبيحا، فإنّه من ترجيح المرجوح على الراجح، هذا.

و بعض الأخبار الواردة فى الباب يدلّ على وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب، مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن علىّ بن محبوب، عن العبّاس، عن عبد اللّه بن المغيرة، عن إسماعيل بن عبّاد، عن خراش، عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت: جعلت فداك إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كنّا و أنتم سواء فى الاجتهاد، فقال: «ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصلّ لأربع وجوه» «۱».

و مقتضى هذه الرواية وجوب الصلاة لأربع وجوه فى مورد المظنة، فتعارض جميع الروايات المتقدّمة، و لكنّها موهونة من جهة مجهولية بعض رواته كخداش [حراش]، و من جهة الإرسال، مضافا إلى أنّ مقتضى ظاهرها أنّ الشيعة لا يعمل على طبق الظنّ أصلا و لو فى مورد، مع أنّه خلاف ما عليه جميع علمائهم من العمل بالظنّ فى موارد كثيرة، كالظنّ فى الركعتين الأخيرتين فى الصلاة، و غيره من الموارد، فلا يمكن الاعتماد على مثل هذه الرواية.

و لم يبق معارض للطائفة الاولى من الأخبار الدالة على وجوب العمل بالمظنة إلّا بعض ما يدل من الأخبار على وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب عدا الرواية

(۱) التهذيب ۲: ۴۵ ح ۱۴۴، الاستبصار ۱: ۲۹۵ ح ۱۰۸۵، الوسائل ۴: ۳۱۱. أبواب القبلة ب ۸ ح ۵.

المتقدّمة، و هى مرسلة الصدوق قال: روى فيمن لا يهتدى إلى القبلة فى مفازة «أنّه يصلّى إلى أربعة جوانب» «۱». و مرسلة الكلينى قال: و روى أيضا «أنّه- أى المتحير- يصلى إلى أربع جوانب» «۲».

و مقتضى الجمع أن يقال: إنّ الطائفة الاولى من الأخبار تكون أخصّ من المرسلة الاولى لو كان المراد بعدم الاهتداء هو عدم الاهتداء علما، فيجب تخصيصها بها، و لو كان المراد به عدم الاهتداء و لو ظنّا فلا تعارض بينهما.

و أمّا المرسلة الثانية فموردها المتحيّر، و قد عرفت الجمع بين الأخبار الواردة فى المتحير و الأخبار الدالة على وجوب التحرّى و العمل بالظنّ، فراجع.

نعم تبقى المعارضة بين نفس الأخبار الواردة فى المتحيّر و سيجىء حكمه.

هذا كلّه فيما إذا تمكّن المصلّى من تحصيل الظنّ، و أمّا إذا لم يحصل له العلم و لا الظنّ، بل كان متحيّرا فى جهة الكعبة، فمقتضى

بعض الأخبار كرواية زرارة و محمّد بن مسلم المتقدّمة المروية فى الفقيه، و مرسلة ابن أبى عمير المتقدّمة المروية فى الكافى. أنّه يجزى المتحرّى أينما توجّه، و إلى أىّ جهة شاء، و مقتضى مرسلتى الصدوق و الكلينى المتقدّمتين أيضا وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب.

و الروايتان الأوليان و إن كانتا مرسلتين أيضا إلّا أنّ الإرسال لا يضرّ باعتبارهما، لانجباره بفتوى جلّ الأصحاب على طبق مضمونهما، و كيف كان فمرجع الخبرين الأولين إلى سقوط شرطية الاستقبال فى صورة التحيّر، و مرجع الأخيرين إلى ثبوتها مطلقا، فيتعارضان فيسقطان، فيرجع إلى الإطلاقات الدالة على شرطية الاستقبال مطلقا حتّى فى صورة التحيّر، و قد تقدّم بعضها فى أوّل

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۰ ح ۸۵۴، الوسائل ۴: ۳۱۰. أبواب القبلة ب ۸ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۲۸۶ ذ ح ۱۰، الوسائل ۴: ۳۱۱. أبواب القبلة ب ۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۱۸

المبحث.

ثمَّ إنّ المراد بالظنّ الذى يجب العمل على طبقه هو الظن الحاصل بعد التحرّى و الاجتهاد، لا الأعمّ منه و من الظن الابتدائى، لظهور الأخبار فى ذلك كخبر سماعة المتقدّم و غيره.

ثمَّ إنّه هل يكفى فى مورد المظنّة أن يصلّى إلى الجوانب الأربعة الذى هو مقتضى الاحتياط أم لا يجوز، بل يجب العمل على طبقها؟ وجهان مبتيّان على أنّه هل يكفى للمكلّف القادر على تحصيل الامتثال التفصيلى و لو ظنّا أن يقتصر على الامتثال الإجمالى أم لا، بل يجب عليه إتيان العمل على نحو الامتثال التفصيلى و لو ظنّا؟ و قد ذكر فى محلّه «۱» فراجع.

ثمَّ إنّ ما ذكرنا من أنّه تجب الصلاة إلى أربعة جوانب على المتحيّر الذى لا يتمكّن من تحصيل العلم و لا الظنّ، إنّما هو فى صورة تمكّنه من الصلاة إليها، كما إذا لم يكن الوقت مضيقا و لم يكن عرض به ما يمنعه عنها، و أمّا إذا لم يتمكّن من الصلاة إلى أربعة جوانب، إمّا لضيق الوقت، أو لشيء من الموانع و الطوارئ، فإن لم يتمكّن إلّا من الصلاة إلى جهة واحدة فقط فيجب عليه صلاة واحدة إلى جهة واحدة مخيّرا فى تعيينها، كما يدلّ على ذلك ما دلّ على أنّ المتحيّر يصلّى إلى أىّ جهة شاء «۲»، بعد حملها على صورة عدم تمكّنه من الصلاة إلى الجوانب الأربعة، لمعارضتها لما يدلّ على أنّه يجب على المتحيّر الصلاة إليها «۳».

و هل يجب عليه بعد التمكّن و زوال المانع أن يصلّى إلى باقى الجهات أو لا؟

وجهان مبتيّان على أنّه هل يستفاد من الروايات الدالّة على كفاية الصلاة إلى

(۱) فرائد الأصول: ۱۴.

(۲) الوسائل ۴: ۳۱۱. أبواب القبلة ب ۸ ح ۳.

(۳) الوسائل ۴: ۳۱۰- ۳۱۱. أبواب القبلة ب ۸ ح ۱ و ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۱۹

إحدى الجهات- بعد حملها على الصورة المذكورة- سقوط شرطية القبلة فى تلك الصورة، و انّ الصلاة الواحدة هو التكليف الواقعى لذلك الشخص، و لو لم يصادف القبلة، أو أنه لم يسقط شرطيتها و أنّ المكلف به، الصلاة إلى القبلة الواقعية؟ غاية الأمر أنّه يكتفى بالواحدة، لعدم تمكّنه من الصلاة إلى باقى الجهات، فإذا تمكّن و زال المانع فى الوقت أو خارجه يجب عليه الصلاة إلى بقية الجهات، و لعلّ الظاهر من الرواية هو المعنى الأوّل فتدبّر.

و أمّا إذا تمكّن من الصلاة إلى جهتين أو ثلاث جهات، ففى وجوب صلاة واحدة إلى جهة واحدة فقط، أو وجوب مقدار تمكّن منه،

خلاف، فالمحكىّ عن بعض هو الاكتفاء بالواحدة، و عدم وجوب الزائدة عليها «۱»، و استدل له بأنّ وجوب الصلاة إلى الجوانب الأربعة إنّما هو مقدّمة للعلم بتحقّق الواجب الواقعى الذى هو الصلاة إلى القبلة الواقعية، و من المعلوم أنّ المقدّمة العلمية إنّما تجب مع تحقق العلم بعدها، و أمّا مع عدم إمكان تحققه فغير واجبة عند العقل، و المفروض فى المقام أنّ المكلف غير قادر على الإتيان بجميع المحتملات التى توجب العلم و يتحقق بعدها.

و فيه: أنّ العلم بتحقّق الواجب الواقعى ليس واجبا مستقلّا فى مقابل نفس الواجب الواقعى حتى تجب مقدّماته الوجودية، و استحق المكلّف بإتيانه المثوبة، و بمخالفته العقوبة، اللّتين يستحقّهما المكلّف بسبب اطاعة الواجب الواقعى و مخالفته، بل المكلّف لمّا توجّه إليه التكليف الصادر من المولى و علم به، يحكم العقل عليه بأنّه يجب عليك امتثاله، فإذا كان المكلّف قادرا على الامتثال اليقينى يحكم عليه بوجوبه. و أمّا إذا لم يتمكّن منه فالعقل يحكم عليه بوجوب السعى،

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۷۹، و حكاه عن العمّانى فى مختلف الشيعة ۲: ۶۷، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۶۷، مدارك الأحكام ۳: ۱۳۶، الحدائق ۶: ۴۰۰، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۱۴، الذخيرة ۱: ۲۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۲۰

و تحصيل الجهد فى حصول مراد المولى و مقصوده، فإذا تمكّن من الامتثال الظنى يحكم بوجوبه عليه، فإذا جهد و سعى غاية السعى و لم يصادف ما أتى به للواجب الواقعى فهو معذور عنده.

و فيما نحن فيه تكون غاية السعى، إتيان مقدار يتمكّن منه من المحتملات، لأنّ بإتيان الواحدة يحتمل أنّه لم يدرك الصلاة إلى القبلة الواقعية مع احتمال إدراكها فى باقى الصلوات، فإنّه و إن لم يتمكن من الموافقة القطعية، و تشترك الصلاة الواحدة مع الأكثر فى حصول الموافقة الاحتمالية إلّا أنّ الموافقة الاحتمالية إذا كانت من وجوه متعددة بعضها أقرب إلى الامتثال اليقينى من بعض آخر، يحكم العقل بوجوب إتيان ما هو الأقرب، نظير ما إذا علم بوجوب أحد الشيئين المتباينين، و لم يتمكّن من الإتيان بهما معا.

و لكن يرجّح فى نظره وجوب أحدهما على الآخر، فإنّ العقل يستقل بترجيح الجانب المظنون، و يحكم بأنّه لو كان الواجب الواقعى هو الطرف الموهوم لم يستحق المكلّف عقابا بل هو معذور، بخلاف ما إذا رجّح الجانب الموهوم، لأنّ فى الصورة الأولى قد بذل المكلّف جهده فى تحصيل مراد المولى بخلاف الثانية، فالأقوى فيما نحن فيه هو القول بوجوب مقدار يتمكّن منه.

فرع: إذا كان المكلّف المتحيّر متمكّنا من الصلاة إلى الجوانب الأربعة

و لم يأت بشىء منها حتى زال تمكّنه، و بقى متمكّنا من الصلاة إلى أحدها فلا ريب فى وجوبها، و هل يجب عليه بعد الوقت أن يصلّى إلى باقى الجهات أو لا؟ وجهان مبتيان على سقوط شرطية القبلة فى هذه الصورة و عدمه.

و الأقوى هو السقوط و عدم وجوب القضاء بعد الوقت، لأنّه لا يزاحم شرطية

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۲۱

القبلة مع الوقت كما يعلم بالاستقراء و التتبع فى موارد مزاحمة الوقت مع سائر الشروط بل بعض الأجزاء، كما فى صورة فقدان الماء التى تجب الصلاة مع التيمّم، فإنّه لو لا أهمية الوقت لوجب أن يصلّى المكلّف مع الطهارة المائية و لو بعد الوقت، و كذا لو تنجّس بدنه أو ثوبه، فإنّه فى الأول يجب عليه أن يصلّى فى الوقت مع نجاسة البدن، بمعنى أنّه تسقط شرطية الطهارة من الخبث، و فى الثانى يجب عليه أن يصلّى عاريا على قول، أو مع ثوبه المتنجس على قول آخر، فعلى الأول تسقط شرطية الستر، و على الثانى تسقط شرطية الطهارة من الخبث، و كما فى صورة سقوط السورة لضيق الوقت و نحوه و تبدّل بعض أجزائها بشىء آخر كذلك فى صلاة الخوف.

و غير ذلك من الموارد، فإنّه يعلم منها أنّ الشارع قد اهتمّ بالوقت، و لم يسقط شرطيته فى صورة المزاحمة مع الشروط الأخر، ففى

المقام إذا قيل: بأنّ المكلّف مأمور بالصلاة إلى القبلة الواقعية، لزم أن تسقط شرطية الوقت، لأنّ الجمع بين التكليف الأدائى و حفظ شرطية القبلة أمر ممتنع، فبملاحظة رعاية الوقت يجب الحكم بسقوط شرطية القبلة، فالصلاة إلى الجهة الواحدة هى المأمور بها الواقعية لهذا المكلّف، و مقتضى الإتيان بها سقوط الأمر، فلا وجه لوجوب الصلاة إلى باقى الجهات بعد الوقت.

إن قيل: مقتضى ما ذكر عدم عصيان المكلّف لأجل تأخيره حتّى زال تمكّنه من الجوانب الأربعة، لأنّه على الفرض قد أتى بما هو المأمور به واقعا، و لم يتحقّق منه مخالفة أصلا، و ليس هنا أمر آخر حتّى يستحقّ المكلّف بمخالفته العقوبة، لأنّ الأمر الذى يتوهّم مخالفة المكلّف له هو الأمر بالصلاة إلى القبلة الواقعية، و لكن يدفعه أنّ الأمر قد تعلّق بطبيعة الصلاة و التخيير بين أفرادها فى أجزاء الوقت عقلىّ.

و من المعلوم أنّ الشرائط تختلف باختلاف حالات المكلف فى أجزاء الوقت، ففى حالة وجدان الماء تكون الصلاة مع الطهارة الواقعية مصداقا لطبيعة الصلاة

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٢

التى هى المأمور بها، و فى حالة فقدانها تكون الصلاة مع الطهارة الترابية مصداقا لها، و فى حالة تمكّن المكلف من الصلاة إلى القبلة الواقعية تكون الصلاة إليها مصداقا لطبيعة الصلاة، و فى حالة عدم التمكّن تكون الصلاة مطلقا و لو مع عدم التوجه إلى القبلة مصداقا لها.

فباختلاف حالات المكلّف من واجديته للشرائط أو فاقديته يختلف المأمور به الواقعى، ففيما نحن فيه تكون الصلاة إلى جهة واحدة هى المأمور بها الواقعية و قد امتثلها، فلا وجه للحكم بعصيان المكلّف فى مفروض المسألة.

قلت: نعم مقتضى ما ذكرنا هو ما قيل، و لكن أكثر الفقهاء بل جميعهم «١» قد تسالموا على ثبوت العصيان، بل يمكن أن يقال بأنّ العقل أيضا يحكم بثبوته فتدبّر.

المسألة الثالثة: التفريق بين الصلاتين إلى الجهات

يجوز لمن عليه صلاتان كالظهرين مع اشتباه القبلة أن يأتى بمحتملات الثانية مبتدأ من غير الجهة التى ابتدأ بها فى محتملات الاولى، كأن ابتدأ بالظهر متوجّها إلى المشرق و ابتدأ بالعصر متوجّها إلى المغرب، لإطلاق مرسلتى الصدوق و الكلينى المتقدمتين الدالتين على أنّ المتحيّر يصلى إلى أربعة جوانب «٢».

و هل يجوز أن يدخل فى محتملات الواجب اللاحق قبل الإتيان بجميع محتملات الواجب السابق، كأن صلّى الظهر إلى جهة واحدة و العصر إليها، ثمّ صلّى الظهر إلى جهة أخرى و العصر إليها، و هكذا إلى أن يأتى بجميع محتملاتهما، أو لا يجوز الدخول فى الثانى، بل يعتبر فى صحّة الدخول فيه الفراغ اليقينى من

---

(١) كشف اللثام ٣: ١٧٥.

(٢) تقدّمتا فى ص ٢١٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٣

الواجب السابق بإتيان جميع محتملاته؟ وجهان، بل قولان مبتيّان على أنّه هل يجب مراعاة العلم التفصيلى من جهة الخصوصيّة المعتبرة فى الصلاة اللاحقة، و هى تأخّرها عن الصلاة السابقة، لأنّ مراعاة العلم التفصيلى لازمة مهما أمكنت، فإذا امتنعت من جهة القبلة فلا وجه للحكم بعدم لزومها من جهة أخرى و هى التأخر و الترتب، أو أنّه إذا كانت الخصوصية المذكورة لا توجب تردّدا فى الواجب زائدا على التردّد الحاصل من جهة اشتباه القبلة كما فى المقام؟، لأنّ ما يأتى به من أوّل محتملات العصر إن كانت هى الصلاة إلى

القبلة الواقعية فواجديتها للشرط معلومة، و إن لم يكن هى المأمور بها الواقعية، فلا ينفع ترتبها على الظهر الواقعى، فكلّ محتمل يأتى به من العصر إمّا واجد للشرط على تقدير كونه هو المأمور به الواقعى، و إمّا لا ينفع ترتّبه على الظهر على تقدير عدم كونه كذلك، فلا تجب مراعاة العلم التفصيلى من جهة هذه الخصوصية أيضا.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا- يجوز التمسّك باستصحاب عدم الإتيان بالظهر الواقعى، لأنّ ما يترتّب عليه إنّما هو عدم جواز الدخول فى العصر الواقعى، و نحن أيضا نقول به، و لذا لا نجوّز الإتيان بجميع محتملات العصر قبل الفراغ اليقينى من الظهر، و لكن ندّعى أنّ ما يأتى به هو العصر الواقعى لو كانت الصلاة السابقة عليه هى المأمور بها الواقعية، و على هذا فترتبه على الظهر ثابت فى جميع محتملاته.

ثمّ إنّه لا- يجوز أن يبتدئ فى هذا الفرض بمحتملات العصر إلى غير الجهة التى ابتدأ فى الظهر بها، لأنّ مقتضى ما ذكرنا أنّ كلّ محتمل يأتى به من العصر مترتّب على الظهر على تقدير أن يكون هو المأمور به الواقعى، و فى صورة تخالف الجهتين لا يعلم بثبوت الترتّب على التقدير المذكور، لأنّ العصر الذى يأتى به على غير جهة الظهر يحتمل أن يكون هو المأمور به الواقعى، و حينئذ لا يكون واجدا لشرطه و هو الترتّب على الظهر كما هو واضح.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۲۴

المسألة الرابعة: إذا لم يتمكّن من جميع محتملات الصلاتين

إذا كان على المتحيّر الذى يجب عليه أن يصلّى إلى أربعة جوانب صلاتان كالظهرين، و لم يتمكّن من الإتيان بجميع محتملاتهما، كالثمان فى الفرض لضيق الوقت أو غيره، بل تمكّن من الإتيان بخمس أو ستّ أو سبع، فهل يجب عليه إيراد النقص على الاولى و صرف الوقت فى محتملات الثانية؟ أو أنّه يجب عليه رعاية محتملات الاولى و إيراد النقص على الثانية؟ وجهان مبتيّان على أنّ المقدار الذى يختصّ بالعصر من آخر الوقت هل هو مقدار الصلاة إلى القبلة الواقعيّة، فلا يختلف باختلاف حال المكلّف من حيث العلم بالقبلة و الجهل بها، أو مقدار ما يجب على المكلّف إتيانه، فيختلف باختلاف حاله كصورة القصر و الإتمام؟

فإنّ المقدار الذى يختصّ بالعصر من الوقت للمسافر هو مقدار إتيان ركعتين، و للحاضر مقدار أربع ركعات، فعلى الوجه الأوّل يجب عليه إيراد النقص على الثانية، و على الثانى تجب رعاية محتملات الثانية و إيراد النقص على الاولى، و الأظهر هو الأوّل.

و احتمل السيّد الطباطبائى قدس سرّه فى العروة ثبوت التخيير بين إيراد النقص على الاولى أو الثانية «۱». و الظاهر أنّه لا وجه لهذا الاحتمال، لأنّ الأمر دائر بين الوجهين، إمّا أن نقول باختلاف مقدار وقت صلاة العصر باختلاف حالات

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۴۱۰ مسألة ۱۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۲۵

المكلّف من حيث علمه بالقبلة أو جهله بها، أو نقول بعدم الاختلاف، فمقداره هو مقدار الصلاة إلى القبلة الواقعيّة، فعلى الأول يتعيّن إيراد النقص على الاولى و على الثانى يتعيّن إيراده على الثانية، و لا يبقى وجه للتخيير بين الأمرين.

نعم قد يقال فى وجهه بناء على الوجه الثانى- و هو اختصاص وقت العصر بمقدار الصلاة إلى القبلة الواقعية-: بأنّ الأمر يدور بين الوجهين: أحدهما حفظ شرطية القبلة فى صلاة الظهر، و سقوطها بالنسبة إلى صلاة العصر، و الآخر عكس ذلك، لأنّ ما سوى الوقت المختصّ بالعصر مشترك بينه و بين الظهر، فيمكن رعاية القبلة فى الأولى بإتيان جميع محتملاتها، و سقوطها فى الثانية، و يمكن العكس، و حيث لا مرجّح لأحدهما على الآخر فيجب الحكم بالتخيير، هذا.

و يمكن الذّب عنه بأن يقال: إنّه لا إشكال فى أنّ صلاة العصر مترتّبة على الظهر و متأخرة عنه، فما دام لم يأت بصلاة الظهر لا يكون

قادرا عليها، فإذا كانت صحّة الثانية فى الوقت المشترك تتوقّف على الإتيان بالظهر الواقعى، و المفروض أنّ المكلّف حين الإتيان بصلاة الظهر يكون قادرا على رعاية القبلة فيها بالإتيان بجميع المحتملات، فلا وجه للحكم بالتخيير بين مراعاتها فى الظهر دون العصر و العكس، نظرا إلى أنّه بعد الإتيان بالظهر لا يكون متمكّنا من رعايتها فى العصر، و ذلك كما أنّ المكلّف الذى يكون بالفعل مختارا لا يجوز له أن يعامل مع نفسه معاملة المضطر لأجل أنه يصير فى الاستقبال مضطرّا، ألا ترى أنّه لو كان الشخص الذى عليه صلاتان كالظهرين عالما بالقبلة غير متردّد فيها، و لكن لا- يقدر على مراعاتها فى كلتيهما، بل يتمكّن من حفظها فى خصوص إحداهما، لا يجوز أن يراعى القبلة فى الصلاة اللاحقة دون السابقة، و هكذا باقى الشروط و الأجزاء، كما إذا لم يتمكّن من القيام فى تمام ركعات صلاته بل تمكّن منه فى إحدى الركعات مثلا،

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۲۶

فإنّه لا يجوز له أن يترك القيام فى الركعات السابقة لأجل حفظه فى الركعات اللاحقة، إلى غير ذلك من الموارد.

ثمّ إنّه بعد ورود النقص على الظهر بناء على الوجه الأوّل، أو على العصر بناء على الوجه الثانى، هل يجب عليه مقدار ما تمكّن من محتملات الظهر أو العصر، أو لا يجب عليه إلّا الإتيان بصلاة واحدة إلى جهة واحدة؟ وجهان، فلو كان المكلّف متمكّنا من الإتيان بسبع صلوات، و قلنا بأنّه يجب إيراد النقص على الظهر مثلا، يجب عليه أن يأتى بثلاث محتملات الظهر على الأوّل، و يكتفى بإتيان الواحدة على الثانى.

و هذان الوجهان متفرّعان على القولين فى المسألة السابقة، و قد تقدّم اختيار الوجه الأوّل. هذا كلّه فيما إذا تمكّن من الإتيان بأكثر من أربع صلوات، و أمّا إذا لم يتمكّن إلّا من الإتيان بأربع أو ثلاث أو اثنين، فهل يجب عليه أن يصلّيها للظهر إلّا واحدة، أو أنّ الوقت المشترك بين الظهر و العصر قد انقضى، و دخل الوقت المختصّ بالعصر، فيجب عليه أن يصلّيها جميعا للعصر؟ وجهان مبتيّان على الوجهين اللذين ذكرناهما آنفا، من اختلاف مقدار وقت العصر باختلاف حال المكلّف من حيث العلم و الجهل و عدمه، فعلى الأوّل يجب عليه أن يأتى بجميع المحتملات للعصر، و على الثانى يجب أن يأتى بواحدة منها للعصر و ما بقى للظهر، و قد تقدّم أنّ الأظهر هو الوجه الثانى.

ثمّ إنّه بناء على الوجه الثانى هل يجب عليه أن يصلّى مقدار ما تمكّن منه للظهر، و إن كان أكثر من الواحدة، أو لا يجب عليه إلّا الإتيان بواحدة فقط كالعصر؟ قولان، و قد تقدّم وجههما، و لا يخفى أنّ هذين القولين يجريان بناء على الوجه الأوّل أيضا كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۲۷

المسألة الخامسة: التكرار فى الصلوات المندوبة و باقى الفرائض لفاقد العلم و الظنّ

كما أنّ المتحيّر فى القبلة يجب عليه تكرار الصلاة إلى أربع جهات فى الصلوات اليومية، كذلك يجب عليه التكرار مع فقد العلم و الظنّ فى الصلوات المندوبة و باقى الصلوات الواجبة كصلاة الميّت، و إن احتمل بعض فيها عدم وجوب التكرار «۱»، و لكنّه لا وجه له.

و لعلّ منشأ توهّمه أنّ وجوب التكرّر فى الصلوات اليومية إنّما هو لدلالة دليل شرعى تعبدى، و هو غير متعرّض لحكم صلاة الميّت إذا اشتبهت القبلة و تردّدت بين الجهات الأربع، و لكن قد عرفت أنّ وجوب التكرار إنّما هو عقلىّ، و الأخبار تكون إرشادا إليه.

نعم، الظاهر عدم وجوب التكرار فى الصلوات التى لا يكون بناؤها على التكرر، كصلاة الجمعة و العيدين، هذا. و يجرى حكم الظنّ أيضا مع فقد العلم فى باقى الصلوات الواجبة و المندوبة، و كما أنّ المتحيّر يجب عليه تكرار الصلاة، كذلك يجب عليه التكرار مع عدم العلم و الظنّ فى الأجزاء المنسية و سجدتى السهو، و بناء على وجوب الاستقبال لهما كما هو الظاهر من الأدلة، فإذا كان وظيفته

تكرار الصلاة إلى أربع جهات و علم بعد الإتيان بجميعها أنه لم يأت بالتشهد مثلا فى شىء منها، يجب عليه قضائه إلى أربعة جوانب، و أمّا إذا علم أنّ جزءا قد نسيه فى إحدى الصلوات المأتى بها، فيحتمل أن تجرى قاعدة الفراغ، لأنه و إن كان قاطعا

---

(١) الحدائق ۶: ۴۲۳.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٨

إجمالا- بنسيان بعض الأجزاء، و مورد قاعدة الفراغ هى صورة الشكّ فى الإتيان به، إلّا أنه لمّا كان المكلّف بالنسبة إلى المكلّف به الواقعى- الصلاة إلى القبلة الواقعية- شاكّا فى الإتيان بالجزء، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ.

و يحتمل أن يقال بوجوب القضاء عليه إلى أربع جهات، لأنه و إن كان شاكّا فى الإتيان بالجزء بالنسبة إلى المكلف به الواقعى، إلّا أنّ العقل الذى يحكم عليه بوجوب الصلاة إلى أربعة جوانب يقضى بوجوب القضاء إليها، لأنّه يجب عليه لعلم بوجود جميع الصلوات مع أجزائها، فإذا كان عالما بنسيان جزء فى إحداها فقد علم بأنّه لم يأت بها مع أجزائها، فيجب عليه قضاء الجزء المنسى إلى أربع جهات لأجل العلم بوجود شرطه و هو استقبال القبلة. هذا، و لا يبعد ترجيح هذا الاحتمال فتدبّر.

المسألة السادسة: لو علم المتحيّر بفوات بعض المحتملات

إذا علم المتحيّر بعد الإتيان بمحتملات ما يجب عليه تكراره، بأنّه لم يأت بجميع المحتملات، بل ترك واحدا منها مثلا، سواء تذكّر فى الوقت أو فى خارجه أو علم ببطلان أحد المحتملات من جهة نقصانه لأجل ترك الركن فيه سهوا، فهل يجب عليه الإتيان بما علم أنّه لم يأت به فى الوقت أو بعده، و كذا إعادة ما وقع باطلا، أو لا يجب شىء منهما؟

وجهان، من جريان قاعدة الفراغ أو الشك بعد الوقت بالنسبة إليه، لأنّه و إن كان قاطعا بترك أحد المحتملات، أو بنسيان الركن، إلّا أنّه يكون بالنسبة إلى المأمور به الواقعى- الصلاة إلى القبلة الواقعية- شاكّا فى الإتيان به، أو نسيان الركن

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٩

فيه فتجرى قاعدة الشك بعد الوقت و قاعدة الفراغ، و مقتضاهما عدم وجوب الإتيان بالمحتمل الذى يعلم بعدم الإتيان به و عدم وجوب الإعادة فيما لو علم بترك الركن نسيانا.

و من أنّه و إن كان شاكّا بالنسبة إلى المأمور به الواقعى فى الإتيان به، أو فى نسيان الركن فيه، إلّا أنّه بعد ملاحظة أنّ الشارع لم يسقط شرطية القبلة، و المفروض أنّ طريق إحرازها منحصر فى الإتيان بالصلاة إلى أربعة جوانب و أنّه يعلم بترك أحد المحتملات أو بترك الركن فيه سهوا الذى هو بمنزلة الأوّل يحكم العقل و العرف حكما قطعيا بوجوب الإتيان بما علم بفواته، و وجوب الإعادة عليه، و هذا هو الأظهر، و فى حكم ترك الركن سهوا ما لو علم بترك ما لا تبطل الصلاة بتركه سهوا، بل يجب عليه أن يقضيه بعد الفراغ من الصلاة كالتشهد و السجدة الواحدة، فإذا علم بترك التشهد مثلا فى أحد المحتملات يجب عليه قضاؤه، و لا تجرى قاعدة الفراغ بالنسبة إليه كما عرفت.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الإتيان بما علم فوته، و إعادة المأتى به فاسدا من جهة ترك الركن سهوا بين العلم بعدم الإتيان بواحد معيّن من المحتملات أو ببطلانه و بين العلم إجمالا بعدم الإتيان بواحد منها أو ببطلانه، فيجب عليه فى الصورة الأولى الإتيان بالصلاة إلى الجهة التى يعلم تفصيلا أنّه لم يصلّ إلى تلك الجهة صلاة صحيحة، و فى الصورة الثانية الإتيان بها إلى أربع جهات فى كلا الفرضين لإحراز الصلاة إلى القبلة الواقعية، أمّا لو علم بترك ما لا تبطل الصلاة بتركه سهوا بل يجب عليه قضائه بعد الإتمام، فإن علم بتركه فى واحد معيّن من المحتملات، فإن كان هو الأخير يجب عليه قضائه بعده إلى الجهة التى صلّى الأخير إليها، و إن كان غيره كما إذا علم بتركه فى المحتمل الأوّل أو الثانى أو الثالث فيعلم حكمه من الفرض الآتى، و إن علم بتركه إجمالا- فى أحد

المحتملات، فالمسألة مبنية

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۳۰

على أنّ الأجزاء المنسية التى يجب قضاؤها بعد الفراغ من الصلاة هل تكون جزء للصلاة و متمّمة لها؟

غاية الأمر أنّه قد تغيّرت مواضعها و اكتفى الشارع بإتيانها بعدها و أوجب سجدتى السهو لأجل تغيير موضعها، أو أنّها تكون مأمورا بها مستقلة، و المصلحة الفائتة لأجل نسيانها فى الصلاة تتدارك بها، فعلى الأوّل يشترط فيها عدم الانفصال عنها، و كذا كلّ ما يعتبر فيها من الاستقبال و غيره، بخلاف الثانى فإنّه بناء عليه لا يضرّ بها الانفصال و فعل المنافى عمدا أو سهوا، فإن قلنا بالثانى فيجب عليه فيما نحن فيه قضاؤها إلى الجهات الأربع و تتدارك بها ما فاتته من المصلحة، و يعلم حينئذ بالإتيان بالمأمور به الواقعى مع جميع أجزائه و شرائطه، و أمّا بناء على القول الأوّل الذى هو الظاهر من الأدلة، فلا يحصل العلم بإتيان الصلاة التامة إلى القبلة الواقعية بقضاء الجزء المنسىّ إلى أربع جهات، لأنّه يحتمل حصول الانفصال بينه و بين الصلاة التى نسى جزءها، لأنّه يحتمل نسيان الجزء فى غير المحتمل الأخير، مضافا إلى احتمال الاستدبار عن القبلة كما هو واضح.

و المفروض أنّه يجب عليه إحراز الاتّصال، و واجديته لشرائط الصلاة، بل يحصل الاحتياط بقضاء الجزء المنسىّ كالتشهد مثلا بعد الإتيان بالمحتمل الأخير إلى الجهة التى صلّى الأخير إليها، ثمّ الإتيان بثلاث صلوات تامة إلى الجهات الثلاث الأخر، أو الإتيان ثانيا بالصلاة إلى أربعة جوانب.

و من هنا ظهر حكم الفرض السابق، فإنّه إذا علم بترك التشهد فى المحتمل الثالث مثلا، فطريق الاحتياط هو أن يأتى بصلاة تامة إلى الجهة التى صلّى المحتمل الثالث إلى تلك الجهة ثانيا، و هكذا حكم سائر فروضه.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۳۱

المسألة السابعة: مراتب الامتثال ثلاثة

قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا أنّ مراتب امتثال الأمر المتعلّق بالمأمور به الواقعى- و هى الصلاة إلى القبلة الواقعية- ثلاثة:

الأوّل: العلم التفصيلى بإتيانه مع تمكّنه من تحصيله.

الثانى: التحرّى و الاجتهاد و العمل على طبق المظنة من أىّ شىء حصلت، مع عدم التمكّن من تحصيل العلم التفصيلى.

الثالث: العلم الإجمالى بإتيانه فى صورة التحيّر و عدم التمكّن من تحصيل العلم و الظنّ.

و فى الاكتفاء به فى صورة التمكّن من تحصيل واحد منهما وجه، و هل ثبت فى الشرع مرتبة اخرى و هى العمل على طبق الأمارات التى عيّنت شرعا لتعيين القبلة، كوضع الجدى على القفا، و قبلة بلد المسلمين، و قول صاحب الدار لمن دخل فيها، فيكتفى فى مقام الامتثال بالعمل على طبقها و إن لم تفد الظنّ، أو لا؟ و لا يخفى أنّه مع ثبوت كونها مرتبة اخرى غير المراتب المتقدّمة لا إشكال فى تقدّمها على التحرّى و الاجتهاد، و فى تساويها مع المرتبة الاولى فى مقام الامتثال تأمّل و إشكال.

و كيف كان، فالظاهر انه لا يظهر من الأخبار أنّ ما ذكر يكون أمارة بالخصوص، بحيث كان فى العمل بالجدى مصلحة تتدارك بها المفسدة المترتّبة على ترك الصلاة إلى القبلة الواقعية على فرض الخطإ، فالأمر بوضع الجدى على القفا فى حال الصلاة مع عدم التمكّن من العلم- كما هو مورد الرواية- إنّما هو لأجل أنّه يفيد الظنّ، إن لم نقل بإفادته العلم بالقبلة التى هى جهة الكعبة دون عينها كما عرفت،

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۳۲

فاعتباره إنّما هو لذلك لا لأجل كونه أمارة بالخصوص.

و أمّا قبلة بلد المسلمين، ففيه: انه لم يدلّ على اعتبارها دليل سوى السيرة المستمرّة بين الناس، فإنّهم إذا دخلوا بلد المسلمين و تحيّروا

فى القبلة لا- يتفحصون عنها، بل يصلّون إلى الجهة التى تطابق محاريب مساجدهم، و لعلّها ليس لكون ذلك عندهم من الأمارات المخصوصة، بل لأجل أنّهم لمّا لم يكونوا عالمين بالقبلة، يكون أقصى مراتب الامتثال لهم هو العمل بالظنّ، فاعتمادهم على المحاريب و قبور المسلمين إنّما هو لأجل إفادتهما ظنا قويا، و كذا قول صاحب الدار لمن دخل فيها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ مراتب الامتثال هى الثلاثة المذكورة و لا يزيد عليها قسم رابع.

المسألة الثامنة: إذا صلّى إلى جهة ثمّ تبيّن خطأه

إذا صلّى إلى الجهة التى كان مأمورا بالتوجّه إليها، ثمّ تبيّن خطأه بعد الفراغ من الصلاة، فإن كان منحرفا عن القبلة انحرافا يسيرا بحيث لم يبلغ حد المشرق و المغرب، ففى وجوب الإعادة عليه فى الوقت فقط و عدمه مطلقا، قولان «۱»:

و الأقوى هو الثانى، للأخبار المعروفة الدالة عليه كصحيحة معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السّلام عن الرجل يقوم فى الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا؟ فقال له: «قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبلة» «۲».

---

(۱) فعن المحقق الاجزاء كما فى شرائع الإسلام ۱: ۶۷- ۶۸، المختصر النافع: ۲۴، المعتبر ۲: ۷۴، و عن عدّة الإعادة مطلقا، المبسوط ۱: ۲۸۰، المقنعة: ۹۷، المراسم: ۶۱، الكافى فى الفقه: ۱۳۸.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۹ ح ۸۴۶، التهذيب ۲: ۴۸ ح ۱۵۷، الاستبصار ۱: ۲۹۷ ح ۱۰۹۵، الوسائل ۴: ۳۱۴، أبواب القبلة ب ۱۰ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۳۳

و صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال:

قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّه» قال: قلت: فمن صلّى لغير القبلة أو فى يوم غيم فى غير الوقت؟ قال: «يعيد» «۱». و الظاهر عدم اختصاصهما بالمجتهد المخطئ بل يعمّ الناسى و الغافل.

و رواية عمّار الساباطى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال فى رجل صلّى على غير القبلة فيعلم و هو فى الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، و إن كان متوجّها إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة» «۲».

و رواية حسن بن ظريف المروية فى قرب الإسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر بن محمّد عن أبيه، عن علىّ عليهم السّلام إنّه كان يقول: «من صلّى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة، ثمّ عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق و المغرب» «۳».

و لا يعارض هذه الأخبار، الأخبار الدالة على وجوب الإعادة فى الوقت و عدمه فى خارجه التى سيأتى ذكرها فى الفرض الثانى.

أمّا الصحيحتان فإن كان المراد منهما أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة حقيقة و بحسب الواقع، بأن يكون مراد الإمام عليه السّلام فى الصحيحة الأولى ردع السائل عمّا توهّمه، من كون صلاته وقعت على غير القبلة، فهما واردتان على تلك الأخبار، لأنّهما تدلّان بالمطابقة على تعيين حدّ القبلة، فلا تعرّض فيهم لفرض الصلاة إلى

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۰ ح ۵۵، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۲۸۵ ح ۸، التهذيب ۲: ۴۸ ح ۱۵۹، الاستبصار ۱: ۲۹۸ ح ۱۱۰۰، الوسائل ۴: ۳۱۵. أبواب القبلة ب ۱۰ ح ۴.

(۳) قرب الاسناد: ۱۰۷ ح ۳۸۱، الوسائل ۴: ۳۱۵. أبواب القبلة ب ۱۰ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۳۴

غير القبلة بخلاف تلك الأخبار، فإنّها تدلّ بظاهرها على حكم من صلّى إلى غير القبلة، فالموضوع فيها أمر و فيهما أمر آخر. و إن

كان المراد منهما أنّ الانحراف عن القبلة إلى ما بين المشرق و المغرب لا يضرّ بصحّة الصلاة، بل الصلاة مع هذا الانحراف اليسير تكون كالصلاة إلى القبلة الواقعية.

و بعبارة اخرى، إنّ ما بين المشرق و المغرب يكون قبلة لا مطلقا، بل فى الجملة، و فى بعض الأحوال تنزيلا، فمراد الإمام عليه السّلام فى الصحيحة الاولى هو تقرير السائل على ما ذكره مع حكمه بأوسعية دائرة القبلة فى صورة الغفلة و النسيان و خطإ الاجتهاد، على ما يقتضيه إطلاقها، فهما حاكمتان على تلك الأخبار كما لا يخفى.

و أمّا الروايتان الأخيرتان فهما مخصّصتان لتلك الأخبار، فيختصّ موردها بما إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المشرق و المغرب، و لا يمكن العكس، لأنّه لو كانت تلك الأخبار مخصّصة لهما، و اختصّ موردهما بما إذا علم بالانحراف فى خارج الوقت، يلزم أن تكون الخصوصية المذكورة فيهما، و هو كونه بين المشرق و المغرب لغوا، مع أنّهما صريحتان فى مدخليتها فى الحكم بعدم وجوب الإعادة.

و ممّا ذكرنا ظهر ضعف ما اختاره صاحب الحدائق «۱»، تبعا للقدماء من الأصحاب، من وجوب الإعادة عليه فى الوقت مطلقا، مستدلّا بأنّه كما يمكن تقييد النصوص الدالة على وجوب الإعادة فى الوقت دون خارجه بما إذا لم يكن الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب، كذلك يمكن تقييد هذه الأدلة بإرادة عدم الإعادة فى خارج الوقت فقط، فإنّ بينهما تعارض العموم من وجه، و لا ترجيح للأول على الثانى، بل الأمر بالعكس، لأنّ القدماء من الأصحاب حكموا بوجوب

---

(۱) الحدائق ۶: ۴۳۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۳۵

الإعادة فى الوقت مطلقا، و قيّدوا الروايات الدالة على الحكم الأوّل، و ذلك لأنّ القدماء من الأصحاب لم يتعرضوا لحكم ما إذا كان الانحراف يسيرا، و عدم تعرضهم له يحتمل أن يكون لأجل طرحهم للروايات الدالة على ذلك، و هو بعيد مع صحتها.

و يحتمل أن يكون لمّا فهموا منها من كون مدلولها إنّما هو تعيين حد القبلة، خصوصا على ما بيناه فى معنى تلك الروايات من أنّ المراد بما بين المشرق و المغرب هو المقدار الذى لا يصدق على شيء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها، و هو مساو لربع الدورة تقريبا، فهذه الروايات لم تكن متعرضة لحكم الانحراف عن القبلة.

هذا كلّه فيما إذا كان منحرفا عن القبلة انحرافا يسيرا، و أمّا إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المشرق و المغرب، فالأقوى فيه وجوب الإعادة فى الوقت دون خارجه، لقاعدة الإجزاء بالنسبة إلى ما بعد الوقت، و للنصوص الدالة عليه:

كرواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا صلّيت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنّك صلّيت و أنت على غير القبلة و أنت فى وقت فأعد و إن فاتك الوقت فلا تعد» «۱».

و رواية يعقوب بن يقطين قال: سألت عبدا صالحا عن رجل صلّى فى يوم سحاب على غير القبلة ثمَّ طلعت الشمس و هو فى وقت، أ يعيد الصلاة إذا كان قد صلّى على غير القبلة؟ و إن كان قد تحرّى القبلة بجهده أ تجزيه صلاته؟ فقال عليه السّلام: «يعيد ما كان فى وقت فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه» «۲».

---

(۱) الكافى ۳: ۲۸۴، ح ۳، التهذيب ۲: ۴۷ و ۱۴۲ و ۴۹ ح ۱۵۱ و ۵۵۴، الاستبصار ۱: ۲۶۹ ح ۱۰۹۰، الوسائل ۴: ۳۱۵. أبواب القبلة ب ۱۱ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۴۸ و ۱۴۱ ح ۱۵۵ و ۵۵۲، الاستبصار ۱: ۲۹۶ ح ۱۰۹۳، الوسائل ۴: ۳۱۶. أبواب القبلة ب ۱۱ ح ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۳۶

و مكاتبة محمد بن الحصين قال: كتبت إلى عبد صالح: الرجل يصلّى فى يوم غيم فى فلاة من الأرض و لا يعرف القبلة، فيصلّى حتّى

إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس فإذا هو قد صلّى لغير القبلة، أ يعتدّ بصلاته أم يعيدها؟ فكتب عليه السّلام:

«يعيدها ما لم يفته الوقت أو لم يعلم أنّ اللّه يقول و قوله الحقّ (فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ) «۱»» «۲».

و رواية سليمان بن خالد قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: الرجل يكون فى قفر من الأرض فى يوم غيم فيصلّى لغير القبلة، ثمّ يصحى فيعلم أنّه صلّى لغير القبلة كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: إن كان فى وقت فليعد صلاته، و إن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده» «۳».

و المستفاد من هذه الأخبار عدم الفرق فى عدم وجوب الإعادة فى خارج الوقت بين ما كان مستدبرا للقبلة، و بين ما كان مستقبلا للمشرق أو المغرب أو ما بينهما إلى جهة الشمال. و لكن الشيخ قدس سرّه قال فى محكىّ النهاية: و قد رويت رواية أنّه إذا كان أنّ من صلّى إلى استدبار القبلة، ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة و هذا هو الأحوط، و عليه العمل «۴». انتهى.

و نظيره حكى السيّد فى الناصريّات و ابن إدريس فى السرائر «۵»، إلّا أنهما لم يعتمدا عليه، و لا يخفى أنّ هذه الرواية و إن لم تكن مذكورة مسندة فى الجوامع التى بأيدينا بل حكاها الشيخ قدس سرّه فى محكى النهاية بنحو الإرسال، إلّا أنّه باعتبار إحاطة

---

(۱) البقرة: ۱۱۵.

(۲) التهذيب ۲: ۴۹ ح ۱۶۰، الاستبصار ۱: ۲۹۷ ح ۱۰۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۶. أبواب القبلة ب ۱۱ ح ۴.

(۳) الكافى ۳: ۲۸۵ ح ۹، التهذيب ۲: ۴۷ و ۱۴۲ ح ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۵۵۳، الاستبصار ۱: ۲۶۹ ح ۱۰۹۱، الوسائل ۴: ۳۱۷. أبواب القبلة ب ۱۱ ح ۶.

(۴) النهاية: ۶۴.

(۵) المسائل الناصريات: ۲۰۲ المسألة الثمانون، السرائر ۱: ۲۰۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۳۷

الشيخ بالأخبار المرويّة عن النبىّ و الأئمّة عليهم السّلام نعلم بوجودها فى الجوامع الأوليّة.

و لا يمكن أن يكون مراد الشيخ بهذه الرواية هى رواية عمّار الساباطى المتقدّمة، لأنّها ظاهرة فى حكم ما لو كان مستدبرا للقبلة، ثمّ علم بعد الفراغ قبل خروج الوقت، فالمورد فيهما مختلف، و أيضا لا يكون المقصود بها رواية عمرو بن يحيى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبينت القبلة و قد دخلت وقت صلاة أخرى؟ قال عليه السّلام: «يعيدها قبل أن يصلّى هذه التى قد دخل وقتها» «۱». لأنّها ظاهرة فى تعيين وقت قضاء الصلاة التى وقعت على غير القبلة، بعد الفراغ عن أصل وجوب الإعادة، فهى غير مرتبطة بما تدلّ على أصل وجوب الإعادة أو القضاء، و على تقديره فهى لا تتعرّض لحكم الاستدبار بالخصوص، بل تدلّ على حكم الصلاة التى وقعت على غير القبلة أعمّ ممّا كان مستدبرا.

فظهر أنّ الروايات الواردة فى حكم المسألة التى نحن فيها لا- تنحصر بالطائفتين المذكورتين، بل فيها ما يدلّ على التفصيل بين الاستدبار و غيره، و هو ما رواه الشيخ فى النهاية مرسلا، و قد استشكل فيها:

أوّلا: بأنّها غير معلومة الحجية، إذ لو كانت مذكورة مسندة و نعلم برواتها لاطّلعنا على قدح فى رواتها و إن لم يطّلع عليه الشيخ.

و ثانيا: بأنّها على فرض حجيتها معارضة مع الأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة فى خارج الوقت مطلقا و لو كان مستدبرا.

و ثالثا: بفتوى جماعة من قدماء الأصحاب على خلافها كالسيّد المرتضى و ابن إدريس و ابن جنيد «۲». و لكن لا يخفى أنّ ضعفها على تقديره منجبر بفتوى كثير من

---

(۱) التهذيب ۲: ۴۶ ح ۱۴۹، الاستبصار ۱: ۲۹۷ ح ۱۰۹۸، الوسائل ۴: ۳۱۳. أبواب القبلة ب ۹ ح ۵.

(۲) المسائل الناصريات: ۲۰۲ المسألة الثمانون، السرائر ۱: ۲۰۵. و حكاه عن ابن الجنيد فى مختلف الشيعة ۲: ۶۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۳۸

الأصحاب على طبق مضمونها كالمفيد فى المقنعة، و الشيخ فى جميع كتبه، و سلّار و غيرهم «۱»، و ليست معارضة مع الأخبار المتقدّمة لأنّها أخصّ منها، إذ التعارض بينهما إنّما هو فى خصوص ما بعد الوقت، فتلك الأخبار تدلّ على عدم وجوب الإعادة مطلقا، و هذه تدلّ على وجوبها لو كان مستدبرا، فيجب أن يخصّص بها.

و فتوى من ذكر من الأصحاب على خلافها لا يوجب قدحا فيها، لأنّ بعضهم لا يعمل بالخبر الواحد أصلا و لو كان مسندا، كالسيد المرتضى، و ابن إدريس، و البعض الآخر لا يعلم من حاله أنّه محيط بالأخبار المرويّة عن النبىّ و الأئمة عليهم السّلام، فلعلّه لم يطّلع على هذه الرواية، فأفتى على طبق تلك الروايات المتقدّمة، فالحكم بوجوب الإعادة لو كان مستدبرا مطلقا فى الوقت و فى خارجه غير بعيد، فما ذكره المحقّق فى الشرائع من أنّ الأظهر هو القول بعدم وجوب الإعادة فى خارج الوقت مطلقا «۲» غير ظاهر، فضلا عن أن يكون أظهر. و العجب أنّه قدس سرّه ممّن يعتمد فى نظائر المسألة على مجرّد نقل الشيخ، و يطعن على من ردّه بالإرسال أو غيره!

ثمّ إنّ المراد بالاستدبار فى الرواية التى رواها الشيخ «۳» ليس هى النقطة المقابلة للكعبة، بل المراد به هو الربع المقابل للربع من الدائرة التى وقعت الكعبة فى جزء منه، و يجب التوجه فى الصّلاة و غيرها إليه، و أيضا ليس المراد به ما هو خارج عمّا بين المشرق و المغرب، كما قد يتوهّم من رواية عمّار الساباطى المتقدّمة، باعتبار

---

(۱) المقنعة: ۹۷، الخلاف ۱: ۳۰۳ مسألة ۵۱، المبسوط ۱: ۸۰، النهاية: ۶۴، المراسم: ۶۱، الغنية: ۶۹، المهذّب ۱: ۸۷، الكافى فى الفقه: ۱۳۹.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۵۸.

(۳) النهاية: ۶۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۳۹

المقابلة بينه و بين ما بين المشرق و المغرب، لأنّ هذا التوهّم ممنوع، و مع فرضه فلا يدلّ على أنّ المراد بالاستدبار فيما حكاه الشيخ أيضا ذلك، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا- من وجوب الإعادة عليه فى الوقت دون خارجه فيما إذا كان الانحراف كثيرا- إنّما هو فيما إذا كان مأمورا بالتحرّى و الاجتهاد، لعدم انكشاف الواقع، فتحرّى ثمّ تبيّن مخالفته للواقع، و أمّا إذا كان عالما بالحكم و بالقبلة و لكن صلّى إلى غير القبلة سهوا أو اشتباها، ففى إلحاقه بالصورة الأولى خلاف بين الأصحاب.

و ممّن ذهب إلى الإلحاق و عدم التفصيل، المفيد قدس سرّه فى المقنعة، و الشيخ فى التهذيب و النهاية، و بعض المتأخّرين كالمحقّق الهمدانى فى المصباح «۱»، و لكنّ الأقوى عدم الإلحاق وفاقا للعلّامة فى المختلف «۲». و احتجّ الشيخ- على ما حكاه عنه العلّامة فيه و إن لم نجده فى كتبه- بحديث الرفع «۳» و أجاب عنه بأنّ حديث الرفع لا يدلّ على رفع الحكم، بل المرفوع هى المؤاخذة، فلا يدلّ على عدم وجوب الإعادة.

أقول: إن كان المراد من حديث الرفع هو رفع حكم ما فعله الناسى فى حال نسيانه، بمعنى أنّ الفعل الذى يفعله الناسى لو كان له حكم لو خلّى و طبعه، فذلك الحكم مرفوع فى حال صدوره نسيانا، فلا يتمّ الاستدلال أيضا، لأنّ المفروض أنّ الناسى المكلّف بالصلاة إلى القبلة الواقعية لم يأت بها، ففى الحقيقة يكون كمن لم يصلّ أصلا، فهو لم يعمل عملا له حكم حتى يرفع ذلك الحكم فى حال النسيان، بخلاف من كان مأمورا بالتحرّى و الاجتهاد، فإنّ الحكم فى حقّه هى الصلاة إلى

(۱) المقنعة: ۹۷، التهذیب ۲: ۴۷، النهایة: ۶۴، مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۱۱۵.

(۲) مختلف الشیعة ۲: ۷۳.

(۳) التوحید: ۳۵۳ ح ۲۴، الخصال: ۴۱۷ ح ۹، الوسائل ۱۵: ۳۶۹. أبواب جهاد النفس ب ۵۶ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۲۴۰

جهة ظنّ أنّها القبلة، و لذا لو لم یکن دلیل علی وجوب الإعادة علیه فی الوقت لم نقل بوجوبها علیه، لأنّ الأمر الظاهری یقتضی الإجزاء و لو انکشف الخلاف فی الوقت، و هذا بخلاف الناسی فإنّ الحکم فی حقّه هی الصلاة إلی القبلة الواقعیة، و المفروض عدم مطابقة عمله لها.

ثمّ إنّه علی تقدیر دلالة حدیث الرفع علی عدم وجوب الإعادة فهو معارض بحدیث رواه زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الرکوع و السجود» «۱» لأنّ مورده صورة النسیان فقط، لا ما یشمل العامد و الجاهل کما قال به بعض، لأنّ التعبیر بالإعادة لا یناسبها، فإنّها إنّما تستعمل فی مورد یکون الشخص قاصدا لامتثال التکلیف المتوجّه إلیه، و یکون هو الداعی له علی إتیان العمل.

غایة الأمر أنّه منعه عن إتیانه تامّا بأجزائه و شرائطه بعض الطوارئ القهریة، و إلّا فالعامد الذی یترک عمدا بعض ماله دخل فی تحقّق المأمور به، أو یفعل بعض ما کان وجوده مضرّا به لا یکون قاصدا فی الحقیقة لإتیان المأمور به، فلا یقال علیه أنّه یجب علیک الإعادة، بل یقال: إنّه یجب علیک أصل الصلاة کما هو واضح.

نعم لا یبعد أن یکون شاملا للجاهل القاصر الذی یعتقد صحّة ما یفعله، و إن کان فی الواقع فاسدا، و سیأتی فی بعض المباحث الآتیة مزید توضیح لذلک فانتظر. فإذا انحصر مورد حدیث لا تعاد بصورة النسیان و لم یکن عامّا له و لغیره، فیکون حینئذ مخصّصا لحدیث الرفع، و حاکما علیه کما لا یخفی.

ثمّ إنّه لا دلالة للأخبار المتقدمة المفصلة بین الوقت و خارجه علی عدم الفرق بین الناسی و غیره کما یظهر من بعض، لأنّک عرفت أنّ موردها ما إذا کانت علائم

(۱) الفقیه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۲۴۱

الانکشاف مفقودة لأجل العمی أو الغیم أو غیرهما، فلا یشمل صورة النسیان، فالواجب الرجوع فی حکم هذه الصورة إلی القواعد، و هی تقتضی وجوب الإعادة علیه فی الوقت و فی خارجه مطلقا، حتّی ما إذا لم یکن مستدبرا للقبلة، فإنّه لم یأت بما هو المأمور به.

و المفروض أنه لم یتوجه إلیه أمر ظاهری حتی یقال باقتضائه للإجزاء، فیجب علیه الإعادة کما یدلّ علیه أیضا حدیث لا تعاد علی ما عرفت.

هذا کلّه فیما إذا کان الانحراف کثیرا، و أمّا إذا کان یسیرا فمقتضی حدیث الرفع و إن کان عدم وجوب الإعادة، بناء علی أنّ المراد برفع النسیان هو رفع حکم کلّ ما صار النسیان سببا له، من فعل أو ترک، فإذا صلّی مع نسیان السورة مثلا فهو یقتضی عدم وجوب الإعادة علیه، و عدم کون السورة جزء فی حال النسیان، فما یترتّب علی ترکها من عدم تحقّق المرکّب و عدم الإتیان بالمأمور به و وجوب الإعادة فهو مرفوع، و لا یلزم من هذا عدم وجوب الإتیان بالصلاة فیما إذا ترکها فی بعض الوقت سهوا، لأنّ وجوب الإتیان بها بعده لیس من آثار عدم الإتیان به فیما مضی من الوقت، بل من آثار بقاء الأمر المتوجه إلیه من أول الوقت.

و بالجملة: فمقتضی حدیث الرفع و إن کان ذلک إلّا أنّ حدیث لا تعاد یدل علی وجوب الإعادة علیه، و هو مخصّص لحدیث الرفع،

لأنّك عرفت أنّ مورده هو الساهى فقط، و لا يشمل العالم العامد و الجاهل. هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة الواردة فى المسألة، و أمّا مع ملاحظتها فلا يجب عليه الإعادة لإطلاق موردها على وجه يشمل الناسى، و لا يختصّ بالمجتهد المخطئ فى اجتهاده كما هو ظاهر صحيحتى معاوية بن عمّار و زرارة، و رواية عمّار الساباطى المتقدّمة «۱».

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۴، ۳۱۵. أبواب القبلة ب ۱۰ ح ۱ و ۲ و ۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۴۲

ثمّ إنّ الصحيحتين تدلّان بظاهرهما على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة لجميع المكلفين، فى جميع الحالات من العلم و الظنّ و غيرهما، مع أنّ أحدا من الأصحاب لم يعمل على طبقهما، و لذا لم يعبّر بذلك فى مقام تعيين حد القبلة كمعارض لقوله عليه السّلام فى رواية عمّار الساباطى: «إن كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم» فإنّها تدلّ بظاهرها على أنّ القبلة التى لو كان المكلّف عالما بها لوجب عليه أن يتوجّه نحوها، أضيق ممّا بين المشرق و المغرب.

فالوجه أن يقال: إنّ المراد منهما أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة فى الجملة، و لو لبعض المكلّفين فى الحالات، بأن يقال مثلا: إنّ الإمام عليه السّلام قال فى صحيحة زرارة أنّه لا يصدق عنوان الصلاة على الصلاة التى كانت فاقدة لشرط القبلة، فصدقها يتوقف على أن يكون المصلّى متوجّها إليها، ثمّ سأل الراوى عن حد القبلة التى لو كان المكلف متوجها إليها لصدق على فعله أنّه صلاة فقال عليه السّلام: «ما بين المشرق و المغرب قبلة» يعنى: إنّه إذا تجاوز هذا الحدّ فلا يصدق عنوان الصلاة، و أمّا صدقها على الصلاة التى كان التوجه فيها إلى ما بين المشرق و المغرب مطلقا و فى جميع الأحوال فلا يعلم منهما.

و بالجملة: لا يستفاد منهما أنّ ما بينهما قبلة مطلقا، بل هى قضية مجملة لا تنافى عدم كونه قبلة فى بعض الأحوال، و على تقدير كون ظاهرهما ذلك يجب تأويلهما و حملهما على ما ذكرنا، لما عرفت من كونهما معرضا عنهما مع ثبوت المعارض لهما، و يؤيد ذلك أنّ المشهور بل المتفق عليه بين الأصحاب أنّ الالتفات إلى غير القبلة فى أثناء الصلاة مبطل لها «۱»، و معنى الالتفات أن ينحرف بوجهه عن القبلة بحيث

---

(۱) النهاية: ۶۴، المعتبر ۲: ۲۶۰، روض الجنان: ۳۳۲، الذكرى ۳: ۱۸۰، الروضة البهيّة ۱: ۲۳۶، البيان: ۱۸۲، جامع المقاصد ۲: ۳۴۷، الحدائق ۹: ۳۱، مستند الشيعة ۷: ۲۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۴۳

يرى خلفه.

و من المعلوم أنّه يتحقق بكون وجهه مواجها إلى قريب المشرق و المغرب الذى يصدق عليه إنّه ما بينهما، فلو كان ما بين المشرق و المغرب قبلة فى جميع الحالات لزم عدم بطلان الصلاة فى صورة الانحراف بوجه الالتفات، لأنّه لم ينحرف بوجهه عمّا بينهما، هذا مضافا إلى سائر الروايات الواردة فى حكم المسألة الدالّة على خلاف ذلك، مثل ما رواه فى الجعفريات عن محمّد بن محمّد بن أشعث الكوفى، عن موسى بن إسماعيل، عن أبيه، عن أبيه، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السّلام: إنّ عليّا عليه السّلام كان يقول: «من صلّى لغير القبلة إذا كان بين المشرق و المغرب فلا يعيد» «۱». و رواه السيّد فضل اللّه الراوندى فى النوادر عن عبد الواحد بن إسماعيل عن محمّد بن الحسن التميمى، عن سهل بن أحمد الديباجى، عن محمد بن محمد إلى آخر ما ذكر فى الطريق «۲» الأول، إلّا أنّ فيها: «إذا كان إلى المشرق أو المغرب». و الظاهر أنّه من سهو الراوى و الصحيح هو الأول.

نعم، فى رواية الكلينى عن أبى هاشم الجعفرى الواردة فى الصلاة على المصلوب ما يدل على ذلك، حيث قال: سألت الرضا عليه السّلام عن المصلوب؟ فقال:

«أما علمت أنّ جدّى عليه السّلام صلّى على عمّه؟ «۳» قلت: أعلم ذلك و لكنّى لا- أفهمه مبينا، فقال: أبينه لك، إن كان وجه المصلوب إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن، و إن كان قفاه إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر، فإنّ بين المشرق و المغرب قبلة، و إن كان منكبه الأيسر إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن، و إن كان منكبه الأيمن إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر، و كيف كان منحرفا فلا تزايلنّ مناكبه، و ليكن وجهك إلى

---

(۱) الجعفريات: ۸۷ ح ۲۹۵.

(۲) نوادر الراوندى: ۱۵۵ ح ۴۹۹، بحار الأنوار ۸۱: ۶۹ ح ۲۶.

(۳) الظاهر أنّه: زيد بن علىّ بن الحسين عليهما السّلام.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۴۴

ما بين المشرق و المغرب، و لا تستقبله و لا تستدبره البتة. قال أبو هاشم: و قد فهمت إن شاء اللّه تعالى، فهمته و اللّه» «۱».

هذا، و لكن قد عرفت أنّ الأخذ بظاهر مثلها فى غاية الإشكال. هذا كلّه إذا كان المراد بالمشرق و المغرب الاعتداليين منهما كما هو المفهوم عند العرف، و هما منتهى الخط الخارج من طرف اليمين و اليسار بالنسبة إلى الشخص المتوجه إلى الجنوب أو الشمال، و هو ما إذا كان مدار الشمس دائرة المعدّل و ما يقاربها من جانب الجنوب أو الشمال، و أمّا إذا كان المراد بهما كلّ مشرق للشمس أو مغرب لها كما ذكرناه سابقا، و عليه يكون المراد بما بينهما هو المقدار الذى لا يصدق على جزء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها و لو فى يوم، و هو عبارة عمّا بين مشرق أوّل الجدى و مغربه المساوى لربع الدورة تقريبا، فالأخذ به أيضا على الإطلاق مشكل.

فالأوسعية بهذا المقدار ممّا لا يمكن الالتزام بها، و كذلك وجوب التوجه إلى عين الكعبة على نحو يخرج من وسط وجه المصلى خط مستقيم واقع عليها، قام على عدمه سيرة المسلمين من زمان النبىّ و الأئمة عليهم السّلام إلى زماننا هذا، مع كثرة ابتلاء الناس إلى التوجه إليها فى الصلاة و غيرها، فكيف يمكن أن يكون الناس مأمورين بالتوجه إليها على النحو المذكور، و لذلك ذهب المتأخرون إلى أنّه لا يعتبر فى تحقق الاستقبال عرفا وقوع الخط الخارج من المستقبل- بالكسر- على المستقبل- بالفتح- و إن اختلفوا فى أنّه هل يعتبر ذلك فى المحاذاة أو لا يعتبر فيها أيضا.

قال المحقق الهمدانى فى توجيهه ما ملخّصه: إنّ الاستقبال ممّا يختلف بالنسبة

---

(۱) الكافى ۳: ۲۱۵ ح ۲، عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۱: ۲۵۵ ح ۸ الوسائل ۳: ۱۳۰. أبواب صلاة الجنازة باب ۳۵ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۴۵

إلى القريب و البعيد فإنّك إذا استقبلت صفّا طويلا و كنت قريبا منهم لا تكون مستقبلا إلّا واحدا منهم، و لكنّك إذا بعدت عنهم بمقدار كثير على نحو لا- تخرج من الخط المستقيم الخارج من موقفك الأول لوجدت نفسك محاذيا لجميعهم، مع أنّ المحاذاة الحقيقية لا تكون إلا بينك و بين ما كانت أولا، و كذلك إذا نظرت إلى عين الشمس أو سائر الكواكب لوجدت نفسك محاذيا لها، و فى مقابل وجهك مع أنّ مساحة الشمس أعظم من مساحة الأرض أضعافا مضاعفة، و المحاذاة الحقيقية تكون بينك و بين نقطة صغيرة منها.

و هذا هو المراد ممّا شاع فى ألسنتهم من أنّ الشيء كلّما ازداد بعدا ازدادت جهة محاذاته سعة، و به يندفع ما أورده الشيخ القائل بأنّ قبلة البعيد هى عين الحرم على القائلين بأنّ قبلة البعيد هى عين الكعبة، من لزوم بطلان صلاة بعض الصف الطويل، لما عرفت من أنّ هذا بالنسبة إلى القريب مسلّم، و أمّا إذا كان الصف بعيدا فيرى كل من أهل الصف نفسه مستقبلا للكعبة «۱» انتهى.

و ظاهره أنّ الحاكم باختلاف الاستقبال بالنسبة إلى القريب و البعيد هو الوجدان، و يمكن أن يكون الوجه فيه- أى فى حكم الوجدان

بذلك- أنّ استقبال الإنسان للشيء إنّما يتحقّق بكون وجهه مقابلا- و مواجها له، و من المعلوم أنّ وجه الإنسان يكون محدّبا، فإنّه يكون ربع الدائرة التى يتشكّل منها رأس الإنسان أو خمسها، و من الواضح أنّ الخطوط الخارجة من الشيء المحدّب لا يكون على نحو التوازى، بل على نحو كلّما كان طولها أزيد كان المقدار الفاصل بينها أكثر.

فإذا كان الإنسان مواجها للشيء القريب منه، يكون تمام الخطوط الخارجة من وجهه واقعة على ذلك الشيء، و أمّا إذا كان مواجها لما هو بعيد منه، يكون

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٨٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢۴۶

بعض الخطوط الخارجة واقعا عليه، و بعضها الآخر على الأجسام الواقعة فى طرف يمين ذلك الشيء أو يساره، هذا إذا كان المستقبل أشياء متعدّدة، و أمّا إذا كان شيئا واحدا كما فيما نحن فيه من مسألة القبلة، فلا محالة يقع أحد الخطوط الخارجة من أجزاء وجهه على الكعبة، لأنّك عرفت أنّ الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه ليست على نحو التوازى، و المفروض أنّ الكعبة واقعة فى الربع أو الخمس من الدائرة التى تمرّ بالكعبة، مع أنّ المقدار الفاصل بين منتهى تلك الخطوط لا يزيد على ربع تلك الدائرة، فعليه يقع أحد الخطوط على الكعبة لا محالة.

و لا يستلزم ذلك جواز الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب ممّا هو قريب منهما، بيان توهم الاستلزام: أنّ الخط الخارج من منتهى يسار الوجه أو يمينه لو كان واقعا على الكعبة مع كونها واقعة فى منتهى يمين ذلك المقدار من الدائرة أو يساره يلزم الانحراف بمقدار الربع أو الخمس. و بيان الدفع، أنّ الكعبة واقعة فى وسط ذلك المقدار، و على فرض وقوع الخطّ الخارج من منتهى يمين الوجه أو يساره عليها لا يلزم الانحراف بذلك المقدار، بل يلزم نصفه كما لا يخفى.

هذا، مضافا إلى عدم معلومية كفاية الخط الخارج من منتهى يمين الوجه أو يساره، بل يلزم أن يخرج من وسط الوجه و ما يقاربه من جانبيه كالقريب.

ثمّ إنّك عرفت أنّ قبلة البعيد هى الجهة، و هى كما ذكره المحقق فى المعتبر، السمت الذى فيه الكعبة «١»، و عرفت أنّ المراد بالسمت إحدى الجهات السّت المتصوّرة بالنسبة إلى كلّ شخص، و هو ربع الدائرة التى أحاطت به.

و يؤيّده ما دلّ على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة «٢» بالمعنى الذى ذكرناه،

---

(١) المعتبر ٢: ۶۵.

(٢) الوسائل ۴: ٣١۴ و ٣١۵. أبواب القبلة ب ١٠ و غيره كما تقدّم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢۴٧

و ما دلّ على أنّ مع اشتباه القبلة يجب أن يصلّى إلى أربع جهات «١»، و ما ورد فى حرمة استقبال القبلة و استدبارها فى البول و الغائط من التعبير بوجوب التشريق أو التغريب «٢».

و يؤيّده أيضا ما فى سؤال بعض الرواة، من مسألة حكم صورة الجهل بالقبلة لأجل عدم ظهور الشمس مع كونه فى الفلاة، أو لأجل كونه فى الليل «٣»، فإنّه يشعر بأنّ مع ظهور الشمس لا يكون جاهلا بالقبلة، و ما ورد من أنّه لمّا تحوّلت القبلة إلى الكعبة أتى الناس رجل و هم فى الصلاة و قد صلّوا ركعتين فقال: إنّه قد صرفت القبلة إلى الكعبة فتحوّلت النساء مكان الرجال و الرجال مكان النساء و صلّوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة «۴»، و غير ذلك من المؤيّدات فتدبّر جيّدا.

المسألة التاسعة: عدم شرطيّة الاستقبال فى النوافل

لا إشكال و لا خلاف فى عدم شرطية الاستقبال فى النوافل فى الجملة، و مستنده أخبار كثيرة:

منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى الحسن إنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى النوافل فى الأمصار و هو على دابته حيثما توجهت به؟ قال:

«لا بأس» «۵».

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۰- ۳۱۱. أبواب القبلة ب ۸.

(۲) التهذيب ۱: ۲۵ ح ۶۴، الاستبصار ۱: ۴۷ ح ۱۳۰، الوسائل ۱: ۳۰۲. أبواب أحكام الخلوة ب ۲ ح ۵.

(۳) الوسائل ۴: ۳۱۶- ۳۱۷. أبواب القبلة ب ۱۱ ح ۴ و ۶.

(۴) التهذيب ۲: ۴۳ ح ۱۳۸، إزاحة العلّة: ۲، بحار الأنوار ۸۴: ۷۶، الوسائل ۴: ۲۹۷. أبواب القبلة ب ۲ ح ۲.

(۵) الفقيه ۱: ۲۸۵ ح ۱۲۹۸، الكافى ۳: ۴۴۰ ح ۸، التهذيب ۳: ۲۳۰ ح ۵۹۱، و فيهما: نعم لا بأس. الوسائل ۴: ۳۲۸. أبواب القبلة ب ۱۵ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۴۸

و منها: ما رواه إبراهيم الكرخى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام إنه قال له: إنّى أقدر أن أتوجه نحو القبلة فى المحمل، فقال: «هذا الضيق أما لكم فى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أسوة؟» «۱».

و منها: صحيحة الحلبى المروية فى التهذيب: إنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن صلاة النافلة على البعير و الدابة؟ فقال: «نعم حيث كان متوجها، و كذلك فعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله». و رواه محمّد بن سنان على ما فى الكافى مثله و زاد قلت: على البعير و الدابة؟ فقال: «نعم حيث ما كنت متوجها». قلت: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال: «لا، و لكن تكبر حيث ما كنت متوجها، و كذلك فعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله» «۲».

و منها: صحيحة حمّاد بن عثمان عن أبى الحسن الأوّل عليه السّلام: فى الرجل يصلّى النافلة و هو على دابته فى الأمصار قال: «لا بأس» «۳». و هذه الرواية و إن لم يقع فيها التصريح بنفى شرطية الاستقبال فى النافلة كبعض الروايات الأخر، إلّا أنّ المتبادر منها إرادة فعلها متوجها نحو المقصد أى جهة كان.

و منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبى الحسن عليه السّلام قال: سألته عن صلاة النافلة فى الحضر على ظهر الدابة إذا خرجت قريبا من أبيات الكوفة، أو كنت مستعجلا بالكوفة؟ فقال: «إن كنت مستعجلا لا تقدر على النزول و تخوّفت فوت ذلك إن تركته و أنت راكب فنعم و إلّا فإنّ صلاتك على الأرض أحبّ إلىّ» «۴».

و ظاهرها جواز الإتيان بالنافلة على ظهر الدابة حيثما توجهت به، و لكن الأفضل

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۸۵ ح ۱۲۹۵، التهذيب ۳: ۲۲۹ ح ۵۸۶، الوسائل ۴: ۳۲۹. أبواب القبلة ب ۱۵ ح ۲.

(۲) التهذيب ۳: ۲۲۸ ح ۵۸۱، الكافى ۳: ۴۴۰ ح ۵، الوسائل ۴: ۳۲۹- ۳۳۰. أبواب القبلة ب ۱۵ ح ۶- ۷.

(۳) التهذيب ۳: ۲۲۹ ح ۵۸۹، الوسائل ۴: ۳۳۰. أبواب القبلة ب ۱۵ ح ۱۰.

(۴) التهذيب ۳: ۲۳۲ ح ۶۰۵، الوسائل ۴: ۳۳۱. أبواب القبلة ب ۱۵ ح ۱۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۴۹

إيقاعها على الأرض.

و منها: ما عن الطبرسی فی مجمع البیان عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السّلام فی قوله تعالی (فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ) «۱» «إنّها لیست بمنسوخة، و أنّها مخصوصة بالنوافل فی حال السفر» «۲».

و منها: ما عن الشیخ فی النهایة عن الصادق علیه السّلام فی قوله تعالی (فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا.) الآیة قال: «هذا فی النوافل خاصة فی حال السفر، فأمّا الفرائض فلا بد فیها من استقبال القبلة» «۳».

و غیر ذلک ممّا یدل علی عدم شرطیة الاستقبال فی النوافل فی حال عدم استقرار المصلّی «۴»، ککونه راکبا علی الدابة أو السفینة أو ماشیا فی السفر و الحضر، فلا إشکال فی هذه الصورة، إنّما الإشکال فیما لو کان المصلی مستقرا أو أنّه هل تجوز صلاة النافلة مستقرا بلا استقبال اختیارا أم لا؟ قولان:

و قد نسب القول بالعدم إلی المشهور «۵»، و ربّما یستدل علیه بعدم معهودیة الصلاة مستقرا إلی غیر القبلة عند المتشرعة، بل تکون عندهم من المنکرات و بعدم مشروعیتها، لکون العبادات توقیفیة، و بإطلاق قوله صلّی اللّه علیه و آله: «صلّوا کما رأیتمونی أصلّی» «۶» و بقوله علیه السّلام فی صحیحة زرارة: «لا صلاة إلّا إلی القبلة» «۷» و فی

---

(۱) البقرة: ۱۱۵.

(۲) مجمع البیان ۱: ۲۲۸، الوسائل ۴: ۳۳۲. أبواب القبلة ب ۱۵ ح ۱۸.

(۳) النهایة: ۶۴، الوسائل ۴: ۳۳۲. أبواب القبلة ب ۱۵ ح ۱۹.

(۴) الوسائل ۴: ۳۳۳- ۳۳۴. أبواب القبلة ب ۱۵.

(۵) الخلاف ۱: ۳۹۹ مسألة ۴۵، شرائع الإسلام ۱: ۵۷، الوسیلة: ۸۶، إرشاد الأذهان ۱: ۲۴۴، کفایة الأحکام: ۱۵، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۶۰، مدارک الأحکام ۳: ۱۴۷، بحار الأنوار ۸۱: ۴۸، مستند الشیعة ۴: ۳۰۴- ۳۰۵.

(۶) السنن الکبری ۲: ۳۴۵.

(۷) الفقیه ۱: ۱۸۰ ح ۸۵۵، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۲.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۲۵۰

صحیحة أخری منه: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الرکوع و السجود» «۱».

و ربّما یستدل علی الأول بأصالة البراءة عن الوجوب- أی وجوب الاستقبال- و بأصالة العدم، و بما یدلّ علی عدم صلاحیة صلاة الفریضة فی جوف الکعبة دون النافلة «۲»، فإنّ المترائی منه أنّ عدم الصلاحیة فی الفریضة إنّما هو لأجل امتناع تحقق شرطها و هو الاستقبال، و النافلة لمّا لم تکن مشروطة به، فلم یکن فعلها فیه بغیر صالح.

و بما ورد فی تفسیر قوله تعالی (فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ) من أنّها لیست بمنسوخة و أنّها مخصوصة بالنوافل فی حال السفر «۳»، فإنّ إطلاقه یشمل النافلة فی حال الاستقرار، و التقیید بحال السفر لیس لأجل اختصاص الحکم به، بل لأجل غلبة وقوع النوافل فی حال السفر إلی غیر القبلة، و لذا لا یکون الاستقبال شرطا لها فی الأمصار أیضا فی حال عدم استقرار المصلی بلا خلاف، و یؤیده التقابل بین الفریضة و مطلق النافلة فیما حکاه الشیخ فی النهایة عن الصادق علیه السّلام فی تفسیر ذلک القول «۴» کما عرفت.

و أنت خبیر بأنّ التمسک بأصالة البراءة مما لا یتم، لأنّ مدرکها إما حکم العقل بقبح العقاب من دون بیان، و إمّا حدیث الرفع و نظائره. و الأوّل غیر جار فی المقام لأنّ الکلام فی شرطیة الاستقبال فی النافلة و هی لا یترتّب علی ترکها عقاب أصلا، و کذا الثانی لأنّ حدیث الرفع مسوق لرفع التضییق، و هو معدوم فی النوافل.

---

(۱) الفقیه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

(۲) الوسائل ۴: ۳۳۷- ۳۳۸. أبواب القبلة ب ۱۷ ح ۴ و ۵ و ۹.

(۳) مجمع البیان ۱: ۲۲۸، الوسائل ۴: ۳۳۲. أبواب القبلة ب ۱۵ ح ۱۸.

(۴) النهایة: ۶۴.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۲۵۱

و أمّا أصالـة العـدم فإن کان مرجعها إلی الاستصـحاب فلا مجری لها فیما نحن فیه لعـدم وجود الحالة السابقة له، و إن کان المراد أنّها أصـل مسـتقل برأسه، ففیه مضافا إلی عـدم الـدلیل علی حجیتهـا، أنها لا تجری فی مثل المقام ممّا کان الشک فی ثبوت أمر اعتباری، کالشـرطیة التی تنتزع من الأمر بالمشـروط، و الجزئیـة التی تنتزع من الأـمر بالکـل، بل إنّما تجری فیما لو کان الشک فی وجود شـیء مستقل.

و أمّا الاسـتدلال بما یـدل علی عـدم جواز صـلاة الفریضـة فی جوف الکعبة فیرده أنّ الحق جواز ذلک علی کراهیة، کما هو مقتضـی بعض الروایات الأخر. و أمّا ما ورد فی تفسیر قوله تعالی (فَأَیْنَما تُوَلُّوا.) الآیـة، فلا یـدل علی ذلک أصـلا لأنه لیس فی مقام بیان هـذه الجهة کما لا یخفی.

و أمّا ما اسـتدل به علی عـدم الجواز فعمـدته هی صـحیحة زرارة الاولی، و تقریب دلالتها علی ذلک بوجه لا یرد علیه ما أورده بعض الأعاظم «۱»، هو أنّهـا تـدلّ علی انتفـاء حقیقـة الصـلاة و ماهیتها إذا لم تکن إلی القبلـة، فصـدق عنوانها علی الصـلوات المأتی بها فی الخارج بترقّب أنّها صـلاة، یتوقف علی کونها إلی القبلـة، فکلّ فرد یؤتی به من أنواع الصـلوات الواجبـة و المندوبـة إلی غیر القبلة فهو لیس من أفراد هذا العنوان.

فخرج من ذلک العموم صـلاة النافلة- مع کون المصـلی غیر مسـتقر- بالإجماع و بالأخبار الصحیحة المتقدمة «۲»، و بقی الباقی تحته. فما أورد علی الاسـتدلال بها من أنّ خروج الفرد فی بعض الأحوال ینافی حجیـة العام بالنسـبة إلیه فی سائر الأحوال غیر وارد، لأنّ کل ما یؤتی به فی الخارج فهو فرد من أفراد طبیعة

(۱) کتاب الصلاة للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۳۰ و ۳۴.

(۲) الوسائل ۴: ۳۲۸. أبواب القبلة ب ۱۵.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۲۵۲

الصـلاة، و لیست صـلاة النافلة فردا واحدا خارجا عن تحت العموم فی بعض الأحوال، بل الصـلاة مستقرا فرد مستقل شک فی خروجه عن تحت العام، فیجب الرجوع إلی أصالة الحقیقة بالنسبة إلی غیر الفرد الخارج، لأنّ الحکم بخروجه یوجب تقییدا زائدا و هو مجاز.

إن قلت: إنّ تقیید المطلق لیس مجازا حتی لو شک فیه لوجب الرجوع إلی أصالة الحقیقة، کما قد حقّق ذلک فی الأصول.

قلت: الأـمر و إن کان کـذلک فی مثل قوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبـة» و «إن ظاهرت فأعتق رقبـة مؤمنـة»، إلّا أنّه لیس کـذلک فی مثل المقـام لأـنّ تقییـد النکرة التی وقعت فی سیاق النفی منـاف لما تکون کلمـة لا موضوعـة له، لأنّها موضوعـة لنفی المـدخول فقط فإذا استعملت فی نفیه و غیره فقـد اسـتعملت فی غیر الموضوعـة له، فیجب الرجوع لو شک فی التقییـد فی مثله إلی أصالـة عدمه و أصالة الحقیقة، فظهر ممّا ذکرنا صحة التمسک بالروایة، و أنّ الأقوی ما علیه المشهور.

ثمَّ إنـک بعـد مـا عرفت جواز الإتیـان بالنوافـل علی الراحلـة و غیرهـا علی ما هو مقتضـی تلک الأخبار المـذکورة، فاعلم أنّ الأمر فی الفریضة یکون کذلک فی حال الضـرورة، فیجوز الإتیان بها فی حالها علی الراحلة و غیرها مع رعایة سائر ما یعتبر فیها بلا خلاف و لا إشکال «۱»، إنّما الخلاف فی جواز صـلاة النافلـة علی الراحلـة إذا کانت متعلّقة للنذر أو غیره، و أنّه هل تلحق بصـلاة الفریضة حتّی لا یجوز الإتیـان بهـا علیهـا إلّـا فی حال الضـرورة، أو یکون حکمها حکم سائر النوافل التی لم یتعلّق بها نـذر أو غیره، فیجوز إتیانها علی

الراحلة مطلقا فى حال الضرورة و غيرها؟

(۱) الخلاف ۱: ۳۰۰ مسألة ۴۷، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۷ مسألة ۱۴۳، كشف اللثام ۳: ۱۵۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۵۳

و كذا الإشكال فى جواز صلاة الفريضة على الراحلة إذا صارت مستحبة كصلاة المعادة جماعة بعد الإتيان بها فرادى، و منشأ الإشكال فى الفرض الأول اختلاف الأخبار.

ففى صحيحة عبد اللّه بن سنان قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أ يصلّى الرجل شيئا من الفروض راكبا؟ فقال: «لا، إلّا من ضرورة» «۱».

و فى صحيحة عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا يصلّى على الدابة الفريضة إلّا مريض يستقبل به القبلة و يجزيه فاتحة الكتاب، و يضع بوجهه فى الفريضة على ما أمكنه من شيء، و يومئ فى النافلة إيماء» «۲».

و فى صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن رجل جعل للّه عليه أن يصلى كذا و كذا هل يجزيه أن يصلى ذلك على دابته و هو مسافر؟

قال عليه السّلام: «نعم» «۳».

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ۱، ص: ۲۵۳

فمقتضى الصحيحتين الأوّليين عدم جواز الإتيان بالنافلة المنذورة على الراحلة إلّا فى حال الضرورة، بناء على إطلاق لفظ الفريضة و شمولها لما صارت فريضة بالعرض، و مقتضى الصحيحة الأخيرة هو الجواز مطلقا فى حال الضرورة و غيرها، فهما مطلقتان من حيث الموضوع، و الأخيرة مطلقة من حيث الحكم، فيرجع الأمر إلى تقديم أحد الإطلاقين على الآخر.

فقد يقال بتقديم الإطلاق الأوّل و تقييد الثانى بحال الضرورة، كما ذهب إليه بعض، و قد يقال بتقييد الأوّل بالفرائض الذاتية و تقديم الثانى كما هو الظاهر، لأنّ دلالتها على إطلاق الحكم من حيث حال الضرورة و غيره أقوى من دلالتهما على

(۱) التهذيب ۳: ۳۰۸ ح ۹۵۴، الوسائل ۴: ۳۲۶. أبواب القبلة ب ۱۴ ح ۴.

(۲) التهذيب ۳: ۳۰۸ ح ۹۵۲، الوسائل ۴: ۳۲۵. أبواب القبلة ب ۱۴ ح ۱.

(۳) التهذيب ۳: ۲۳۱ ح ۵۹۶، الوسائل ۴: ۳۲۶. أبواب القبلة ب ۱۴ ح ۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۵۴

الإطلاق من حيث شموله للنوافل الذاتية المفروضة بالعرض، لأنّ تقييدها بحال الضرورة فى غاية البعد، لأنّ الظاهر أنّ علىّ بن جعفر عليه السّلام كان عالما بالفرق بين النافلة و الفريضة من حيث جواز الإتيان بالأولى على الراحلة مطلقا، و عدم جواز الإتيان بالثانية عليها إلّا فى حال الضرورة.

فسؤاله إنّما هو عن جواز الإتيان بالنافلة المنذورة على الراحلة فى حال الاختيار، لأنّ من المعلوم أنّ ما صار فريضة بالعرض لا يزيد حكمه على المفروض بالذات، فإذا جاز الإتيان بالثانى فى حال الضرورة على الراحلة فالإتيان بالأول عليها فى حالها يكون جائزا بطريق أولى، فما يتعلّق به الشك و التحير الموجب للسؤال إنّما هو ما ذكرنا من الإتيان بالفريضة بالعرض على الراحلة فى حال

الاختيار، فيجب تقييد الروايتين بها. هذا، مضافا إلى أنّ مورد الرواية هو ما كان المنذور نافلة دون الأعمّ منها و من الفريضة كما هو واضح.

و من المعلوم أنّ الوجوب الآتى من قبل النذر لا يغير المنذور عمّا هو عليه من الحكم، بل المنذور بعد تعلّق النذر به إنّما يصير دينا للّه على العبد يجب الوفاء به، و وجوب الوفاء بالشىء لا يغير حكمه، فإذا كانت صلاة الليل مثلا قبل تعلّق النذر بها ممّا يجوز الإتيان بها على الراحلة، فبعد ما صارت دينا على العبد و وجب عليه الإتيان بها لا يصير حكمها عدم جواز الإتيان بها على الدابة و غيرها، كما هو المغروس فى أذهان العرف.

و مضافا إلى أنّ أخذ الفروض فى الروايتين الأوليين متعلّقا لعدم الجواز ليس من باب مدخلية الفرضية فى ذلك الحكم، بل التعبير بها للإشارة إلى العناوين المفروضة بالذات كما لا يخفى.

و يؤيّد ما ذكرنا- من عدم جواز تقييد الأخيرة بحال الضرورة- ما دلّ على أنّ

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۵۵

النبى صلّى اللّه عليه و آله صلّى صلاة الليل فى غزوة تبوك على الراحلة «۱»، مع أنّ مقتضى بعض الروايات أنّها كانت واجبة عليه صلّى اللّه عليه و آله «۲».

إن قلت: إنّه لا يدلّ على ما ذكر لأنّها حكاية لفعله صلّى اللّه عليه و آله، و من المعلوم أنّ الفعل لا إطلاق له، فلعلّه صلّى اللّه عليه و آله كان يصلّى تلك الصلاة على الراحلة للضرورة من مطر أو غيره.

قلت: الحاكى لفعله صلّى اللّه عليه و آله هو الإمام عليه السّلام و غرضه من الحكاية مجرّد بيان الحكم، و حينئذ فلو كان قيد الضرورة دخيلا فيه، و كان فعله صلّى اللّه عليه و آله فى ذلك الحال لوجب عليه البيان، و حيث لم يبين يعلم منه إطلاق الحكم كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا ظهر حكم الفرض الثانى، و هو الإتيان بالفريضة التى صارت مستحبة بالعرض على الراحلة، و ذلك لأنّك عرفت أنّ ما يدلّ على عدم جواز الإتيان بالفريضة على الراحلة لا دلالة فيها على حكم النافلة المنذورة، لأنّ أخذ الفريضة فيها للإشارة إلى الطبائع المفروضة بالأصل، و المفروض أنّ الصلاة المعادة جماعة بعد الإتيان بها فرادى تكون منها، فلا يجوز فعلها على الراحلة.

هذا تمام الكلام فى القبلة.

---

(۱) قرب الإسناد: ۳۲ ح ۴۷ و ص ۱۰۹ ح ۳۸۹، الوسائل ۴: ۳۳۳. أبواب القبلة ب ۱۵ ح ۲۰ و ۲۱.

(۲) التهذيب ۲: ۲۴۲ ح ۹۵۹، الوسائل ۴: ۶۸. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۶ ح ۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۵۷

المقدّمة الرابعة فى الستر و الساتر

اشارة

لا إشكال و لا خلاف فى شرطية الستر فى الجملة فى الصلاة، و الكلام فى الستر من جهتين:

الاولى: فى الوجوب النفسىّ الذى يتعلّق به مطلقا فى حال الصلاة و غيره.

الثانية: فى شرطيته للصلاة، و لا يخفى أنّ الكلام فى الساتر إنّما هو من حيث الأحكام التى تتعلّق به لا بما هو ساتر، بل من حيث لبس المصلّى له فى حال الصلاة، و غالب هذه الأحكام راجعة إلى مانعية بعض الأوصاف الموجودة فيه كما سيظهر إن شاء اللّه تعالى.

أمّا الكلام فى الجهة الاولى من الستر فهو و إن كان غير مرتبط بالمقام، إلّا أنّه لا بأس بذكر بعض ما يتعلّق به من الأحكام.

فاعلم أنّه يجب على النساء ستر ما عدا الوجه و الكفّين بلا ريب و لا إشكال، و يحرم على الرجال النظر إلى ما عداهما أيضا، إنّما الإشكال و الخلاف فى أنّه هل

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۵۸

يجب عليهنّ ستر الوجه و الكفّين كما هو المشهور بين الخاصّة و العامّة أو لا؟ و منشأ ذلك اختلاف ما ورد فى تفسير قوله تعالى (وَ لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا ما ظَهَرَ مِنْها) «۱».

فعن عبد اللّه بن مسعود: إنّ المراد بالزينة الظاهرة التى لا يحرم إبدائها هو الثياب «۲» و يؤيّده قوله تعالى فى ذيل هذه الآية (وَ لا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ) أى لا تضرب المرأة برجلها إذا مشت ليتبيّن خلخالها، فيعلم منه أنّ إبداء الزينة المخفية حرام.

و قوله تعالى (يا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) «۳» أى خذوا ثيابكم التى تتزيّنون بها عند إرادة الصلاة.

و قوله تعالى (يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْواجِكَ وَ بَناتِكَ وَ نِساءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ.) «۴» أى قل لهؤلاء ليسترن وجههنّ بإرخاء الجلابيب، فإنّ الإدناء إذا تعدّيت ب «على» يكون المراد منها جعل ما تتعلّق به قريبا من المدنى عليه، كما فى قوله: «أدنى عليك ثوبك» إذا كان ثوبها بعيدا منها بحيث يظهر ما تحته، و الجلباب شيء أكبر من الخمار.

و عن عبد اللّه بن عبّاس: إنّ المراد بالزينة الظاهرة هو الكحل، و الخاتم، و الخدّان، و الخضاب فى الكفّ «۵».

و عن ثالث: انّها الوجه و الكفّان «۶»، فباختلاف التفاسير اختلف المراد من

---

(۱) النور: ۳۱.

(۲) مجمع البيان ۷: ۱۳۸.

(۳) الأعراف: ۳۱.

(۴) الأحزاب: ۵۹.

(۵) جامع البيان ۱۰: ۱۵۷- ۱۵۸، الدر المنثور ۵: ۴۱.

(۶) السنن الكبرى ۷: ۸۵ و ۸۶، التفسير الكبير ۸: ۳۶۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۵۹

الآية، فمن قال بعدم حرمة إظهار الوجه و الكفين اعتمد على الأخيرين، و من قال بوجوب سترهما استند إلى الأوّل مع سائر ما يؤيّده من الآيات كما عرفت.

ثمّ إنّ قوله تعالى بعد ذلك (وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلى جُيُوبِهِنَّ) «۱» لا يدلّ على وجوب ستر الوجه، لأنّ مقتضاه إنّما هو وجوب جعل طرفى الخمار على الجيب، و هو ضلع أعلى القميص ليستر ما ظهر من الصدر و العنق، لأنّ ما يتسترن به فى زمان النبيّ صلّى اللّه عليه و آله إنّما هو القميص الذى لا يستر صدرهنّ و عنقهنّ، لكونهنّ يجعلن طرفى الخمار على ظهرهنّ على خلاف وضعه الطبيعى، و لهذه الجهة فقد يمكن أن يتوهّم أنّ ستر الصدر و العنق غير واجب، لأنّهما من المواضع الظاهرة، فلذا قال تعالى: إنّه يجب إرخاء الخمار على الجيب، و جعله بمقتضى وضعه الطبيعى ليسترهما.

و بالجملة: فيستفاد من هذه الجملة وجوب ستر الصدر و العنق، و لا يستفاد ستر الوجه أصلا، لأنّ جعل الخمار على الجيب لا يلازم ستر الوجه أصلا كما هو واضح.

ثمّ إنّ ظاهر قوله تعالى (وَ لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا ما ظَهَرَ مِنْها) و إن كان هو حرمة إبداء الزينة غير الظاهرة مطلقا، إلّا أنّه يستفاد من قوله

تعالى فى ذيل الآية: (وَ لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ.) وجوب التستر فيما كانت معرضا لنظر الأجنبىّ، سواء كان الناظر موجودا أو لم يكن، و لكن كانت فى معرض النظر كما لا يخفى. هذا كلّه مقتضى الآيات الواردة فى هذا المقام.

و أمّا الروايات فالمحكى عن العلّامة رحمه اللّه فى المنتهى إنّه قال: روى عن النّبىّ صلّى اللّه عليه و آله أنّه قال: «المرأة عورة» «۲»، و المفهوم منه عند عرف المتشرّعة وجوب ستر جميع

---

(۱) النور: ۳۱.

(۲) المنتهى ۱: ۲۳۶.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۶۰

البدن، لأنّ وجوب الستر من أظهر خواصّ المشبّه به و آثاره.

و فى مجمع البيان للطبرسى فى ذيل قوله تعالى (وَ الْقَوٰاعِدُ مِنَ النِّسٰاءِ.) «۱»

قال: و قد روى عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله أنّه قال: «للزوج ما تحت الدرع و للابن و الأخ ما فوق الدرع و لغير ذى محرم أربعة أثواب: درع و خمار و جلباب و إزار» «۲»، و معناه أنّه لا يحرم على الزوج النظر إلى ما تحت الدرع- و هو القميص- و لا يحرم على الزوجة إظهاره و لا يحرم على الابن و الأخ النظر إلى ما فوقه و لا على الام و الأخت إظهاره، و يجب على المرأة أن تستر نفسها عن الأجنبى غير المحرم بأربعة أثواب: درع و هو القميص، و خمار و هو ما يغطّى رأس المرأة، و جلباب و هو شىء أكبر من الخمار، و إزار و هو الذى يستر جميع البدن من الرأس إلى القدمين.

و المقصود من الرواية هو تأكيد وجوب التستّر عليها، إذ من المعلوم كفاية ستر المرأة جميع بدنها و لو كان بالأخير فقط، و أيضا يكفى ستر المرأة نفسها و لو لم يكن بالثوب بل بورق الشجر أو غيره. هذا، و قد استدل القائلون بوجوب ستر الوجه و الكفّين أيضا على النساء بالرواية الأولى بناء على أن يكون المراد بالعورة هى السوأة، و يكون حملها على المرأة من باب التشبيه البليغ الذى تكون أداة التشبيه فيه محذوفة، ليعرف ثبوت وجه الشّبه فى المشبّه على نحو ثبوته للمشبّه به، حتّى كأنّ الأوّل يكون من أفراد الثانى و مصاديقه.

و لمّا كان أظهر خواصّ العورة و آثارها هو قبح إظهارها عرفا و شرعا، و وجوب سترها شرعا لأجل كون إظهارها موجبا لتحريك الشهوات و فعل ما لا ينبغى صدوره، فبذلك التشبيه البليغ يعلم ثبوت هذا الأثر فى المرأة التى هى المشبّه، لأنّ ظهورها موجب لصدور الأفعال القبيحة الممنوعة عند الشرع.

---

(۱) النور: ۶۰.

(۲) مجمع البيان ۷: ۱۵۵.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۶۱

و من المعلوم أنّ ما هو المناط فى وجوب الستر ثابت فى الوجه على النحو الأتم كما لا يخفى. فتدل الرواية حينئذ على أنّه يجب على المرأة ستر جميع البدن حتّى الوجه و الكفّين. هذا، و يحتمل أن يكون المراد من العورة ما هو معناها بحسب اللغة و هو كلّ شىء يستره الإنسان للاستحياء من ظهوره لكونه قبيحا، و يكون المراد من الرواية أنّ المرأة شىء يستحيى من ظهورها لاحتفافها بالأعمال القبيحة، و الأفعال الممنوعة التى لا ينبغى صدورها منها.

و يؤيده ما رواه الخاصّة عن النّبى صلّى اللّه عليه و آله انّه قال: «النساء عىّ و عورة فداووا عيّهنّ بالسكوت و عوراتهنّ بالبيوت» «۱» فإنّ

حفظ عوراتهنّ بالبيوت يدل على كون ظهورها و لو مع تسترها بالثياب معرضا لصدور الأفعال القبيحة، فحمل العورة على المرأة باعتبار احتفافها بتلك الأفعال و الأعمال، و إلّا فنفس المرأة ليست شيء يستحيى منها مع قطع النظر عن احتفافها بها، كما يدلّ عليه إضافة العورات إليهن.

و لكنّ الظاهر من الرواية هو المعنى الأول كما هو غير خفيّ على من لاحظ ما هو المفهوم من العورة عند العرف، و قوله صلّى اللّه عليه و آله: «فداووا. و عوراتهنّ بالبيوت» يكون تأكيدا لحرمة ظهورها غير مستورة و وجوب سترها، فلا ينافى عدم وجوب الحفظ بالبيوت.

هذا مقتضى الرواية الاولى، و أمّا الرواية الثانية فتدلّ أيضا على وجوب ستر الوجه و الكفّين عليها، بضميمة وجوب إرخاء مقدار من الجلباب الذى يستفاد من قوله تعالى (يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) و بضميمة وجوب ضرب الخمار على الجيب الذى يدلّ عليه قوله تعالى (وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ) «۲»

(۱) أمالى الطوسى ۲: ۱۹۲، بحار الأنوار ۱۰۰: ۲۵۱ ح ۴۸.

(۲) النور: ۳۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۶۲

فانقدح أنّ مقتضى هاتين الروايتين- كغيرهما ممّا لم يكن بهذا الظهور- هو العموم بالنسبة إلى الوجه و الكفين.

و قوله تعالى (وَ لٰا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّٰا مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا) و إن كان المستفاد منه عدم وجوب سترهما بناء على ما حكاه العامة عن ابن عباس من تفسير الزينة الظاهرة بالكحل و الخدّين و الخضاب فى الكف «۱»، إلّا أنّه بملاحظة أنّ انكشاف المرأة و عدم تسترّها و لو بوجهها يعدّ عند المتشرّعة من المنكرات، و أنّ السيرة المستمرة قائمة على عدمه، فيعلم أنّ المراد من الزينة الظاهرة ليس ما هو المحكيّ عن ابن عباس، بل المراد منها هو الثياب كما حكى عن ابن مسعود «۲».

و من هنا انقدح أنّه لا اعتبار بالأخبار الدالة على عدم وجوب ستر الوجه و الكفّين، كخبر مسعدة بن زياد المحكيّ عن قرب الإسناد حيث قال: سمعت جعفرا و سئل عمّا تظهر المرأة من زينتها؟ قال: «الوجه و الكفّان» «۳». و غيره ممّا رواه الخاصة عن الأئمة عليهم السّلام، و ذلك لإعراض الأصحاب عنها لقيام السيرة على خلافها.

نعم قد ورد فى باب إحرام المرأة روايات، و استدل القائلون بعدم وجوب سترهما ببعضها كصحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: مرّ أبو جعفر عليه السّلام بامرأة متنقبة و هى محرمة، فقال: «أحرمى و أسفرى و أرخى ثوبك من فوق رأسك، فإنّك إن تنقبت لم يتغيّر لونك»، فقال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: «تغطّى عينيها»، قال: قلت: تبلغ فمها؟ قال: «نعم» «۴». و المراد بقوله: أسفرى وجوب كشف الغطاء عن الوجه.

(۱) جامع البيان ۱۰: ۱۵۷- ۱۵۸، الدر المنثور ۵: ۴۱.

(۲) مجمع البيان ۷: ۱۳۸.

(۳) قرب الاسناد: ۸۳ ح ۲۵۷، الوسائل ۲۰: ۲۰۲. أبواب مقدّمات النكاح ب ۱۱۰ ح ۵.

(۴) الكافى ۴: ۳۴۴ ح ۳، التهذيب ۵: ۷۴ ح ۲۴۵، الوسائل ۱۲: ۴۹۴. أبواب تروك الإحرام ب ۴۸ ح ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۶۳

و أنت خبير بأنّ هذه الرواية لا تدلّ على وجوب كشف الوجه على نحو يمكن أن ينظر الناظر إليه، و يقع معرضا لنظره، بل إنّما تدل على حرمة تغطية الوجه على نحو تكون بعيدة عن التأذى بسبب حرارة الشمس و غيرها، كما إذا غطّى الوجه بالنقاب و نحوه، فلا

تنافى مع وجوب ستره على نحو لا يكون معرضا لنظر الأجنبى إليه، كما هو المرسوم فى هـذه الأزمنة، و على فرضه فلا تدلّ على كون الحكم فى غير حال الإحرام أيضا كذلك.

هـذا، مضافـا إلى أنّ ذيلها يـدلّ على وجـوب إرخـاء الثـوب من فـوق الرأس على نحـو يغطّى العينين و الفم، فالمسـتفاد من الآيـات و الروايات هو وجوب التستّر على المرأة حتى بالنسبة إلى الوجه و الكفّين، و لم يثبت ما يدلّ على التخصيص بهما.

ثمّ لا يخفى أنّ الحكم بعـدم وجوب ستر الوجه على النساء لا يلازم الحكم بجواز نظر الأجنبىّ إليه، فلا ينافيه ما يـدلّ على حرمة النظر إلى الأجنبيـة، مثل ما دلّ على أن النظر إليها سـهم مسـموم من سـهام إبليس. أو أنّه زنا البصـر «۱» و غير ذلك، فإنّ شـمولها للنظر إلى الوجه ممّا لا يكاد ينكر، بل هو القـدر المتيقّن منه، خصوصا مع ملاحظـة الحكمـة فى هذا الحكم المنصوص عليها فى بعض الروايات «۲»، و هى كونه مهيّجا للشهوة، فإنّ التهييج الحاصل من النظر إلى الوجه يكون أقوى مراتبه.

و يـدلّ على عـدم ثبوت الملازمـة بين الأـمرين أنّ نظر المرأة إلى الأـجنبى حرام مع أنّه لاـ يجب التستّر عليه بالإجماع «۳» و الضرورة، حتّى إنّ بعضهم مع حكمه بعدم وجوب التستّر على النساء فى الوجه حرّم نظرهنّ إلى وجوه الرجال.

---

(۱) جامع الاخبار: ۹۳، بحار الأنوار ۱۰۱: ۳۸ ح ۳۴ و ۳۵، و ص ۴۰ ح ۴۶.

(۲) علل الشرائع: ۵۶۴، عيون الاخبار ۲: ۹۷، بحار الأنوار ۱۰۱: ۳۴ ح ۱۲.

(۳) جواهر الكلام ۲۹: ۸۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۶۴

و بالجملـة: فلاـ ملازمـة بين حرمـة النظر و وجوب التستر، و يؤيّـد ذلك أنّهم أجمعوا على أنّه يجوز لمن أراد أن يتزوّج امرأة أن ينظر إلى وجههـا، و لمن أراد اشـتراء أمـة أن ينظر إلى الـوجه و الكفّين «۱»، فـإنّه يسـتفاد منه أنّ جواز النظر إلى الأجنبيـة يختصّ بمن أراد التزويج أو الاشتراء، و لا يعمّ غيرهما.

ثمّ إنّه لا فرق فيما يتستّر به بين أن يكون ثوبا أو غيره من ورق الشجر و غيره و إن كان يمكن الفرق بينهما فى الستر الذى يكون شرطا للصلاة. إلّا أنّه لا فرق فى هذا الستر المتعلّق للوجوب النفسى، هذا كلّه فى حكم النساء.

و أمّا الرجـال فيجب عليهم ستر العورة كما هو المتّفق عليه بين المسـلمين «۲»، و المشـهور بين العامّة أنّه يجب عليهم التستّر من السـرّة إلى الركبتين «۳»، و بين الخاصـة هو وجوب ستر العورة فقـط لقوله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) «۴» و الظاهر من حفظ الفرج و إن كان هو حفظه عن الزنا، إلّا أنّه بقرينة الأخبار الدالّة على أنّ المراد بحفظ الفرج فى الآيات كلّها هو حفظه عن الزنا إلّا هذه الآية «۵»، فإنّ المراد منه حفظه من أن ينظر إليه يدلّ على ذلك.

و المراد بـالفرج هو مـا يفهم منه عرفا لا المعنى اللغوى، و مقتضـى إطلاق الآيـة وجوب حفظ الفرج عن كلّ ناظر رجلا كان أو امرأة، صغيرا أو كبيرا، مجنونا أو غيره، نعم الصغير الذى لا يميّز بين العورة و غيرها خارج عن هذا الحكم، لأنّ

---

(۱) المقنعة: ۵۲۰، المبسوط ۴: ۱۶۰- ۱۶۱، شرائع الإسلام ۴: ۲۱۲، جواهر الكلام ۲۹: ۶۳.

(۲) الخلاف ۱: ۳۹۳ مسألة ۱۴۴، المعتبر ۲: ۹۹، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۴۴ مسألة ۱۰، الذكرى ۳: ۵، كشف اللثام ۳: ۲۲۷، مفتاح الكرامة ۲: ۱۶۲.

(۳) الأمّ ۱: ۸۹، المجموع ۳: ۱۶۷، بداية المجتهد ۱: ۱۶۶- ۱۶۷، الخلاف ۱: ۳۹۳ مسألة ۱۴۴.

(۴) النور: ۳۰.

(۵) مجمع البيان ۷: ۱۳۷ و ۱۳۸، الميزان ۱۵: ۱۱۶، نور الثقلين ۳: ۵۸۷ و ۵۸۸، التفسير الكبير ۸: ۳۶۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۶۵

المتبادر من الإطلاق غيره، و كذا المجنون الذى بلغ جنونه إلى حدّ عدم التميز بينهما لا مطلق الجنون.

ثمَّ إنّه لا- إشكال فى وجوب حفظ الفرج عليهم فى صورة العلم أو الظنّ، بأنّه مع كشف العورة يقع موردا لنظر الغير، أمّا مع الاحتمال فقال بعض: بعدم الوجوب فيما لو كان الاحتمال موهوما، بحيث لو كشف عورته مع هذا الاحتمال فوقع نظر الناظر إليه لم يكن معاقبا عليه.

هذا، و لا يخفى أنّه لو كان الاحتمال احتمالا عقلائيّا فمقتضى إطلاق الآية هو الوجوب، و مع عدم كونه كذلك فمقتضى الإطلاق و إن كان أيضا ذلك إلّا أنّ الحكم به لا يخلو عن إشكال.

و قال الشافعى بأنّه يجب على الرجال التستّر و لو مع العلم بعدم وجود الناظر «۱»، و فيه ما لا يخفى من المخالفة للآية الشريفة المفسّرة بما رواه العامّة عن النّبى صلّى اللّه عليه و آله «۲»، و الخاصّة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۳»، من أنّ المراد حفظ الفرج من أن ينظر إليه.

ثمَّ إنّ حفظ الفرج يتحقّق بجعل حائل بين المبصر و المبصر و لو لم يكن ثوبا، و الأحوط أن لا يكون شفّافا بحيث يحكى ما تحته، نعم لا دليل على وجوب كون الحائل على نحو لا يحكى حجم المبصر، و إن كان الأحوط أيضا ذلك.

ثمَّ إنّ كلمة «من» فى قوله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصٰارِهِمْ) يحتمل أن تكون زائدة و أن تكون للتبعيض، و هو إمّا باعتبار الابصار أو باعتبار المبصر، فعلى الأوّل و الثانى لا دلالة له على ما يجب غضّ البصر عنه، لأنّ متعلّقه محذوف و لا يمكن أن يكون حذف المتعلّق هنا دليلا على العموم كما فى سائر الموارد

---

(۱) المجموع ۳: ۱۶۶- ۱۶۷، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۵۱، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۴۴ مسألة ۱۰۶.

(۲) التفسير الكبير ۸: ۳۶۳.

(۳) مجمع البيان ۷: ۱۳۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۶۶

لعدم إرادته قطعا فهى مجملة من هذه الحيثية.

كما أنّ الإجمال متحقّق فى المعنى الثالث أيضا كما لا يخفى، و لكن يمكن أن يقال:

إنّ المراد وجوب غضّ البصر عن فروج سائر الرجال لمقارنته مع قوله تعالى:

(وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) فيصير المعنى حينئذ أنّه يجب على المؤمنين حفظ فروجهم من أن ينظر إليها، و يحرم عليهم النظر إلى فروج غيرهم من الرجال.

و أمّا الكلام فى الجهة الثانية، و هى الوجوب الشرطى المتعلّق بالستر، فهو المقصود بالبحث. اعلم أنّ بين الوجوب النفسى المتعلّق بالستر مطلقا و الوجوب الشرطى الذى يتعلّق به فى حال الصلاة فرق من جهات:

منها: أنّ الأوّل يتعلّق بالرجل بالنسبة إلى عورته و بالمرأة بالنسبة إلى جميع بدنها إذا كانا معرضين لنظر الغير كما عرفت، و الثانى يكون ثابتا عليهما مطلقا و لو لم يكونا معرضين للنظر أصلا.

و منها: أنّ الأوّل أعمّ من حيث الساتر أى لا يجب أن يكون هو الثوب، بل يكفى ورق الشجر أو الطين أو غيرها، بخلاف الثانى، فإنّه يجب أوّلا- أن يكون الساتر هو الثوب، و مع عدم التمكّن منه يكتفى بغيره، و إن لم يكن متمكّنا من الساتر رأسا تسقط شرطية الستر كما سيجىء.

و منها: أنّه لا يعتبر فى الأوّل أن يكونا لابسين له، بل يكفى أن يكون الساتر بحيث يكون حائلا بينه و بين الغير و إن كان منفصلا عنه

بخلاف الثانى، فإنّه يجب أن يكون المصلّى لابسا له.

و منها: أنّه لا- يعتبر فى الأوّل صفة فى الساتر، أى لا- يعتبر أن لا- يكون حريرا للرجل أو غيره، بخلاف الثانى فإنّه يجب أن لا يكون الساتر حريرا للرجل أو ميتة أو نجسا و من أجزاء غير مأكول اللحم لمطلق المصلّى و إن كان امرأة.

نعم هذه الأوصاف لا تعتبر فى الساتر بما هو ساتر، بل تكون معتبرة فيه من

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۶۷

حيث كون المصلّى لابسا له، و بعبارة أخرى يشترط أن لا- يكون ما يلبسه المصلّى و إن لم يكن ساترا له واجدا لواحد من تلك الأوصاف، و يكون وجود واحد منها مانعا لصحّة الصلاة كما سيظهر إن شاء اللّه تعالى.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّه لا يجب على الرجال فى الصّلاة إلّا ستر ما يكون ستره متعلّقا للوجوب النفسى، فيجب عليهم ستر العورة فقط، خلافا لبعض العامّة «۱» حيث أوجب عليهم أن يستروا ما بين السرّة و الركبة، و لكن لا دليل عليه كما عرفت، و لكن يستحبّ نفسيّا أن يستر ما بينهما «۲»، و يوجب ذلك أكملية الصلاة، هذا فى الرجال.

و أمّا النساء فيجب عليهنّ ستر جميع البدن ما عدى الوجه، فإنّ ستره لا يكون شرطا لصحّة الصلاة «۳»، كما هو مقتضى الأخبار الصحيحة الدالّة على ذلك «۴»، بل بعضها يدلّ على استحباب عدمه «۵»، غاية الأمر أنّها إذا كانت معرضا لنظر الغير و لم يستر وجهها تكون عاصية للوجوب النفسى، بناء على وجوب ستره عليها، و هذا لا يكون مضرّا بصحّة الصلاة كما هو واضح.

و المراد بالوجه الذى لا يجب ستره فى الصلاة و لا يكون شرطا لها هل هو الوجه الذى يجب غسله فى باب الوضوء، و هو ما دارت عليه الإبهام و الوسطى من قصاص الشعر إلى الذقن، كما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام «۶»، أو أنّ المراد به هو

---

(۱) كالشافعى و مالك و أبى حنيفة كما فى بداية المجتهد ۱: ۱۶۶. المسألة الثانية.

(۲) قواعد الأحكام ۱: ۲۵۶، و هو المشهور كما فى كشف اللثام ۳: ۲۳۱.

(۳) المبسوط ۱: ۸۷، الاقتصاد: ۲۵۸، الكافى فى الفقه: ۱۳۹، السرائر ۱: ۲۶۰، مختلف الشيعة ۲: ۹۸.

(۴) الفقيه ۱: ۱۶۷ ح ۷۸۵، الوسائل ۴: ۴۰۵. أبواب لباس المصلّى ب ۲۸ ح ۱.

(۵) التهذيب ۲: ۲۳۰ ح ۹۰۴، الوسائل ۴: ۴۲۱. أبواب لباس المصلّى ب ۳۳ ح ۱ و ص ۴۲۴ ب ۳۵ ح ۶.

(۶) الفقيه ۱: ۲۸ ح ۸۸، الكافى ۳: ۲۷ ح ۱، التهذيب ۱: ۵۴ ح ۱۵۴، الوسائل ۱: ۴۰۳. أبواب الوضوء ب ۱۷ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۶۸

الوجه العرفى الذى يكون أوسع من ذلك؟ وجهان:

من أنّ تفسير الإمام عليه السّلام الوجه بذلك فى باب الوضوء يدلّ على أنّ الوجه فى نظر الشارع هو ذلك المقدار. و من أنّ مراده عليه السّلام هو عدم وجوب غسل ما هو خارج عن ذلك الحدّ فى قبال العامّة، حيث إنّهم يجعلون كلّا من أجزاء الوجه موردا للبحث و يناظرون فيه، حتى إنّ بعضهم أوجب غسل الأذنين، فمراده عليه السّلام إبطال قولهم بوجوب غسل ما هو زائد على ذلك المقدار، و بيان ما يجب غسله من الوجه، فلا يدل على أنّ المراد بالوجه فى غير ذلك المورد هو هذا المقدار. و هذا الوجه هو الظاهر.

و لا- يخفى أنّ المراد ممّا ذكره الإمام عليه السّلام إنّه يجب غسل المقدار الذى يكون مساويا للمقدار الذى هو منتهى الفاصلة بين الإبهام و الوسطى، بحيث لا يخرج عن حدّ الوجه، فلا يرد أنّ وجوب غسل ذلك المقدار فى الذقن لا يتحقق امتثاله إلّا بإدخال جزء من العنق فى الغسل، و ذلك لخروجه عن حدّ الوجه، و لعلّه السبب فى حمل بعض و تأويله الرواية على فرض دائرة فى الوجه يكون قطرها ذلك المقدار الفاصل بين الإبهام و الوسطى.

و أنت خبير ببعد هذا المعنى و الصواب ما ذكرناه. هذا، و لكنّ التحقيق إنّه ليس فى الأخبار الدالة على عدم وجوب ستر الوجه فى

الصلاة ما يدلّ على استثناء الوجه بعنوانه حتّى يبحث فى المراد منه، بل مدلول تلك الأخبار إنّما هو مجرّد ما يكفى من الثياب أن تصلّى المرأة فيها، مثل قوله عليه السّلام: «المرأة تصلّى فى الدرع و المقنعة» «۱»، و قوله عليه السّلام: «صلّت فاطمة عليها السّلام فى درع و خمارها على رأسها» «۲»

---

(۱) الفقيه ۱: ۳۴۳ ح ۱۰۸۱، الكافى ۳: ۳۹۴ ذ ح ۲، التهذيب ۲: ۲۱۷ ذ ح ۸۵۵، الوسائل ۴: ۴۰۵. أبواب لباس المصلّى ب ۲۸ ح ۳ و ص ۴۰۶ ذ ح ۷.

(۲) الفقيه ۱: ۱۶۷ ح ۷۸۵، الوسائل ۴: ۴۰۵. أبواب لباس المصلّى ب ۲۸ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۶۹

و المعنى: إنّ أقل ما يكفى من الثياب هو الدرع و الخمار، و المراد بالأوّل هو قميص المرأة الذى يستر من الكتف إلى القدمين، و بالثانى هو ما يستر رأس المرأة.

و حينئذ فلا بد من الفحص و التتبع ليعرف المقدار الخارج عن الدرع و الخمار حتّى يستدل بتلك الأخبار على عدم وجوب ستره، و إن لم تدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيهما و مستور بهما، لإمكان عدم وجوب ستر بعض ما يكون داخلا فيهما كما لا يخفى.

و انقدح ممّا ذكرنا أنّ ستر المرأة وجهها لا يكون شرطا لصحّة صلاتها، كما هو المشهور بين العامّة «۱» و الخاصّة «۲»، للأخبار الدالّة على أنّ المرأة تصلّى فى درع و خمار، و من المعلوم أنّ الخمار لا يكون ساترا للوجه. و حكى عن بعض العامّة «۳» و الخاصّة أنّ ستره يكون واجبا و شرطا لها، كالمحكى عن ابن حمزة من أنّه يجب عليها ستر جميع بدنها إلّا موضع السجود «۴».

و ما حكى عن الغنية و الجمل و العقود، من شرطية ستر جميع البدن من غير استثناء «۵» ممّا لا وجه له، و كذا ما حكى عن البعض الآخر من جواز كشف بعض الوجه «۶» و يمكن أن يكون مراده وجوب ستر البعض من باب المقدّمة، فلا ينافى ما ذكرنا، و قد عرفت أنّ المراد بالوجه فيما نحن فيه هو الوجه العرفى الشامل للصدغين و ما يحاذيهما من الوجه، لا الوجه فى باب الوضوء، و يدلّ عليه ما رواه الصدوق

---

(۱) بداية المجتهد ۱: ۱۶۷ المسألة الثالثة، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۷۲، المجموع ۳: ۱۶۹.

(۲) المبسوط ۱: ۸۷ الاقتصاد: ۲۵۸، الكافى فى الفقه: ۱۳۹، السرائر ۱: ۲۶۰، مختلف الشيعة ۲: ۹۸.

(۳) و هو أبو بكر بن عبد الرحمن بن هشام كما فى تذكرة الفقهاء ۲: ۴۴۶ مسألة ۱۰۸، و الخلاف ۱: ۳۹۴ مسألة ۱۴۴.

(۴) الوسيلة: ۸۹.

(۵) الغنية: ۶۵، الجمل و العقود: ۶۳.

(۶) إشارة السبق: ۸۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۷۰

عن الفضيل، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «صلّت فاطمة عليها السّلام فى درع و خمارها على رأسها، ليس عليها أكثر ممّا دارت به شعرها و أذنيها» «۱».

و المراد أنّ خمارها كان على نحو لا تستر أزيد من الشعر و الأذنين من الوجه، و ليس المراد أنّه لا يستر العنق و الصدر كما لا يخفى.

إن قلت: إنّه لا يدلّ على ما ذكر، لأنّ مضمونه إنّما هو حكاية فعلها عليها السّلام و الفعل لا إطلاق له، فلعلّها كانت تصلّى فيهما لضرورة.

قلت: نعم، يصحّ ذلك لو كان الحاكى غير الإمام عليه السّلام، و أمّا لو كان هو الحاكى مع كون المقصود من الحكاية بيان الحكم،

يعلم عـدم كونه مقيّـدا بحال الضـرورة و غيره، و إلّا كان عليه البيان كما لا يخفى. هذا، و لكن الفضـيل مشترك و طريق الصدوق إليه ضعيف، فالأحوط الاقتصار على القدر المتيقن، و هو الوجه فى باب الوضوء.

ثمّ إنّه هـل يكون المراد بالوجه ظاهره فقط حتّى يكون ستر باطنه شـرطا لصـحّة صـلاتها، أو أنّ المراد به أعمّ من باطنه؟ قولان، حكى صاحب الجواهر عن كاشف الغطاء القول بوجوب ستر الباطن «۲»، لأنّ المتبادر من الوجه ظاهره، فلا تشمل الأدلة غيره.

و فيه: قد عرفت أنّه لا دليل على اسـتثناء الوجه بعنوانه حتّى يقال إنّ المتبادر منه خصوص الظاهر، بل الدليل هو مثل قوله عليه السّـلام: «المرأة تصـلّى فى الدرع و المقنعة» «۳» و هو كما يـدلّ على عـدم وجوب ستر الظاهر لخروجه عنهما، كـذلك يدلّ على عدم وجوب ستر الباطن لعدم الفرق، هذا كلّه فى الوجه.

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۶۷ ح ۷۸۵، الوسائل ۴: ۴۰۵. أبواب لباس المصلّى ب ۲۸ ح ۱.

(۲) كشف الغطاء: ۱۹۷، جواهر الكلام ۸: ۱۷۴.

(۳) الوسائل ۴: ۴۰۵. أبواب لباس المصلّى ب ۲۸ ح ۳ و ص ۴۰۶ ذ ح ۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۷۱

و أمّا الكفّان ففى وجوب سترهمـا و عـدمه خلاف، و المشـهور بين الخاصّـة و العامّـة اسـتثنائهما كـالوجه، بل ادّعى كثير من العلماء الإجماع عليه «۱»، و لكن حكى عن صاحب الحـدائق إنّه ذهب إلى ما ذهب إليه أحمد بن حنبل و داود من العامّة، من أنّ ستر الكفّين شرط لصحّة صلاة المرأة، و استدلّ عليه برواية جميل قال:

سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن المرأة تصلّى فى درع و خمار؟ فقال: «يكون عليها ملحفة تضمّها عليها» «۲» و غيرها، لأنّها تدلّ على أنّهما أقل ما يكفى للمرأة من الثياب.

و من المعلوم أنّ الـدروع فى هـذه الأزمنـة تستر الكفّين أيضـا، و مع الشـك فى أنّه هـل كانت الـدروع فى زمان النبى و الأئمـة عليهم السّلام ساترة لهما أم لا؟ يرجع إلى أصالة عدم التغيير «۳».

و فيه: أنّه مع فرض كون الـدروع فى زمـانهم ساترة للكفّين أيضا نقول: لا دليل على اعتبار سترهما، لأنّك عرفت أنّ الروايـة إنّما تـدلّ على عـدم وجوب ستر ما هو خارج عن الـدرع و الخمار، و لا يكون مسـتورا بهما، و لا تدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيهما و مستور بهما.

هذا، مضافا إلى أنّ الأصـحاب من عصـر الإمام عليه السّلام إلى عصر العلّامة و الشهيدين و غيرهم، قد أفتوا بعدم شرطية سترهما «۴»، و استدلّوا على ذلك بتلك

---

(۱) المغنى لابـن قدامـة ۱: ۶۰۱، بدايـة المجتهد ۱: ۱۶۷، الخلاف ۱: ۳۹۴ مسألة ۱۴۴، تـذكرة الفقهاء ۲: ۴۴۶ مسألة ۱۰۸، مختلف الشيعة ۲: ۹۸، كشف اللثام ۳: ۲۳۴.

(۲) التهذيب ۲: ۲۱۸ ح ۸۶۰، الاستبصار ۱: ۳۹ ح ۱۴۸۴، الوسائل ۴: ۴۰۷. أبواب لباس المصلّى ب ۲۸ ح ۱۱.

(۳) الحدائق ۷: ۹.

(۴) المبسوط ۱: ۸۷، السرائر ۱: ۲۶۰، و حكاه عن ابن الجنيـد فى مختلف الشـيعة ۲: ۹۸، المعتبر ۲: ۱۰۱، الجامع للشرائع: ۶۵، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۴۶ مسألة ۱۰۸، قواعد الأحكام ۱: ۲۵۷، الدروس ۱: ۱۴۷، الذكرى ۳: ۷، مسالك الأفهام ۱: ۱۶۶، الروضة البهيّة: ۲۰۳، جامع المقاصد ۲: ۹۷، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۱۰۴، مدارك الأحكام ۳: ۱۸۸، كشف اللثام ۳: ۲۲۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۷۲

الروايـة، فيعلم منه أنّ الـدروع فى زمـانهم لم تكن تستر الكفّين، و إلّـا فلا يكون وجه للاسـتدلال بها كما لا يخفى، و لا أقلّ من كون الدروع فى زمانهم على قسمين: قسم كان ساترا لهما، و قسم آخر لم يكن كذلك، فاستدلّوا بإطلاق الحكم على عدم الوجوب، حيث انّ مدلول الرواية كفاية الدرع مطلقا، إذ لا يكون فيها تقييد بما كان منها ساترا كما هو واضح.

و يؤيّـد عـدم كون الدروع ساترة للكفّين فى الأزمنة السابقة ما حكى عن ابن عبّاس فى تفسـير قوله تعالى (إِلّا ما ظَهَرَ مِنْها) «۱» من أنّ الزينـة الظاهرة هو الوجه و الكفّان «۲»، حيث أنّه يـدلّ على عـدم كونهما مسـتورين فى زمانه، و لم يعترض عليه أحد من تلامذته، فلا يبعد الحكم بعدم اعتبار سترهما للروايات، مع انضمام الفتاوى إليها.

هـذا، مع أنّه لو شك فى خروجهما عن الـدرع فالواجب هو الرجوع إلى أصالة البراءة العقلية و النقلية، بناء على ما هو الحقّ من جريان أصل البراءة مطلقا فى الشك فى الجزئية و الشرطية، هذا فى الكفين.

و أمّا القدمان فالمشـهور بين الخاصّة أيضا أنّه لا يجب سترهما فى الصلاة «۳» خلافا لصاحب الحدائق، حيث ذهب إلى اعتبار سترهما كالكفّين «۴»، و دليله ما عرفت، و قد ذكرنا ما فيه، إلّا أنّ فى المقام قد عبّر بعضهم بل كثيرهم بظاهر

---

(۱) النور: ۳۱.

(۲) جامع البيان ۱۰: ۱۵۷- ۱۵۸، الدر المنثور ۵: ۴۱، المحلّى ۳: ۲۲۱، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۴۷.

(۳) المبسوط ۱: ۸۷، المعتبر ۲: ۱۰۱، الجامع للشرائع: ۶۵، المنتهى ۱: ۲۳۷، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۴۶ مسألة ۱۰۸، مختلف الشيعة ۲: ۹۸.

(۴) الحدائق ۷: ۹.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۷۳

القدمين «۱» و هو محتمـل لأـن يكون الحكم أى عـدم شـرطية الستر مختصّـا بظاهرهما دون الأعم منه و من باطنهما، كما هو مقتضـى ظاهر التعبير، و لأن يكون التعبير بالظاهر لأجل كونه محلّا للابتداء بالستر.

و أمّـا البـاطن فهو مسـتور بالأـرض أو بغيرها على أىّ حال، و الظاهر هو الثانى وفاقا لصاحب الجواهر «۲»، و يؤيّـده أنّه لو كان الحكم مختصّـا بظاهرهمـا يلزم عـدم الفائـدة فيه، لأـنّ ما هو الساتر للباطن من الألبسـة المتعارفـة يكون ساترا للظاهر أيضا و لا عكس، و كونه مستورا بالأرض إنّما هو فى غير حال السجود كما لا يخفى.

و بالجملة: فالمسألة غير صافية عن الإشـكال، و لذا تردد المحقق فى الشرائع فى استثناء ظاهرهما، و إن ذهب فى النافع- الذى هو آخر ما صنّفه- إلى أظهرية الاشتراط «۳» هذا، و قد اسـتدل العلامة فى التذكرة لعدم اعتبار سترهما بأنّ الحكم بكونهما ليسا بعورة أولى من الحكم بـأنّ الكفّين لا يكونان منها، فلا يشـملهما قوله صلّـى اللّه عليه و آله: «المرأة عورة» «۴» و فيه: ما لا يخفى من عـدم الدليل على هذه الأولوية.

و كيف كان فمسـتند المسألة هو قوله عليه السّـلام: «لا ينبغى للمرأة أن تصـلّى إلّا فى ثوبين» كما رواه الخاصّة عن الأئمة عليهم السّلام «۵»، أو «تصلّى المرأة فى درع و خمار» كما رواه العامّة عن النبى صلّى اللّه عليه و آله «۶». و قد عرفت أنّها تدل على عدم وجوب ستر كل ما هو خارج منهما لا وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيهما، فلا بـدّ من التتبع ليعرف أنّه هل يكون القـدمان داخلين فى الدرع أو لا؟ و مع الشك يرجع إلى أصالة البراءة مطلقا

---

(۱) المبسوط ۱: ۸۷، المعتبر ۲: ۱۰۱، قواعد الأحكام ۱: ۲۵۷، كشف اللثام ۳: ۲۳۴.

(۲) جواهر الكلام ۸: ۱۷۲.

(۳) شرائع الإسلام ۱: ۷۰، المختصر النافع: ۲۵.

(۴) تذكرة الفقهاء ۲: ۴۴۷.

(۵) الوسائل ۴: ۴۰۷. أبواب لباس المصلّى ب ۲۸ ذ ح ۱۰.

(۶) السنن الكبرى ۲: ۲۳۲ و ۲۳۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۷۴

بناء على ما هو الحقّ كما عرفت.

ثمّ إنّه ذهب صاحب المدارك إلى أنّه لا يجب على المرأة ستر شعر رأسها بما لا يكون حاكيا لما تحته من الساتر، و لا يكون شرطا لصحّة صلاتها «۱»، و استدلّ عليه بما رواه فى الكافى عن محمد بن مسلم فى حديث قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: ما ترى للرجل يصلّى فى قميص واحد؟ فقال: «إذا كان كثيفا فلا بأس به، و المرأة تصلّى فى الدرع و المقنعة إذا كان الدرع كثيفا يعنى إذا كان ستيرا» «۲»، فإنّ تخصيص اعتبار الكثافة بالدرع يدلّ على عدم اعتبارها فى المقنعة.

و أجاب عنه صاحب الجواهر «۳» قدس سرّه بأنّ هذا مستلزم لعدم اعتبار ستر بشرة الرأس، لأنّه إذا كانت المقنعة حاكية لما تحتها من شعر الرأس تكون بشرته أيضا غير مستورة، و القول بأنّها مستورة بشعره غير ثابت، لأنّ الشعر يكون من أجزاء البدن و الساتر يجب أن يكون من غيرها، و بطلان التالى واضح لعدم التزام المستدلّ به.

هذا، و لكن يمكن أن يجاب عنه- و لو مع تسليم أنّه يكفى كون الساتر هو الشعر- أوّلا بأنّ إطلاق الحكم يقتضى عدم اعتبار الكثافة حتّى فى المرأة التى لا تكون لها شعر، و هو مستلزم لعدم اعتبار ستر الرأس، و قد عرفت أنّه لا يلتزم به.

و ثانيا بأنّ التخصيص بالدرع لأجل مفهوم اللقب، و قد بيّن فى الأصول أنّه غير ثابت، مع أنّ هذه الرواية هى ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام إنّه قال: «المرأة تصلّى فى الدرع و المقنعة إذا كان كثيفا يعنى ستيرا» و لا

---

(۱) مدارك الأحكام ۳: ۱۸۸- ۱۸۹.

(۲) الكافى ۳: ۳۹۴ ح ۲، التهذيب ۲: ۲۱۷ ح ۸۵۵، الفقيه ۱: ۲۴۳ ح ۱۰۸۱، الوسائل ۴: ۴۰۶. أبواب لباس المصلّى ب ۲۸ ح ۷.

(۳) جواهر الكلام ۸: ۱۶۸- ۱۶۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۷۵

تكونان روايتين، بل الظاهر أنّ الراوى و هو محمّد بن مسلم قد سمع هذه الجملة منه عليه السّلام دفعة واحدة، و الاختلاف إنّما نشأ من اشتباه الراوى.

و عليه لا يمكن الاستدلال بالأولى، إذ اللفظ الصادر منه عليه السّلام يكون مردّدا لنا، و من الواضح أنّ ما رواه الصدوق لا يدلّ على ما ذهب إليه المستدل، لأنّ الضمير فى قوله عليه السّلام: «إذا كان كثيفا» و إن كان فمرددا إلّا أنّ الظاهر رجوعه إلى الجامع بين الدرع و المقنعة، و التعبير بهذا النحو شائع فى الأخبار بل فى القرآن أيضا، و كونه راجعا إلى خصوص الدرع باعتبار كونه مذكّرا خلاف الظاهر، لتقدّمه فى الذكر على المقنعة.

ثمّ لا يخفى أنّ المتبادر من قوله عليه السّلام: «المرأة تصلّى فى الدرع و المقنعة» هو اعتبار كونهما كثيفين، لأنّه يدلّ على أنّ أقل ما يكفى من الساتر للمرأة هو الدرع و المقنعة، و الثوب غير الكثيف لا يكون فى الحقيقة ساترا. هذا، مضافا إلى دلالة بعض الروايات عليه «۱».

ثمّ إنّه لا يشترط فى صحّة صلاة الصغيرة ستر الشعر، حتّى بناء على ما هو الحق من كون عبادات الصبى شرعية لا تمرينية، و الدليل عليه الشهرة العظيمة المحققة «۲»، مضافا إلى الأخبار الواردة فى هذا المقام، مثل ما رواه الصدوق عن يونس بن يعقوب أنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى فى ثوب واحد؟ قال:

نعم، قال: قلت: فالمرأة؟ قال: «لا و لا يصلح للحرّة إذا حاضت إلّا الخمار إلّا أن لا تجده» «٣».

---

(١) الوسائل ۴: ۴٠۵. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨.

(٢) المعتبر ٢: ١٠٣، المنتهى ١: ٢٣٧، الذكرى ٣: ٩، جامع المقاصد ٢: ٩٨، روض الجنان: ٢١٧، كشف اللثام ٣: ٢٣٨، مختلف الشيعة ٢: ١٠١.

(٣) الفقيه ١: ٢۴۴ ح ١٠٨٢، الوسائل ۴: ۴٠۵. أبواب لباس المصلى ب ٢٨ ح ۴.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧۶

و فى رواية رواها الصدوق قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: قال النّبى صلّى اللّه عليه و آله: «ثمانية لا يقبل اللّه لهم صلاة: منهم المرأة المدركة تصلّى بغير خمار» «١»، و كذا لا- يجب على المملوكة ستر الشعر، للشهرة و الأخبار الكثيرة مثل ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى الحسن عليه السّلام قال: «ليس على الإماء أن يتقنّعن فى الصلاة.» «٢».

ثمّ لا- يخفى عليك أنّه لا- منافاة بين ما ذكرنا من أنّه يجب على الرجل ستر عورته فقط، و بين ما ورد فى بعض الأخبار من أنّ الرجل يصلّى فى ثوب أو قميص واحد «٣»، باعتبار أنّه يدلّ على كونه أقلّ ما يكفى للرجل من الساتر، و ذلك لما عرفت من أنّ مثله يدلّ على عدم وجوب ستر ما هو خارج عنه و لا- يكون مستورا به، و لا- يدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيه و مستور به كما لا يخفى، فلا منافاة بينهما أصلا.

كيفيّة صلاة العارى

إذا كان المصلّى فاقدا للساتر أو كان ثوبه منحصرا فى النجس، و قلنا بأنّه يجب عليه الصلاة عريانا، ففى كيفية صلاته من حيث القيام و القعود و من حيث الركوع و السجود أو الإيماء خلاف «۴»، منشؤه اختلاف الأخبار، و لا بدّ من التكلّم

---

(١) الفقيه ١: ٣۶ ح ١٣١، المحاسن ١: ٧۶ ح ٣۶، الوسائل ۴: ۴٠۶. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ۶.

(٢) التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨۵۴، الاستبصار ١: ٣٨٩ ح ١۴٧٩، الوسائل ۴: ۴٠٧. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ١٠.

(٣) الكافى ٣: ٣٩۴ ح ٢، الفقيه ١: ٢۴٣ ح ١٠٨٢، التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨۵۵، الوسائل ۴: ۴٠۵، ۴٠۶. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ۴ و ٧.

(۴) الخلاف ١: ٣٩٩ و ۴٠٠، المعتبر ٢: ١٠۵، تذكرة الفقهاء ٢: ۴۵۵، الذكرى ٣: ٢١، مختلف الشيعة ٢: ١٠٠، كشف اللثام ٣: ٢۴۵.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٧

فى كل من الحيثيتين مستقلا فنقول:

أمّا من الحيثية الأولى فمقتضى بعض الأخبار أنّه يصلّى جالسا، كرواية إسحاق بن عمّار الواردة فى صلاة جماعة العراة قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: قوم قطع عليهم الطريق و أخذت ثيابهم فبقوا عراة و حضرت الصلاة كيف يصنعون؟

فقال: «يتقدمهم إمامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيومئ إيماء بالركوع و السجود و هم يركعون و يسجدون خلفه على وجوههم» «١».

و رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، الواردة أيضا فى صلاتهم جماعة قال: سألته عن قوم صلّوا جماعة و هم عراة؟ قال عليه السّلام: «يتقدّمهم الإمام بركبتيه و يصلّى بهم جلوسا و هو جالس» «٢».

و صحيحة زرارة قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: رجل خرج من سفينة عريانا أو سلب ثيابه و لم يجد شيئا يصلّى فيه؟ فقال: «يصلّى

إيماء و إن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها و إن كان رجلا وضع يده على سوءته ثمّ يجلسان فيومئان إيماء، و لا يسجدان و لا يركعان فيبدو ما خلفهما.» «۳».

و غير ذلك ممّا يدلّ على أنّه يصلّى جالسا مثل ما ورد فيما لو كان ثوب المصلّى منحصرا فى النجس، كرواية محمّد بن علىّ الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۴» و موثقة سماعة المروية فى الكافى «۵»، و أمّا ما فى التهذيب «۶» فهو يدلّ على أنّه يصلى قائما، لا

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۶۵ ح ۱۵۱۴، الوسائل ۴: ۴۵۱. أبواب لباس المصلّى ب ۵۱ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۳۶۵ ح ۱۵۱۳، و ج ۳: ۱۷۸ ح ۴۰۴، الوسائل ۴: ۴۵۰. أبواب لباس المصلّى ب ۵۱ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۳۹۶ ح ۱۶، الوسائل ۴: ۴۴۹. أبواب لباس المصلّى ب ۵۰ ح ۶.

(۴) التهذيب ۱: ۴۰۶ ح ۱۲۷۸ و ج ۲: ۲۲۳ ح ۸۸۲، الاستبصار ۱: ۱۶۸ ح ۵۸۳، الوسائل ۳: ۴۸۶. أبواب النجاسات ب ۴۶ ح ۴.

(۵) الكافى ۳: ۳۹۶ ح ۱۵، التهذيب ۲: ۲۲۳ ح ۸۸۱ عن الكلينى، الوسائل ۳: ۴۸۶. أبواب النجاسات ب ۴۶ ح ۱.

(۶) التهذيب ۱: ۴۰۵ ح ۱۲۷۱، الاستبصار ۱: ۱۶۸ ح ۵۸۲ عن غير طريق الكلينى، الوسائل ۳: ۴۸۶. أبواب النجاسات ب ۴۶ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۷۸

قاعدا، و يدلّ على وجوب الصلاة جالسا أيضا رواية أبى البخترى الآتية فى كيفية صلاتهم من حيث الركوع و السجود.

و بإزاء هذه الأخبار، روايات تدلّ على أنّ العارى يصلّى قائما، كصحيحة على ابن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عريانا و حضرت الصلاة كيف يصلّى؟ قال: «إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئا يستر به عورته أومأ و هو قائم» «۱».

و رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال فى حديث: «و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليتقلّد السيف و يصلّى قائما» «۲».

هذا، و مقتضى قاعدة الجمع حمل الطائفة الأولى على صورة وجود الناظر، و الثانية على ما إذا كان فى محلّ يأمن من المطلع و لا يراه أحد. و يدلّ على ذلك مرسلة عبد اللّه بن مسكان عن بعض أصحابه، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يخرج عريانا فتدركه الصلاة، قال: «يصلّى عريانا قائما إن لم يره أحد فإن رآه أحد صلّى جالسا» «۳» و رواه أيضا الصدوق مرسلا «۴»، و رواه البرقى فى المحاسن عن ابن مسكان عن أبى جعفر عليه السّلام «۵» مع اختلاف فى العبارة، و الظاهر أنّه اشتباه من الراوى إلّا أنّه يناقش فيه بأنّه لا يمكن له النقل عن أبى جعفر عليه السّلام بدون الوساطة فتكون

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۶۵ ح ۱۵۱۵، مسائل علىّ بن جعفر: ۱۷۲ ح ۲۹۸، الوسائل ۴: ۴۴۸. أبواب لباس المصلّى ب ۵۰ ح ۱.

(۲) الفقيه ۱: ۱۶۶ ح ۷۸۲، التهذيب ۲: ۳۶۶ ح ۱۵۱۹، الوسائل ۴: ۴۴۹. أبواب لباس المصلّى ب ۵۰ ح ۴.

(۳) التهذيب ۲: ۳۶۵ ح ۱۵۱۶، الفقيه ۱: ۱۶۸ ح ۷۹۳، الوسائل ۴: ۴۴۹. أبواب لباس المصلّى ب ۵۰ ح ۳ و ۵.

(۴) التهذيب ۲: ۳۶۵ ح ۱۵۱۶، الفقيه ۱: ۱۶۸ ح ۷۹۳، الوسائل ۴: ۴۴۹. أبواب لباس المصلّى ب ۵۰ ح ۳ و ۵.

(۵) المحاسن ۲: ۱۲۲ ح ۱۳۳۸، الوسائل ۴: ۴۵۰. أبواب لباس المصلّى ب ۵۰ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۷۹

الواسطة محذوفة.

و كيف كان، فالإشكال فى الاستدلال بالرواية بالإرسال ممّا لا يتمّ، بعد كون الراوى ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه و إن كان مرسلا، فيجب الجمع بذلك النحو و الحكم بالتفصيل كما هو المشهور.

و أمّا من الحيثية الثانية ففيه أقوال:

أحدها: القول بوجوب الركوع و السجود مطلقا.

ثانيها: القول بوجوب الإيماء مطلقا.

ثالثها: ما عن الغنية من التفصيل بين صلاته قائما فيجب الركوع و السجود، و جالسا فيجب الإيماء دونهما «۱».

و منشأ هذه الأقوال اختلاف الأخبار، و أكثرها يدلّ على الإيماء، كصحيحتى على بن جعفر و زرارة المتقدّمتين، و رواية أبى البخترى عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السّلام أنّه قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغى له أن يصلّى حتّى يخاف ذهاب الوقت يبتغى ثيابا، فإن لم يجد صلّى عريانا جالسا يومئ إيماء يجعل سجوده أخفض من ركوعه» «۲».

و يدلّ عليه أيضا ما ورد فى المصلّى المنحصر ثوبه فى النجس، و بعضها دالّ على وجوب الركوع و السجود، كمرسلة أيّوب بن نوح عن بعض أصحابه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «العارى الذى ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها و يسجد فيها و يركع» «۳»، و رواية إسحاق بن عمّار المتقدّمة الواردة فى صلاة العراة جماعة.

---

(۱) الغنية: ۹۲.

(۲) قرب الاسناد: ۱۲۷ ح ۴۹۸، الوسائل ۴: ۴۵۱. أبواب لباس المصلّى ب ۵۲ ح ۱.

(۳) التهذيب ۳: ۱۷۹ ح ۴۰۵ و ج ۲: ۳۶۵ ح ۱۵۱۷ بسند آخر، الوسائل ۴: ۴۴۸. أبواب لباس المصلّى ب ۵۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۸۰

و يدلّ عليه أيضا ما لم يكن فيه تعرّض لحكم صلاة العارى من حيث الركوع و السجود، فإنّه يدلّ على وجوب ما هو الأصل فى الصلاة، و هو الركوع و السجود دون الإيماء كما هو واضح.

و الحقّ فى المقام أن يقال: بعد ما عرفت أنّ مرسلة ابن مسكان المفصلة بين صورتى الأمن من المطّلع و عدمه «۱»، تكون حاكمة على الروايات الدالّة على أنّه يصلّى جالسا مطلقا أو قائما كذلك، و يجب حمل الاولى على ما إذا لم يكن المصلّى آمنا و الثانية على خلافه.

فالمستفاد من المرسلة الحاكمة أنّه مع وجود الناظر المحترم يكون ما هو الأصل فى الصلاة- و هو القيام- مزاحما بالستر الذى يكون واجبا نفسيّا، و الشارع حكم بتقدّمه على القيام، و أوجب الجلوس عليه، لأنّه مع القيام يكون قبله مكشوفا غير مستور، و إن كان دبره مستورا بأجزاء البدن، فستر القبل لا يزاحمه وجوب القيام.

و أمّا ستر الدبر فالمستفاد من صحيحة علىّ بن جعفر عليه السّلام الدالّة على وجوب الإيماء و القيام، أنّه لا يزاحمه وجوب الركوع و السجود الذين هما الأصل فى الصلاة، و أنه يجب عليه الإيماء لئلّا يبدو ما خلفه، و يكفى كونه مستورا بأجزاء البدن لعدم تمكّنه من شيء آخر يستره به، و يدلّ عليه أيضا رواية زرارة الدالة على النهى عن السجود و الركوع، المعلّلة بقوله: «فيبدو ما خلفهما»، و كذا كل ما يدل على وجوب الإيماء جالسا أو قائما.

فإنّ مفاد جميعها أنّ وجوب الركوع و السجود الذى هو الأصل فى الصلاة لا يزاحم ستر الدبر، فيجب عليه الإيماء، صلّى قائما أو جالسا، و لكن تعارضه

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۴۹. أبواب لباس المصلّى ب ۵۰ ح ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۸۱

مرسلة أيّوب بن نوح الدالّة على وجوب الركوع و السجود و رواية إسحاق بن عمار المتقدّمة الواردة فى صلاة العراة جماعة، الدالّة

على التفصيل بين الإمام و المأمومين، بأنه يجب عليه الإيماء و عليهم الركوع و السجود.

فإنّ الظاهر من هـذه التفرقة أنّ الركوع و السجود لا يزاحم ستر الدبر المتعلّق للوجوب النفسـى، و لذا يجب الإيماء على الإمام، لأنّ مع تقدّمه يكون خلفه ظاهرا إذا ركع أو سجد، و الحكم بأنّ المأمومين يجب عليهم الركوع و السجود يدلّ على أنّ ستر الدبر الذى يكون شرطا لصحّة الصلاة يزاحمه وجوب الركوع و السجود و يتقدّمان عليه.

إن قلت: قـد مرّ آنفا أنّ وجوب القيام يزاحمه الستر المتعلّق للوجوب النفسـى، و لـذا يجب على المصـلّى مع عـدم الأمن من المطّلع أن يصلّى جالسا، و أمّا الستر الشرطى فلا يزاحم وجوب القيام، و لذا يجب على المصلّى مع الأمن أن يصلّى قائما.

و عليه يشـكل ما فى هذه الرواية من الجمع بين صـلاتهم جالسا، و بين كونها مع الركوع و السـجود، لأنّه إن كان موردها صورة الأمن من المطّلع، فقد عرفت أنّ حكمها وجوب القيام، و أنّ الستر الشرطى لا يزاحمه كما هو مقتضى رواية ابن مسكان المتقدمة، و إن كان موردهـا صورة عـدم الأـمن فحكمهـا هو الإيمـاء، بمقتضـى هـذه الروايـة الدالـة على أنّ الإمـام يجب عليه أن يومئ لئلّا يبـدو ما خلفه للمأمومين.

و قد عرفت أنّ ستر الدبر المتعلّق للوجوب النفسـى يزاحم وجوب الركوع و السجود و يتقدّم عليه، فالجمع بين صلاتهم جالسا و كونها مع الركوع و السجود لا وجه له كما عرفت.

قلت: الظـاهر أنّ موردهـا صورة الأـمن من المطّلع، و لكنّ الحكم بوجوب الجلوس إنّمـا هو لأجـل أنّه مع القيـام تكون إقبـالهم ظاهرة لأنفسهم، و قد عرفت أنّ

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۸۲

ستر القبل لا يزاحمه وجوب القيام و يتقدّم عليه، فالحكم بوجوب الركوع و السجود عليهم لا ينافى وجوب الجلوس.

لأنّ وجوبهما إنّما هو لعدم مزاحمة الستر الشـرطى بالنسبة إلى الدبر لهما، و وجوبه لمزاحمة الستر المتعلّق للوجوب النفسى بالنسبة إلى القبل لوجوب القيام و تقـدّمه عليه، و وجوب الإيماء بدلهما على الإمام، لما عرفت من أنّ ستر الدبر الذى هو واجب خارجىّ نفسـىّ لا يزاحمه وجوبهما.

و كيف كان فقـد عرفت ثبوت المعارضـة بين ما يـدلّ على الإيماء، و مرسلـة أيّوب بن نوح روايـة إسـحاق بن عمّار المتقدّمتين، لكنّ الأـولى مطروحـة بالإرسـال، و الثانيـة و إن كـانت معارضـة لصـحيحة علىّ بن جعفر عليه السّـلام و غيرهـا من حيث الدلالـة، و لكن لا تقاومها من حيث السـند، لأنّ الشيـخ نقلها من كتاب محمـد بن علىّ بن محبوب و لم يتابعه غيره فيه، مضافا إلى غرابـة نقل محمّـد بن الحسين عن عبد اللّه بن جبلة بدون واسـطة «۱»، و هى على فرضـها هو ابن مبـارك و لم يحرز وثـاقته، فيجب الحكم بوجوب الإيمـاء مطلقا، صلّى جالسا أو قائما، و بأنّ وجوب الركوع و السجود لا يزاحم الستر الشرطى بالنسبة إلى الدبر كما عرفت.

و قـد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ التفصـيل بين الستر الذى يكون واجبا نفسـيا و الستر الشـرطى- بأنّ الأوّل عام من حيث الساتر لكلّ شىء من الثوب و الحشـيش و الطين و أجزاء البـدن و غيرهـا، و اختصاص الثانى بالأوّلين مع الترتيب أو بـدونه كما ذهب إليه صاحب الجواهر «۲»- لا وجه له، لأنّك عرفت أنّ الحكم بوجوب الإيماء جالسا أو قائما إنّما هو لمراعاة الستر الشرطى بالنسبة إلى الدبر،

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۶۵ ح ۱۵۱۴.

(۲) جواهر الكلام ۸: ۱۹۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۸۳

و إلّا فلا وجه له مع كون المصلّى آمنا من المطّلع.

و من المعلوم أنّ سـاتره حينئـذ هو الإتيـان، و هما من أجزاء البـدن، نعم مع فقـد الثوب و الحشـيش لا يكون مكلّفا بستر عورته بالطين

للزوم العسر كما لا يخفى، فالحق أنّ مع فقدهما لا يكون الستر الصلاتى متعذّرا بالنسبة إلى حتّى يحكم بسقوطه.

نعم يقع الكلام فى الترتيب بين أنواع الساتر كما ذهب إليه بعضهم، و استدلّ عليه برواية علىّ بن جعفر عليه السّلام المتقدّمة «۱»، و التحقيق أنّها لا تدلّ عليه، لأنّ الحكم بوجوب ستر العورة بالحشيش مع فقد الثوب ليس إلّا لأجل عدم الاحتياج إلى الستر به مع وجدان الثوب، لأنّه معه لا أقل من كونه لابسا لثوب واحد، و هو القميص لدفع البرودة أو غيره و هو ساتر لعورته، فالستر بالحشيش غير مبتلى به غالبا، فلا تدلّ على عدم كفاية الستر به مع وجدان الثوب كما هو واضح.

و كذا لا يستفاد منها الترتيب بين الحشيش و غيره، لأنّ قوله عليه السّلام: «و إن لم يصب شيئا يستر به عورته» يدلّ على أنّ ذكر الحشيش كان من باب المثال، و المراد به كلّ ما هو ساتر للعورة غير الثوب من الطين و غيره، نعم قد عرفت أنّه لا يجب الستر بالطين للزوم العسر، و هو لا يقتضى عدم الاجتزاء به.

فظهر أنّ الستر الصلاتى يكون كالستر المتعلّق للوجوب النفسى من حيث الساتر، فيكفى فيه كلّ شىء حتّى أجزاء البدن و لا ترتيب بين أنواعه، و لذا لو لم يكن الستر ببعض أجزاء البدن مستلزما للقعود و الإيماء بدل القيام و الركوع و السجود، لقلنا بكفايته و لو مع وجدان غيره من أنواع الساتر.

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۴۸. أبواب لباس المصلّى ب ۵۰ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۸۴

فروع فى الستر و الساتر

الأوّل: لو كان المصلّى واجدا لما هو ساتر لإحدى عورتيه فقد يكون ساترا لإحداهما على التعيين، و قد يكون ساترا لها لا على التعيين، فعلى الأوّل إن كان ساترا لقبلة يجب عليه الصلاة قائما إيماء، و إن كان ساترا لدبره يجب عليه الصلاة قاعدا مع الركوع و السجود على ما عرفت تفصيله.

و على الثانى، فقد ذكر لترجيح إحداهما على الأخرى وجوه لا تصلح للمرجحية، كما يظهر لمن راجع و تأمّل، فلا يبعد الحكم بالتخيير بين سترهما و الصلاة قائما إيماء أو قاعدا مع الركوع و السجود.

الثانى: لو وجد الساتر فى أثناء الصلاة فقد يكون متمكّنا من الستر به من غير فعل المنافى، و قد لا يكون كذلك بل يتوقف على فعل المنافى، و على التقديرين فقد يكون الوقت متّسعا بحيث يمكن مع قطع الصلاة تحصيل الستر و أدائها معه و لو بركعة و قد لا يكون كذلك، بل يكون قطع الصلاة و تحصيل الستر موجبا لخروج الوقت.

فإن لم يتمكّن من الستر به بدون فعل المنافى و كان الوقت ضيقا بحيث لا يتمكّن مع قطع الصلاة من أدائها و لو بركعة، فلا إشكال فى وجوب الإتمام عليه على نحو صلاة العارى و لا يجوز عليه قطعها، كما أنّه لو كان متمكّنا من الستر به من غير فعل المنافى و كان الوقت ضيقا لا إشكال فى أنّه يجب عليه الستر و الإتيان بباقى الصلاة على نحو صلاة غير العارى من القيام و الركوع و السجود.

و لا دلالة للأخبار المتقدّمة الواردة فى كيفية صلاة العارى على اختصاص تلك الكيفية بما إذا كان عاريا فى جميع أحوال الصلاة كما هو واضح، و إن كان الوقت

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۸۵

متسعا فى هذه الصورة، و قلنا بأنّه يجوز له البدار بحمل ما ورد فى التأخير على الاستحباب فلا إشكال أيضا فى كفاية الإتيان بباقى أجزاء الصلاة مع الستر على نحو صلاة غير العارى من القيام و الركوع و السجود، بناء على ما عرفت من أنّ الستر له ماهيّة واحدة يتعلّق

به الوجوب النفسى إذا كان معرضا لنظر الغير و الوجوب الشرطى للصلاة مطلقا.

فكما أنّه يكفى فى الأوّل ستر العورة بالطين أو بأجزاء البدن أو بغيرهما، فكذلك يكفى فى الثانى سترها بكلّ ما هو ساتر لها، لأنّ متعلق الوجوبين الستر بما هو ستر، ففى المقام لا يكون المصلّى مع فقدان الثوب و غيره فاقدا لجميع أنواع الساتر، بل هو مستور بأجزاء بدنه من الفخذين و الأليتين.

و قد عرفت أنّ العدول من القيام إلى القعود و من الركوع و السجود إلى الإيماء إنّما هو لمراعاة الستر، إذ لا- يمكن حمل الأخبار الدالة على ذلك على التعبّد كما لا يخفى، فمع كونه واجدا للستر الشرطى بالنسبة إلى الأجزاء المأتيّ بها لا يكون وجه للقول ببطلان صلاته مع وجدان الثوب مثلا، فمعه يأتى ببقية الأجزاء مع الساتر و تصحّ صلاته.

و العدول فى بعض الركعات من القيام إلى القعود و من الركوع و السجود إلى الإيماء إنّما هو لمراعاة الأمر الاضطرارى، و هو يرفع مع الوجدان، فلم يتخلّل زمان يكون المصلّى فيه فاقدا لما هو شرط لها، فلم يبق وجه للحكم بالبطلان إلّا القول بأنّ ظاهر الأدلة الواردة فى صلاة العارى هو كفاية الصلاة بتلك الكيفية المذكورة فيها إذا كان المصلّى عاريا من أوّل الصلاة إلى آخرها و من أوّل الوقت إلى آخرها، و قد عرفت منعه، و أنّ الظاهر هو الإطلاق، و ممّا ذكرنا ظهر حكم ما بقى من الفروض فتأمل جيدا.

الثالث: لو نسى المصلّى أن يستر عورته فى الصلاة من أوّلها أو كان ساترا لها

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۸۶

بثوبه أو غيره باعتقاده، ثمَّ انكشف الخلاف فى الأثناء و بنى على أن يسترها ثمَّ نسى و أتمّ صلاته فانكشف الحال، أو انكشف الخلاف بعد الفراغ عنها، أو فى الأثناء، و لكن بنى على سترها مع التمكّن منه بدون فعل المنافى، أو توقّفه عليه، ففى حكمه من حيث وجوب الإعادة و عدمه إشكال.

و التحقيق أن يقال: إنّه لا مجال فيما نحن فيه و نظائره ممّا لم يدلّ على الحكم دليل لفظى حتّى يتمسّك بعمومه للتشبّث بأصالة البراءة و غيرها من الأصول النافية للتكليف، إذ كما أنّه لا يجوز الرجوع إليها لنفى أصل التكليف الذى كان ثبوته لأجل قيام السيرة المستمرة عليه و توافق الفتاوى على ثبوته، كذلك لا يجوز الرجوع إليها لنفى بعض أفراده.

إذ لا فرق فى نظر العقل الراجع إليه جميع الأدلة الدالة على اعتبار تلك الأصول بين ما كان دليل الحكم لفظا صادرا عن النّبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام و أصلا إلينا بعين ألفاظه، و بين ما إذا كان لأجل كثرة الابتلاء به و اشتهاره بين الناس بحيث لا يحتمل الخلاف، لم ينقله الرواة بعين ألفاظه حتّى يصل إلينا ذلك اللفظ الصادر منهم، ففى كليهما لا يجوز عند العقل الرجوع إلى البراءة و لا يحكم بعدم وجود البيان فى البين.

فما اشتهر بينهم- من أنّ حجّية الدليل اللّبى كالإجماع و غيره ثابتة بالنسبة إلى القدر المتيقن، و فى غيره يجوز التمسّك بالبراءة و غيرها- ممّا لا- وجه له، بل نقول إنّ عدم جواز الرجوع إلى البراءة فى القسم الثانى أولى من القسم الأوّل، لأنّ الحكم فيه مقطوع به لأجل وضوحه عند المتشرعة، و كون فتاوى العلماء منهم على طبقه، بخلاف الأوّل كما لا يخفى.

فالحجّة فى الثانى أيضا موجودة بالنسبة إلى جميع الأفراد و الحالات من حيث العلم و الجهل و غيرهما، و ما نحن فيه من مسألة الستر و شرطيته للصلاة يكون من

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۸۷

هذا القبيل، إذ لم يدلّ دليل لفظىّ على أنّه شرط لها، و قد عرفت أنّ عدم وصوله إلينا إنّما هو لوضوحه عندهم من العوام و الخواصّ.

و لذا ورد فى الروايات السؤال عن بعض ما يتعلّق به من الفروع مثل السؤال عن حكم من لا يكون له ساتر أصلا، و لم يقع فى شيء منها السؤال عن أصل شرطيّة الستر، و حينئذ فلا يجوز الرجوع إلى البراءة إذا شككنا فى أنّه شرط لها مطلقا، أو تختصّ شرطيّته بحال العلم و لا ذكر، إلّا أخذا قام دليل على التخصيص ببعض الموارد، ففى غيره يجوز الرجوع إليها.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّه قد ادّعى بعض اختصاص شرطيّة الستر بغير صورة النسيان «۱»، و استدلّ عليه بحديث «لا تعاد» «۲»، إذ لا يكون الستر من الخمسة التى يقتضى الإخلال بها وجوب الإعادة، و بقوله عليه السّلام فى حديث الرفع:

«رفع عن أمّتى تسعة. ما لا يعلمون» إلى قوله: «و الخطأ و النسيان» «۳»، و بما رواه علىّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل صلّى و فرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال عليه السّلام: «لا إعادة عليه و قد تمّت صلاته» «۴». انتهى.

بحث حول حديث «لا تعاد»

أقول: لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما يدلّ عليه حديث «لا تعاد» من المرام، لأجل الاختلاف بين الأعلام، و إن كان قد أشير إليه سابقا لمناسبة المقام، فاعلم أنّه حكى عن بعض الأعاظم القول بعدم اختصاص مورد الحديث بما إذا

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۰۶، المنتهى ۱: ۲۳۸، مدارك الاحكام ۳: ۱۹۰، مختلف الشيعة ۲: ۱۰۰.

(۲) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

(۳) التوحيد: ۳۵۳ ح ۲۴، الخصال: ۴۱۷ ح ۹، الوسائل ۱۵: ۳۶۹. أبواب جهاد النفس ب ۵۶ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۲۱۶ ح ۸۵۱، السرائر ۳: ۶۰۳، الوسائل ۴: ۴۰۴. أبواب لباس المصلّى ب ۲۷ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۸۸

نسى المصلّى بعض ما يعتبر فى الصلاة، بل يعمّ صورة العمد مطلقا و لو مع العلم «۱»، و بعضهم اقتصر على شموله لغير صورة العلم «۲».

و التحقيق أن يقال باختصاص مورده بغير صورة العمد مطلقا، لأنّ الظاهر أنه مسوق لبيان حكم من كان قاصدا لامتثال التكليف المتوجّه إليه، و كان ذلك داعيا له إلى الإتيان، و من المعلوم أنّ مثل هذا الشخص لا يترك ما يعتبر فى الصلاة من الأجزاء و الشرائط عمدا، و لا يوجد ما كان وجوده مضرّا بصحّة الصلاة اختيارا.

نعم قد يعرض له بعض الطوارئ الخارجية و العوارض القهرية، فيوجب فقدان بعض ما له دخل فى صحتها، أو وجدان بعض ما كان وجوده مضرّا بها، فإنّ مثل هذا ينبغى أن يحكم عليه بوجوب الإعادة أو عدمه، و إلّا فالمكلّف الذى يترك ما له دخل فيها عن عمد و اختيار لا يكون فى الحقيقة قاصدا للامتثال، مريدا لتحصيل المأمور به، و لا يكون الداعى له إلى الإتيان بذلك هو أمر المولى، فلا يناسبه الحكم بوجوب الإعادة، بل المناسب الحكم عليه بوجوب الإتيان بأصل الصلاة فيما كان تاركا له مع العلم بكيفيتها و أجزائها و شرائطها، و الحكم بوجوب التعلم و الإتيان بما هو معتبر فيها فيما كان جاهلا.

نعم الجاهل الذى لا يكون متردّدا فى صحة ما يأتى به و لا يحتمل الخلاف، لا يبعد الحكم بدخوله فى مورد الحديث، فلا تجب الإعادة عليه فى غير الخمسة المذكورة فيه، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون جاهلا بالحكم أو الموضوع.

و بعد ذلك يقع الكلام فى شمول الحديث لما إذا أوجد بعض الموانع نسيانا أو جهلا بالمعنى الذى مرّ آنفا، من جهة أنّ المستثنى منه فى الحديث غير مذكور،

---

(۱) نهاية الأفكار ۳: ۴۳۴.

(۲) فوائد الأصول ۴: ۲۳۸، كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۴۶، درر الفوائد: ۴۹۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۸۹

و یکون الاستثناء مفرغا، فیحتمل اختصاصه بالإخلال بما یعتبر وجوده فی الصلاة شرطا أو شطرا، و عدم شموله لما إذا أوجد بعض الموانع، خصوصا بعد کون المستثنیات من قبیل الأوّل، لأنّ أمرها دائر بین الشرائط و الأجزاء، و علیه یقع الإشکال فی حکم الزیادة السهویة، و أنّه هل یمکن استفادته من حدیث «لا تعاد» أم لا؟

إذ الظاهر أنّ زیادة الجزء من الموانع التی قام الدلیل علی کون وجودها مخلّا بصحّتها، و لا تکون الزیادة کالنقیصة، لأنّ الجزء بما هو جزء لا یقتضی إلّا عدم تحقّق المرکّب بفقدانه لا بزیادته، فکونها مخلّة یحتاج إلی دلیل آخر غیر ما یدلّ علی الجزئیة.

هذا، و لا یبعد أن یقال بعدم شموله للموانع و الزیادة السهویة، فیبقی ما یدلّ علی أنّها توجب البطلان بوجودها علی إطلاقه لصورة النسیان، إلّا أن یتمسّک لخروجها بدلیل آخر کحدیث الرفع و غیره.

بقی هنا شیء و هو أنّ حدیث «لا تعاد» کما یدلّ علی عدم وجوب الإعادة فیما إذا نسی بعض الأجزاء أو الشرائط غیر الخمسة المذکورة فیها إلی أن فرغ من الصلاة، کذلک یدلّ علی عدم وجوبها فیما إذا نسی شیئا منهما فی بعض أجزاء الصلاة، کما إذا کان ناسیا للستر مثلا، ثمّ التفت فی الأثناء بعد ما صار مستور العورة و لو بفعل الغیر، للأولویة القطعیة کما هو واضح.

إذا عرفت ما ذکرنا فاعلم أنّ للمسألة صورا:

منها: ما إذا کان ناسیا للستر إلی أن فرغ من الصلاة، کما إذا کان فاقدا للساتر.

و منها: ما إذا کان واجدا للساتر و التفت قبل الصلاة إلی أنّه لا یستر العورة لخرق ما یحاذیها ثمّ نسی و صلّی فالتفت.

و منها: ما إذا کان واجدا للساتر و لم یلتفت إلی خروج العورة إلی أن فرغ منها.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۲۹۰

و منها: تلک الصورة و لکن مع الالتفات فی الأثناء بعد أن صار مستور العورة و لو بفعل الغیر.

و منها: تلک الصورة أیضا و لکن مع الالتفات فی حال کونه مکشوف العورة.

و منها: ما إذا کان عالما بأنّ عورته مکشوفة، و بأنّه یعتبر سترها فی الصلاة و لکن لأجل عدم الالتفات إلی أنّه یصلّی لم یسترها.

و منها: ما إذا کان ثوبه ساترا لعورته و لکن لأجل الریح أو غیره صار مکشوف العورة فی بعض الأزمنة، و هذه الصورة غیر داخلة فی السهو و لا فی العمد.

و الشائع من هذه الصور ما إذا کان واجدا للساتر و لم تکن عورته مستورة و لذا وقع فی صحیحة علی بن جعفر علیه السّلام المتقدّمة السؤال عنه «۱»، و علیه فتشمل الصحیحة أکثر هذه الصور، بناء علی أنّ السؤال إنّما هو من فقدان ما هو شرط للصلاة من الستر فی صورة النسیان، و التعبیر ببعض أفراده إنّما هو لکونه شائعا.

هذا، و لکن الصور التی تشملها الصحیحة جزما إنّما هی الصورة الثانیة و الصورة الثالثة، کما أنّ مقتضی حدیث «لا تعاد» عدم وجوب الإعادة فی الصورة الأولی أیضا، و یستفاد منها عدم وجوب الإعادة فی الصورة الرابعة بالأولویة القطعیة کما لا یخفی.

و فی شمولهما للصورة الخامسة تردّد و إشکال، و الأظهر العدم، لأنّک عرفت أنّ موردهما ما إذا کان ناسیا لکونه مکشوف العورة، بحیث لا یکون عالما و ملتفتا به فی زمان من الأزمنة، و المفروض أنّه التفت فی الأثناء فی حال کونه مکشوف العورة.

إن قلت: دلالتهما علی صحة ما أتی به من الأفعال و الأقوال فی حال عدم

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۴۸. أبواب لباس المصلّی ب ۵۰ ح ۱.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۲۹۱

الالتفات تستلزم الدلالة علی صحة باقی الأجزاء، للزوم اللغویة علی تقدیر عدمها.

قلت: نعم، لو کان مورد الدلیل الدال علی الصحة منحصرا بهذا الفرض، و المفروض عدمه کما عرفت، و حینئذ فیمنع من شموله له،

فيجب الرجوع فى حكمه إلى القواعد، فنقول:

لا إشكال فى بطلان الصلاة و وجوب الإعادة فيما إذا كان الانكشاف فيما بين الاشتغال بالأجزاء، و أمّا إذا كان فى حال عدم الاشتغال كما إذا التفت بعد إتمام الفاتحة و قبل الشروع فى السورة مثلا ففى الحكم بالصحة أو البطلان وجهان مبتيّان على أنّ الصلاة هل هى المجموع المركّب من الأفعال و الأقوال المخصوصة التى تحدث و تنعدم آنا فآنا، و لا يكاد يكون للمجموع وجود و تحصّل إلّا بعد تحقّق جميع الأجزاء التى وجد كل منها فى زمان و انعدم، أو أنّها عبارة عن حضور العبد فى مقابل مولاه و التوجّه إليه.

غاية الأمر إنّه يجب عليه أن يشتغل معه ببعض الأفعال المخصوصة و الأذكار المنصوصة، بحيث تتحقّق الصلاة بمجرّد قيامه فى حضور المولى و تكون باقية إلى آخرها، فعلى الأوّل لا تكون السكوتات المتخللة بين الأقوال و السكونات المتخللة بين الأفعال جزء من الصلاة، و إطلاق أنّه مشتغل بها فى حالها مع العناية و رعاية العلاقة، كإطلاق الخطيب و المتكلّم على من تنفّس بين الخطبة و التكلّم، أو اشتغل بغيرهما كشرب الماء مثلا.

بخلاف الثانى، فإنّه يصدق عليه حقيقة فى كل آن أنّه مشتغل بالصلاة، و عليه فيقع الالتفات بأنّه مكشوف العورة فى حال الاشتغال دائما، فيجب الحكم بوجوب الإعادة، بخلاف الأوّل فإنّه يصدق عليه حقيقة أنّه لم يكن عالما بكشف عورته فى حال الصلاة، لجواز أن يسترها مع عدم تخلّل المنافى قبل الشروع فى السورة فى

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۹۲

المثال المذكور، ثمّ شرع فيها فيشمله ما يدلّ على الصحة فى حال عدم الالتفات بذلك فى حال الصلاة.

هذا، و لا يخفى أنّ الأظهر هو الوجه الثانى، لكونه مغروسا فى أذهان المتشرّعة، فيجب عليه الإعادة لما عرفت.

و نظير هذا الفرض ما إذا أعتقت الأمة أو بلغت الصغيرة فى أثناء الصلاة بعد أن كانتا مكشوفتى الرأس، و كذا ما إذا صار العارى واجدا للساتر فى الأثناء.

ثمّ إنّ الحكم بالبطلان فى جميع هذه الصور مختص بما إذا كان الوقت متّسعا، و أمّا إذا كان مضيقا بحيث لا يتمكن من قطعها من الإتيان بصلاة اخرى. فالظاهر الصحة كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۹۳

شرائط لباس المصلّى

اشارة

إن شرائط لباس المصلّى من الأمور المعتبرة من حيث كون المصلّى متلبسا به، لا من حيث كونه ساترا له، و التعبير بالشرائط مسامحة، لأنّ مرجعها إلى مانعية بعض الأوصاف الموجودة فيه كما عرفت فيما تقدّم، و هى على ما يظهر من كلماتهم ستّة: أربعة منها يشترك فيها الرجل و المرأة، و الاثنان يختصّ بهما الرجل، فالكلام يقع فى أمور:

الأمر الأوّل: أن لا يكون من جلد الميتة

اشارة

يشترط فى لباس المصلّى أن لا يكون من جلد الميتة و إن دبغ، كما هو المتّفق عليه بين الإمامية «۱»، خلافا للعامّة القائلين بجواز استعمالها و الانتفاع بها فى غير

(۱) المعتبر ۲: ۷۷، المنتهى ۱: ۲۲۵، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۶۴ جامع المقاصد ۲: ۸۰، الذكرى: ۱۴۲، روض الجنان: ۲۱۲، كشف اللثام ۳: ۲۰۰، الحدائق ۷: ۵۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۹۴

حال الصلاة، و بصحة الصلاة معها فيما إذا كانت مدبوغة «۱»، و الأخبار المروية عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام «۲» الدالة على أنّ الميتة لا يجوز الانتفاع بها، و على بطلان الصلاة فيها مطلقا شاهدة على خلافه.

و حيث أنّ أصل الحكم ممّا قام عليه اتفاق الإمامية و لم يعلم من أحد منهم الخلاف فيه، بل صرّح كلّهم ببطلان الصلاة فيها، فالتكلّم فيه بذكر الأخبار الواردة ممّا لا يحتاج إليه، و لكن يقع الكلام فى أنّ مانعية جلد الميتة هل هى لنجاسته كما يظهر من بعض، أو لكونه مانعا بعنوانه حتّى فيما إذا لم يكن نجسا كما فى ميتة غير ذى النفس؟

فعلى الأوّل لا- يكون مانعا مستقلا، بل داخل تحت عنوان النجس، بخلاف الثانى، و لا يبعد أن يقال بانصراف الأخبار المانعة عن الصلاة فى جلد الميتة عن ميتة غير ذى النفس، لعدم تعارف استعمالها فى الصلاة، و كذا ما يدلّ على عدم جواز الانتفاع بالميتة و استعمالها مطلقا و لو فى غير حال الصلاة.

فإنّ شمولها لاستعمال ميتة غير ذى النفس و الانتفاع بها أيضا مشكل، مضافا إلى أنّ الظاهر هو كونها مسوقة فى مقام الردّ على العامة القائلين بطهارة جلد الميتة بالدباغ، و جواز الانتفاع به مطلقا معه، كما يدلّ عليه التعبير بحرمة استعمالها و لو دبغ سبعين مرّة.

و من المعلوم أنّ ما هو المتعارف فيه الدباغ من الجلود، غير جلد الميتة التى لا- نفس لها، فالحكم بشمولها له مشكل، و إن كان الأحوط عدم جواز الانتفاع به مطلقا و بطلان الصلاة معه.

(۱) الامّ ۱: ۹۱، المجموع ۱: ۲۱۵، المغنى لابن قدامة ۱: ۸۴، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۶۳ مسألة ۱۱۷.

(۲) الوسائل ۳: ۴۸۹- ۴۹۴. أبواب النجاسات ب ۴۹ و ۵۰ و ج ۴: ۳۴۳- ۳۴۷. أبواب لباس المصلّى ب ۱ و ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۹۵

مسألة: إذا شك فى نجاسة جلد حيوان أو حرمة لحمه

. و اعتبار السوق و قول البائع فى ذلك إذا شكّ فى نجاسة جلد حيوان أو حرمة لحمه و سائر أجزائه مع العلم بطهارته فى حال حياته، و بحليته مع وقوع التذكية عليه لأجل الشك فى أنّه هل كان مذكّى أو ميتة؟ فالأصل الأوّلى مع قطع النظر عمّا هو حاكم عليه يقتضى النجاسة و الحرمة، لأنّ الظاهر أنّ الميتة هى ما زهق روحه مع عدم وقوع التذكية عليه، فلا تكون الخصوصية المأخوذة فيها المائزة بينها و بين المذكّى أمرا وجوديا، حتّى لا تثبت الحرمة و النجاسة إلّا بعد إحرازه، كما أنّ إثبات الطهارة و الحلية موقوف على إحراز وقوع التذكية عليه.

فالميتة فى نظر العرف هى الحيوان الذى زهق روحه مع عدم وقوع التذكية عليه، أى ما كان موته لا بسبب شرعىّ، فمع الشك فى كونه مذكّى أو ميتة، يكون مقتضى الاستصحاب هو كونه ميتة، كما أنّ مقتضى أصالة العدم أيضا ذلك، بناء على أنّ اعتبارها إنّما هو لبناء العقلاء عليها فى جميع الموارد التى شكّ فيها فى وجود حادث، كما لا يبعد القول به، فمع الشك لا يجوز الانتفاع بها و الصلاة فى جلدها بمقتضى الأصل الأوّلى.

و لكنّ المقطوع به و الضرورىّ من الدين خلافه، للسيرة المستمرة من زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام من غير ردع منهم على الانتفاع بالجلود و أكل اللحوم من غير تفحّص و تتبع عن أصل وقوع التذكية أو عن صحة التذكية الواقعة، فيستكشف

من ذلک ثبوت دليل على الجواز، و حاكم على دليل المنع.

ثمّ لا- يخفى أنّ التذكية عبارة عن مجرّد فرى الأوداج الأربعة مع سائر الشرائط من الاستقبال و التسمية و غيرهما، و لا تكون أمرا اعتباريا واقعيا حاصلا بفرى

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۹۶

الأوداج، و سائر الشرائط فى بعض الحيوانات لخصوصية فيه كما يظهر من بعض «۱»، و ذلک لعدم دلالة الأدلة على أزيد ممّا ذكرنا، فإذا تحقّق جميع الشرائط المعتبرة تتحقق التذكية، و ليس مورد يشکّ فى قابلية حيوان للتذكية و عدمها.

نعم يمكن الشك فى أنّه إذا ذكّى هل يكون طاهرا أو لا؟ و المرجع حينئذ هو استصحاب الطهارة، إذ الموضوع لها فى حال الحياة هو الجسم فقط لا مع تعلّق الروح به، فالموضوع باق فى زمان الشك، و على فرض عدم الجريان يكون المرجع قاعدة الطهارة، و كذا إذا شکّ فى أنّه بعد الذبح هل يكون حلالا أو حراما؟ لأنّه يجب الرجوع إلى أصالة الإباحة. هذا فى الشبهة الحكمية.

و أمّا فيما نحن فيه من الشبهة الموضوعية، فقد عرفت أنّ مقتضى الأصل الأوّلى هى الحرمة و النجاسة، لجريان استصحاب عدم التذكية، بناء على ما هو الظاهر من أنّ الميتة فى نظر العرف كل ما لم يذکّ سواء مات حتف أنفه أو بالحديد، أو غيره مع عدم تحقّق شرائط التذكية، خلافا لبعضهم حيث خصّها بالأول، و سيأتى الكلام فيه.

هذا، مضافا إلى ما يظهر من بعض الأخبار من الحكم بالحرمة فيما إذا رمى صيدا و أصابه، و لكن شکّ فى أنّ موته هل كان لإصابة الرمى أو لتحقّق سبب آخر من السقوط عن الجبل أو الوقوع فى الماء، إذ مع وجود سبب آخر مقتض للموت لا تنفع إصابة الرمى، فمع احتماله يكون مقتضى استصحاب عدم التذكية، الحرمة و النجاسة.

ثمّ إنّ صاحب المدارک و جمعا ممّن تبعه ذهبوا إلى أنّ الحكم بالنجاسة فى الجلد المطروح و ترتيب آثارها عليه يتوقف على العلم بها أو الظنّ الحاصل من البيّنة لو سلم عموم دليلها «۲»، و يمكن أن يستدلّ على مذهبه بما يظهر من الأخبار الواردة فى

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۵۰.

(۲) مدارک الاحكام ۲: ۳۸۷، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۰۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۹۷

هذه المسألة.

مثل صحيحة الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخفاف التى تباع فى السوق؟ فقال: «اشتر و صلّ فيها حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه» «۱».

و مضمرة أحمد بن محمد بن أبى نصر قال: سألته عن الرجل يأتى السوق فيشترى جبّة فراء لا يدرى أ ذكيّة هى أم غير ذكيّة أ يصلّى فيها؟ قال: «نعم ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، أنّ الدين أوسع من ذلک» «۲».

و رواية أحمد بن محمد بن أبى نصر عن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن الخفاف يأتى السوق فيشترى الخفّ لا يدرى أ ذكيّ هو أم لا، ما تقول فى الصلاة فيه و هو لا يدرى أ يصلّى فيه؟ قال: «نعم، أنا أشترى الخفّ من السوق و يصنع لى و أصلّى فيه و ليس عليكم المسألة» «۳».

و رواية الحسن بن الجهم قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام: اعترض السوق فأشترى خفّا لا أدرى أ ذكيّ هو أم لا؟ قال: صلّ فيه. قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلک، قلت: إنّى أضيق من هذا، قال عليه السّلام: أ ترغب عمّا كان أبو الحسن يفعله؟! «۴».

و الاستدلال بهذه الروايات المشتملة على ذكر السوق مبنى على أن يكون ذكر السوق فيها لبيان منشأ الشك فى أنّه منتزع من المذكّى

أو الميتة، لا لكونه أمارة على ثبوت التذكية.

و لو نوقش فى الاستدلال بها من هذه الجهة- بتقريب- أنّ سوق المسلمين

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۳۴، ح ۹۲۰، الكافى ۳: ۴۰۳ ح ۲۸، الوسائل ۳: ۴۹۰. أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۲.

(۲) الفقيه ۱: ۱۶۷ ح ۷۸۷، التهذيب ۲: ۳۶۸ ح ۱۵۲۹، الوسائل ۳: ۴۹۱. أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۳۷۱ ح ۱۵۴۵، قرب الإسناد: ۳۰۹ ح ۱۳۷۴، الوسائل ۳: ۴۹۲. أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۶.

(۴) الكافى ۳: ۴۰۴ ح ۳۱، التهذيب ۲: ۲۳۴ ح ۹۲۱، الوسائل ۳: ۴۹۳. أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۹.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۹۸

أمارة شرعية على ثبوت التذكية، فيمكن أن يكون الحكم بالطهارة و جواز الصلاة فيه لأجل وجود هذه الأمارة، لا لأجل كفاية مجرّد عدم العلم بالنجاسة- يمكن الاستدلال له ببعض الأخبار الواردة فى هذا الحكم الدالة بإطلاقها على ما إذا لم يكن فى البين أمارة تدلّ على أنّه منتزع من المذكّى.

كرواية علىّ بن أبى حمزة أنّ رجلا سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام- و أنا عنده- عن الرجل يتقلّد السيف و يصلّى فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل: إنّ فيه الكيمخت، قال عليه السّلام: و ما الكيمخت؟ قال: جلود دوابّ منه ما يكون ذكيا، و منه ما يكون ميتة، فقال: «ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه» «۱».

و نحوها رواية سماعة أنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن تقليد السيف فى الصلاة و فيه الفراء و الكيمخت؟ فقال: «لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة» «۲».

و رواية جعفر بن محمّد بن يونس أنّ أباه كتب إلى أبى الحسن عليه السّلام يسأله عن الفرو و الخفّ، ألبسه و أصلّى فيه و لا أعلم أنّه ذكىّ؟ فكتب عليه السّلام: «لا بأس به» «۳»، و الظاهر منها بمقتضى ترك الاستفصال عدم الفرق بين ما لو كان السيف أو الفرو و الخفّ، و أصلا إليه من يد المشركين أو غيرهم.

و أظهر منها فى الدلالة على العموم ما رواه السكونى عن أبى عبد اللّه، عن آبائه عليهم السّلام، أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام سئل عن سفرة وجدت فى الطريق مطروحة، يكثر لحمها و خبزها و جبنها و بيضها، و فيها سكّين؟ فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: «يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل لأنّه يفسد و ليس له بقاء فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن». قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسىّ؟! فقال: «هم فى سعة حتّى

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۶۸ ح ۱۵۳۰، الوسائل ۳: ۴۹۱. أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۴.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۲ ح ۸۱۱، التهذيب ۲: ۲۰۵ ح ۸۰۰، الوسائل ۳: ۴۹۳. أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۱۲.

(۳) الفقيه ۱: ۱۶۷ ح ۷۸۹، الوسائل ۴: ۴۵۶. أبواب لباس المصلّى ب ۵۵ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۲۹۹

يعلموا» «۱».

و لا يخفى أنّه لا يجوز الاعتماد على إطلاقها للروايات الأخرى الدالة على التقييد، مثل ما رواه الكلينى عن عمر بن أذينة، عن فضيل و زرارة و محمّد بن مسلم أنّهم سألوا أبا جعفر عليه السّلام عن شراء اللحوم من الأسواق و لا يدرى ما صنع القصّابون؟ فقال عليه السّلام: «كل إذا كان ذلك فى سوق المسلمين، و لا تسأل عنه» «۲» فإنّ مقتضى مفهومها أنّه لو كان شرائها من غير أسواقهم لا يجوز أكلها من دون سؤال.

و الظاهر أنّ المراد من سوق المسلمين هو السوق الذى كان أكثر أهله مسلما، لا السوق المنعقد فى البلد الذى يكون تحت سلطنة الإسلام و حكومة المسلمين، و لو كان جميع أهله أو أكثره مشركا.

و أيضا الظاهر أنّ اعتبار السوق إنّما هو بالنسبة إلى من كان مجهول الحال و لا يعلم أنّه مسلم أو كافر، فإنّه يبنى على إسلامه لمكان غلبة المسلمين فيه، و يكون إسلامه أمارة على وقوع التذكية الشرعية على الحيوان، و إلّا فلو علم بكفر البائع و الذابح أو بكفر الأوّل فقط مع الشك فى كفر الثانى فلا يؤثّر فى حلية اللحم المشترى منه كون أكثر أهل السوق مسلما كما هو واضح، فيرجع اعتبار السوق إلى اعتبار يد المسلم.

غاية الأمر أنّه لا فرق بين ما إذا أحرز إسلامه بالقطع أو بنى عليه للغلبة و نحوها، ثمَّ إنّ مقتضى الرواية جواز الأكل مع السؤال عند الاشتراء من غير المسلم، و الظاهر أنّ المراد به هو السؤال عن البائع دون غيره، فيرجع إلى اعتبار

---

(۱) الكافى ۶: ۲۹۷ ح ۲، المحاسن ۲: ۲۳۹ ح ۱۷۳۷، الوسائل ۳: ۴۹۳. أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۱۱ و ج ۲۴: ۹۰. أبواب الذبائح ب ۳۸ ح ۲.

(۲) الكافى ۶: ۲۳۷ ح ۲، الفقيه ۳: ۲۱۱ ح ۹۷۶، التهذيب ۹: ۷۲ ح ۳۰۶ و ۳۰۷، الوسائل ۲۴: ۷۰. أبواب الذبائح ب ۲۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۰۰

قوله عند الإخبار بوقوع التذكية أو بجريان يد المسلم عليه.

كما يدلّ عليه منطوق رواية إسماعيل بن عيسى القمّى قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من أسواق الجبل «۱» أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلما غير عارف؟ قال عليه السّلام: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك و إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه» «۲». فإنّ ظاهرها جواز الانتفاع بالجلود و استعمالها فيما إذا كان البائع مشركا مع السؤال عنه.

ثمَّ إنّ الظاهر من هذه الرواية عدم الفرق فى جواز الانتفاع بدون السؤال بين ما إذا كان البائع مسلما عارفا بالإمامة أو غير عارف، و عليه فالحكم باعتبار يد المسلم ليس لكونه أمارة شرعية على كون الحيوان مذكّى بالتذكية المعتبرة عند العارف، و ذلك لاختلافنا معهم فى بعض الأمور المعتبرة فى التذكية، كاجتزائهم فى الصيد بإرسال غير الكلب المعلّم، و كذلك فى بعض الفروع كحكمهم بطهارة جلد الميتة بالدباغ، و إنّه تذكيته، و بطهارة ذبائح أهل الكتاب، و غير ذلك من الموارد، فلا يكون مجرّد كونه فى يده أو مع ترتيبه آثار المذكّى عليه كالصلاة فيه- كما هو محتمل الرواية- أمارة على وقوع التذكية المعتبرة عندنا عليه.

فالحكم حينئذ باعتبار يد المسلم ليس لأماريته، بل لأجل أنّ الغالب فى تلك الأزمنة هو كون المسلمين غير عارفين، فيكون بائع الجلود و غيرها أيضا غير عارف بحسب الغالب، و الحكم بعدم اعتبار يدهم مستلزم للعسر، فلذا جعل الشارع الأصل فى الحيوان التذكية تعبدا فيما إذا لم يكن بائعه مشركا.

---

(۱) ذكر فى بعض النسخ بالياء، و عليه يكون المراد به هو بلد الجيلان كما أنّ المراد بالأوّل هو بلد الرى و أطرافه و لعلّه الظاهر (منه).

(۲) الفقيه ۱: ۱۶۷ ح ۷۸۸، التهذيب ۲: ۳۷۱ ح ۱۵۴۴، الوسائل ۳: ۴۹۲. أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۰۱

ثمَّ لا يخفى أنّه لا معارضة بين هذه الرواية و رواية الفضلاء الثلاثة عن أبى جعفر عليه السّلام المتقدّمة الدالة على اعتبار سوق المسلمين- و ذلك لأنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ المراد بالمسلم الذى تكون يده معتبرة ليس خصوص العارف بالإمامة، بل يعمّ غيره، و هذا لا ينافى مدلول تلك الرواية كما هو واضح، كما أنّ الظاهر أنّه لا معارضة بينهما- و بين ما رواه إسحاق بن عمّار عن العبد

الصالح عليه السّلام أنّه قال: «لا بأس بالصلاة فى الفراء اليمانى، و فيما صنع فى أرض الإسلام» قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» «۱».

و ذلك أى وجه عدم المعارضة أنّك عرفت أنّ مقتضاهما هو اعتبار يد المسلم و لو كان غير عارف، و هذه تدلّ على أنّه يكفى فى جواز الانتفاع بالجلود كونها مصنوعة فى أرض الإسلام، أى الأرض التى تكون تحت رئاسة الإسلام و حكومة المسلمين، فى مقابل أرض الكفر و دار الحرب، و من المعلوم انّه يبنى على إسلام من كان مجهول الحال فى أرض الإسلام، فمرجعها أيضا إلى أنّ الفراء المصنوع فيها يبنى على كون صانعه مسلما، و معه يجب ترتيب آثار التذكية عليه و لو كان بائعه مشركا، إذا لم يعلم بكونه صانعه، فمدلولها أيضا أنّ الاعتبار بيد المسلم.

هذا بناء على أن يكون المراد بقوله عليه السّلام: «إذا كان الغالب عليها المسلمين» كون الأرض تحت غلبة المسلمين و حكومتهم، كما هو الظاهر من تعدية الغلبة ب «على»، و أمّا إذا كان المراد منه هو غلبة أفراد المسلمين و أكثريّتهم كما قاله الشهيد الثانى قدس سرّه «۲»، فعدم المعارضة بينهما أوضح من أن يخفى.

و ممّا يؤيّد ذلك، أى جواز الانتفاع بالجلد المشترى من المسلم و لو كان غير عارف، ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث عن علىّ بن الحسين عليهما السّلام إنه

(۱) التهذيب ۲: ۳۶۸ ح ۱۵۳۲، الوسائل ۳: ۴۹۱. أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۵.

(۲) مسالك الأفهام ۱: ۲۸۵.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۳۰۲

كان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه و ألقى القميص الذى يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة، و يزعمون أنّ دباغة ذكاته» «۱»، فإنّ ظاهرها جواز الانتفاع بما يشترى ممّن يستحل لباس جلد الميتة و يعتقد طهارته بالدباغ، و عدم صلاته عليه السّلام فيه لم يكن لعدم جواز الصلاة فيه، و إلّا يلزم أن لا يجوز الانتفاع به فى غير حال الصلاة أيضا، بل لكراهتها فيه، و لكن لا يخفى أنّها لا تنهض للحجية لضعف سندها.

و مثلها فى الدلالة على كراهة الصلاة فى الجلد المشترى من المستحلّ ما رواه الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «تكره الصلاة فى الفراء إلّا ما صنع فى أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة» «۲»، و التخصيص بأرض الحجاز إنّما هو فى مقابل أرض العراق، لأنّ أهله كانوا يقولون بتذكية جلد الميتة بالدباغ، كما عرفت فى الرواية المتقدّمة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الاعتبار بيد المسلم أو بجريان يده عليه و لو كان البائع مشركا، و لا فرق بين كونه عارفا أو غيره، نعم تكره الصلاة فيما يشترى ممّن يستحلّ لباس جلد الميتة، و يزعم أنّ دباغه ذكاته للروايتين الأخيرتين.

ثمّ إنّك عرفت أنّه يستفاد من رواية الفضلاء الثلاثة و رواية إسماعيل بن عيسى المتقدّمتين، اعتبار قول البائع عند السؤال عنه، لأنّ الظاهر أنّ المراد هو السؤال عنه لا عن غيره، و يدلّ على ذلك أيضا ما رواه محمّد بن الحسن الأشعرى قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبى جعفر الثانى عليه السّلام: ما تقول فى الفرو يشترى من السوق؟ فقال عليه السّلام: «إذا كان مضمونا فلا بأس» «۳»، فإنّ الظاهر أنّ المراد بكونه

(۱) الكافى ۳: ۳۹۷ ح ۲، الوسائل ۴: ۴۶۲، أبواب لباس المصلّى ب ۶۱ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۳۹۸ ح ۴، الوسائل ۴: ۴۶۲، أبواب لباس المصلّى ب ۶۱ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۳۹۸ ح ۷، الوسائل ۴: ۴۶۳، أبواب لباس المصلّى ب ۶۱ ح ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۰۳

مضمونا هو تعهّد البائع و إخباره بانتزاعه من الحيوان المذكّى، و عدم البأس معه يرجع إلى جواز الاعتماد على قوله كما لا يخفى.

و يؤيده أيضا بعض الروايات المتقدّمة كمضمرة أحمد بن محمد بن أبى نصر، و روايته الأخرى عن الرضا عليه السّلام «۱»، و بعض ما يأتى فى المسألة الآتية، هذا مضافا إلى استقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على قول ذى اليد و الأخذ به فى الأمور المتعلّقة بما فى يده من الإقرار به لغيره و غيره، و الظاهر أنّ الشارع لم يردع عنها بل جرى على طبقها و حكم بجواز الأخذ و الاعتماد على قول ذى اليد عند الإخبار بالتذكية، أو بالطهارة و النجاسة أو بغيرها كما لا يخفى.

ثمَّ إنّك عرفت فيما تقدّم أنّ مقتضى الأصل الأوّلى فى الجلد أو اللحم المشكوك هى الحرمة و النجاسة، لجريان استصحاب عدم التذكية، لأنّ الحلية و كذا الطهارة معلقة فى الدليل على التذكية، فإذا أحرز بالاستصحاب عدمها فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على وجودها، بل يترتب عليه التحريم و النجاسة.

لأنّ ظاهر الأدلة و الفتاوى عدم اختصاص موضوعهما بعنوان الميتة التى هى عبارة عن خصوص الحيوان الذى مات حتف أنفه، كما أنّه ربما يساعده العرف و يؤيده قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ.) «۲» حيث جعلها مقابلة للمتردية و النطيحة و غيرهما.

و إن كان قد يتراءى من بعض الأخبار المتقدمة ما يدل بظاهره على أنّ الحرمة موقوفة على العلم بكون الحيوان ميتة، عدم الواسطة بين المذكى و الميتة، كما أنّه ربما يستشعر ذلك من بعض الأخبار الواردة فى مسألة صيد المحرم، حيث أطلق فيه الميتة على الصيد الذى ذكاه المحرم.

---

(۱) الوسائل ۳: ۴۹۱، ۴۹۲. أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۳ و ۶.

(۲) المائدة: ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۰۴

و بالجملة: فالظاهر انّ الحيوان الذى مات بسبب خارجى غير التذكية الشرعية يلحق بالميتة حكما، و إن كان لحوقه بها موضوعا محلّ تأمل بل منع، فلا يجوز الرجوع مع إلى أصالتى الحلية و الطهارة.

هذا، و يظهر من الفاضل التونى صاحب الوافية، أنّه لا يجرى استصحاب عدم التذكية «۱» خلافا للمشهور، لأنّ عدم التذكية لازم أعم لموجب النجاسة، لأنه لازم الأمرين الحياة و الموت، و الموجب للنجاسة هو ملزومه الثانى دون الأول، و هو ليس له حالة سابقة، و المعلوم ثبوته فى الزمان الأوّل هو الأمر الأوّل، و هو لا يكون باقيا فى الزمان الثانى قطعا.

و الظاهر من بعض كما ربّما يؤيده ذيل كلام هذا الفاضل أنّ هذا الاستصحاب من أفراد القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى، و هو محل نظر، لأنّ عدم التذكية ليس أمرا متّحدا مع الحيوان فى حالتى الحياة و الموت، كالكلى المتحد مع أفراده، بل هو أمر عدمىّ يقارن الحياة و قد يقارن الموت.

و القطع بانتفاء مقارنة فى الزمان الثانى لا يوجب القطع بانتفاء عدم التذكية فيه، لأنّه عدم أزلىّ مستمرّ مع الحيوان فى الحالتين، و بعد الموت نشك فى انقطاعه فى حال زهوق الروح فيستصحب، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى القسمين الأولين من استصحاب الكلى، كان هذا الاستصحاب فى ذلك الأمر العدمى خاليا عن الإشكال.

ثمَّ إنّ الشيخ رحمه اللّه فى رسالة الاستصحاب بعد نقله كلام الفاضل المتقدم فى ذيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى و الجواب عنه و الاشكال عليه بما ذكرنا، من عدم كون المقام من مصاديق ذلك القسم، و أنّه يجرى الاستصحاب هنا، و لو لم نقل بجريان الاستصحاب فى الكلّى أصلا.

---

(۱) فرائد الأصول: ۳۷۲.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۳۰۵

قال ما ملخّصه: إنّ الاستصحاب یجری فی ذلک الأمر العدمی إذا لم یرد به إثبات الموجود المتأخّر المقارن له، نظیر إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذکیة، و کذا إذا لم یرد به إثبات ارتباط الموجود المقارن له به، نظیر إثبات کون هذا الدم الموجود لیس بحیض باستصحاب عدم صیرورة المرأة حائضا، أو عدم رؤیتها دم الحیض حتّی یحکم علیه بالاستحاضة، لورود الدلیل مثلا علی أنّ «کل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم یکن بحیض فهو استحاضة» «۱».

و ذلک لأنّ اعتبار کون المرأة حائضا یغایر اعتبار کون هذا الدم دم الحیض، و إن کانا متحصّلین فی الواقع و نفس الأمر بتحقّق واحد، و کان منشأ اعتبارهما أمرا واحدا، و هو کون هذا الدم ممّا اقتضت طبیعة المرأة خروجه فی کل شهر مثلا لقذف جدران الرحم له، إلّا أنّ ذلک لا یضرّ بتغایرهما فی عالم الاعتبار. و جریان الاستصحاب فی الأوّل لوجود الحالة السابقة له لا یثبت به الاعتبار الثانی مع عدم وجود تلک الحالة له کما هو واضح.

و یظهر من حاشیة بعض الأعاظم علی هذا المقام من کلام الشیخ قدس سرّه، أنّ استصحاب عدم التذکیة یکون من قبیل استصحاب عدم صیرورة المرأة حائضا فی عدم إثباته کون هذا اللحم غیر مذکّی، حیث إنّه بعد استظهار أنّ المیتة فی نظر الشارع و المتشرعة هی ما کان فاقدا لشرائط التذکیة، و أنّ الموضوع للحرمة و النجاسة هو ما عدی المذکّی قال: و کونه کذلک- أی کون هذا اللحم غیر مذکّی- لا یثبت بأصالة عدم التذکیة، کما أنّه لا یثبت بأصالة عدم صیرورة المرأة حائضا، أو عدم رؤیة دم الحیض کون الدم المرئی متّصفا بکونه لیس بحیض حتّی یحکم بأنّه استحاضة، کما سیوضّحه المصنّف قدس سرّه.

ثمَّ قال: فمقتضی القاعدة هو التفکیک بین الآثار، فما کان منها مترتبا علی عدم

---

(۱) فرائد الأصول: ۳۷۴.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۳۰۶

کون اللحم مذکّی- کعدم حلّیته و عدم جواز الصلاة فیه، و عدم طهارته، و غیر ذلک من الأحکام العدمیة المنتزعة عن الوجودیات التی تکون التذکیة شرطا فی ثبوتها- ترتب علیه فیقال: الأصل عدم تعلّق التذکیة بهذا اللحم الذی زهق روحه فلا یحلّ أکله، و لا الصلاة فیه، و لا استعماله فیما یشترط بالطهارة.

و أمّا الآثار المترتّبة علی کونه غیر مذکّی، کالأحکام الوجودیة الملازمة لهذه العدمیات، کحرمة أکله، و نجاسته، و تنجیس ملاقیه، و حرمة الانتفاع به، أو بیعه، و غیر ذلک من الأحکام المتعلّقة علی عنوان المیتة أو غیر المذکّی، فلا «۱». انتهی موضع الحاجة من کلامه قدس سرّه.

و حاصله الفرق بین عدم کون اللحم مذکّی و کونه غیر مذکّی، بأنّ ما یترتّب علیه الآثار الوجودیة کحرمة الأکل و النجاسة و غیرهما، هو الثانی دون الأول، و ما یجری فیه الأصل هو الأول دون الثانی، و لا یثبت بجریانه فیه إلّا علی القول بالأصل المثبت الذی هو خلاف التحقیق.

و فیه، إنّ المراد بالغیر فی الثانی إن کان هو الغیر المأخوذ غالبا فی السلب کقول القائل: زید غیر عالم، فمن الواضح حینئذ أنّه لا یبقی فرق بینه و بین الأوّل، و إن کان المراد به هو الغیر الذی أخذ جزء للمحمول علی نحو القضیة المعدولة لا السالبة المحصّلة، ففیه: مضافا إلی أنّ الفرق بینهما إنّما هو بالاعتبارات العقلیة التی تکون خارجة عن فهم العرف، إنّ القول بکونه موضوعا لتلک الآثار الوجودیة ممنوع.

بل الظاهر إنّ ما ترتّبت علیه تلک الآثار هو الأول، و هو عدم کون اللحم مذکّی، و کذا لو کان المراد بغیر المذکّی هو ما یغایر

المـذكّى، بـأن كـان الموضـوع لتلـك الأحكـام اللحم المتّصـف بـأنّه مغـاير للمـذكّى، فـإنّه يرد عليه المنع من ذلـك، فظهر أنّ مجرى الاستصحاب هو ما كان موضوعا لتلك الآثار الوجوديّة.

(۱) تعليقة المحقّق الهمدانى على فرائد الأصول: ۱۷۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۰۷

هذا، و غاية ما يمكن أن يقال فى توجيه هذا القول: إنّ فى ناحية الموضوع اعتبارين:

أحدهما: اعتبار كون الحيوان قد زهق روحه لا بالتذكية، و هذا يجرى فيه الأصل بعد ثبوت جزئه الآخر بالوجدان.

ثانيهما: اعتبار كونه قـد زهق روحه بسبب آخر غير التذكية، و هذا لا يثبت بالأصل الجارى فى الأوّل، لأنّ كون انقطاع حياته بحدوث سبب غير القتـل المخصوص، أى التذكيـة من اللوازم غير الشـرعية التى لاـ تترتب على ثبوت المستصـحب فى الزمان الثانى على ما هو التحقيق.

هـذا، و يرد عليه مضافا إلى ما عرفت، عـدم الفرق بين الآثار الوجوديـة المترتبـة على غير المـذكى، و بين الآثار العدميـة المنتزعـة عمّا يترتب على المـذكى من الآثار الوجوديـة، فإذا أحرز عـدم التذكية بالاستصـحاب، فالآثار المعلّقة على عنوان المذكى منتفية، و انتفائها عين ثبوت تلك الآثار الوجودية كما هو واضح.

ثمّ إنّه يظهر من بعض محققى المتأخرين عدم جريان استصـحاب عدم التذكية فى بعض الموارد، بناء على أن تكون التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة، و كذا بناء على القول الآخر فى بعض الموارد أيضا حيث قال ما ملخّصه:

إنّه لو قلنا بكون التذكية هى نفس الأفعال المخصوصة يكون موضوعها هو الحيوان، و حينئذ يشـكل جريان الاستصـحاب فى الجلد أو اللحم المشـكوك فيمـا إذا لم يكن فى الـبين حيوان شـكّ فى وقوع التذكيـة عليه، كمـا فيمـا إذا علمنـا بكون واحـد معيّن من هـذين الحيوانين مذكّى و الآخر المعيّن ميتة، و لكن شكّ فى أنّ هذا الجلد هل كان منتزعا من المذكّى أو الميتة؟

لأنّ الحيوان لم يكن مشـكوك التذكيـة، و الجلد لم يكن موضوعا لها، فلا يجرى الاستصـحاب، و لا أصل فى البين يعيّن كونه منتزعا من الميتة، لعدم وجود الحالة

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۰۸

السابقـة له، مضافا إلى وجود المعـارض، و أمّا لو قلنا بأنّها عبارة عن حالـة و كيفيّة تتحصل من الأفعال المخصوصـة، فلا إشـكال فى جريان الاستصحاب مطلقا حتّى فى المثال المتقدّم.

لأنّه لا إشـكال فى أنّ هذه الحالة تسـرى فى جميع أجزاء الحيوان، فكلّ جزء منه يوصف بأنّه مذكّى بواسـطة تلك الأفعال من اللحم و الجلد و غيرهما.

ثمّ قال ما حاصـله: إنّه يمكن أن يقال بعدم جريان الاستصـحاب بناء على القول الثانى أيضا فى بعض الموارد، كما فى المثال المتقدّم، لأنّه بعـد فرض كون الجلـد ممّا يحتمل أن يكون مأخوذا من المـذكّى المعلوم تفصـيلا، يحتمل أن لا يكون رفع اليد عن عدم التذكية فى السـابق من أفراد نقض اليقين بالشـكّ، بـل من أفراد نقض اليقين بـاليقين، لأـنّ الجلـد لو كـان مـأخوذا من المـذكّى انتقض الحالة السابقة باليقين بالتذكية.

و بالجملـة: لا يمكن التمسّك فى الفرض المـذكور بعموم لا تنقض، لأنّ المفروض الشك فى تحقق موضوعه و عدم جواز التمسـك فيه بالعام، قد كان متفقا عليه بينهم «۱». انتهى.

و تحقيق النظر فيه موقوف على بيان صور المسألة:

فاعلم أنّه قـد يكون الحيوان مشـكوك التذكيـة مع عدم كونه من أطراف العلم الإجمالى بثبوت التذكية، و فى هذه الصورة لا إشـكال

فى جريان الاستصحاب فيه بناء على ما عرفت، و يترتّب عليه عدم جواز الانتفاع بشىء من أجزائه من اللحم و الجلد و غيرهما.

و قد يكون الحيوان من أطراف العلم الإجمالى بالتذكية مع عدم العلم تفصيلا بعنوان المذكّى، و لا بعنوان الميتة، كما فيما إذا علم إجمالا بأنّ واحدا من هذين الحيوانين مذكّى و الآخر ميتة، و هو أيضا لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، و لا

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۴۹- ۵۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۰۹

يضرّ وجود العلم الإجمالى بكون واحد منهما مذكّى، لأنّ عدم جريان الأصل فى أطرافه إنّما هو فيما إذا كان العلم الإجمالى مثبتا للتكليف، و كان جريانه مستلزما لرفع اليد عن التكليف المنجز.

و بالجملة: هذا فيما إذا لزم من جريانه تحقّق المخالفة العملية للمعلوم بالإجمال.

و أمّا فيما نحن فيه و أمثاله، ممّا إذا كان العلم الإجمالى نافيا للتكليف، كما فيما إذا علم إجمالا بطهارة واحد من الإنائين المسبوقين بالنجاسة، فالظاهر عدم المانع من جريان الأصل.

نعم من تمسّك لعدم الجواز بلزوم التنافى فى مدلول لا تنقض و ما يساوقه من أدلّة الأصول، فالظاهر عنده عدم الجواز مطلقا، و لكنّ الظاهر عدم تمامية الدليل كما قرّرنا فى محلّه.

و قد يكون كذلك، لكن مع العلم تفصيلا بعنوان المذكّى و الميتة، كما فيما إذا علم بأنّ الغنم الذى يكون متعلقا بزيد مذكّى و الآخر الذى يتعلق بعمرو ميتة، ثمّ شكّ فى أنّ هذا الغنم هل الذى وقعت التذكية عليه أو غيره؟ للشكّ فى أنّه لزيد أو لعمرو، و الظاهر أيضا أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب فى هذه الصورة، طبقا لما تقدّم فى الصورة السابقة.

و لا يخفى عليك أنّ جريان الأصل فى الصورتين الأخيرتين مع وجود العلم الإجمالى بكون أحدهما ميتة و هو يوجب عدم جواز الانتفاع بهما، إنّما يثمر فيما إذا لم يكن العلم الإجمالى مؤثّرا فى إثبات التنجز بالنسبة إلى أطرافه كما إذا خرج بعض أطرافه عن مورد ابتلاء المكلّف، لأنّ مقتضى الأصل عدم جواز الانتفاع و لو فى مثل هذا الفرض كما هو غير خفىّ.

و قد يكون كالصورة السابقة، لكن مع تخلّل العلم التفصيلى بالغنم المتعلّق بزيد أو بعمرو، ثمّ عروض الشك فيه، قد يقال فى هذه الصورة كما قيل: بعدم

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۱۰

جريان الاستصحاب فيه، إمّا لأنّه لا يعلم كون النقض فيها نقضا لليقين بالشكّ، لاحتمال كون الحيوان هو ما يتعلّق بزيد، و عليه فانتقض اليقين بعدم التذكية باليقين بوجودها، فكون المورد من مصاديق النقض بالشكّ الذى هو مورد الاستصحاب غير معلوم. و إمّا لأنّه يعتبر فى جريانه اتّصال زمان اليقين بالشكّ المفروض انتفائه.

و لكن الظاهر عدم المانع من جريانه فيها أيضا، لأنّه لا يعتبر فى الاستصحاب إلّا اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء و هما ثابتان فى المقام، و اعتبار اتصال زمان اليقين بالشكّ إن أريد به اعتبار اتصال زمان نفس الوصفين، فلا دليل عليه، بل هو على خلافه، لجريان الاستصحاب فيما إذا علم بنجاسة مائع ثمّ علم بطهارته ثمّ شكّ فى بقاء النجاسة لأجل الشك فى يقينه الثانى.

و إن أريد به اعتبار اتصال زمان المتيقّن و المشكوك، فهو عين اعتبار الشك فى البقاء المتحقّق فى المقام.

و بالجملة: لا مانع من جريان الأصل من هذه الحيثية أصلا.

و أنت إذا أمعنت النظر فيما ذكرنا من الحكم فى تلك الصور، تظهر لك ما فى الكلام السابق من النظر الوارد على ما أفاده المحقق المتقدم بناء على القول الثانى.

هذا، و يرد على ما ذكره بناء على القول الأول- و هو كون التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة- أنّ التذكية بناء عليه هى

تلك الأفعال بما أنّها مؤثّرة فى قتل الحيوان، و وجبة لانقطاع حياته، و ضرورة أنّ إيقاع تلك الأفعال على الميتة لا يوجب اتّصافها بكونها مذكّاة.

و من المعلوم حينئذ أنّ كل جزء من الحيوان يوصف بأنّه أثّر فيه تلك الأفعال بإيجابها، سلب الآثار المترتّبة عليه بوصف الحياة عنه، و لو فى الأجزاء التى لا تحلّها الحياة، فما أفاده من أنّ الجلد خارج عن موضوع التذكية بناء على هذا القول ممّا لا يصح كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۱۱

الأمر الثاني: أن لا يكون لباس المصلّى من أجزاء الحيوان غير المأكول اللحم

اشارة

من الأمور المعتبرة فى لباس المصلّى أن لا يكون من أجزاء الحيوان الذى يحرم أكل لحمه، و اعتباره فى لباس المصلّى ممّا تفردّت به الإماميّة «۱»، خلافا لسائر فرق المسلمين، حيث لم يتعرّضوا لهذه المسألة فى كتبهم مع كونها ممّا يعمّ به البلوى.

و لا يخفى أنّ الأخبار الواردة فى هذا المقام من الأئمة عليهم السّلام أكثرها لا يخلو من ضعف، أو إرسال، أو غيرهما كما يظهر لمن راجعها، نعم واحد منها يكون موثّقا، و هو الخبر الآتى، و لذلك استشكل صاحب المدارك فى المسألة «۲»، بناء على مذهبه

---

(۱) الخلاف ۱: ۶۳ و ۵۱۱، مسألة ۱۱ و ۲۵۶، الاستبصار: ۱۳۵، الغنية: ۶۶، الوسيلة: ۸۸، الكافى فى الفقه: ۱۴۰، المهذّب ۱: ۷۵، المعتبر ۲: ۷۸، المنتهى ۱: ۲۲۶، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۶۵ مسألة ۱۱۸، نهاية الأحكام ۱: ۳۷۳، السرائر ۱: ۲۶۲، مدارك الاحكام ۳: ۱۶۱، روض الجنان: ۲۱۳، جامع المقاصد ۱: ۸۶.

(۲) بعد المراجعة إلى كلامه ظهر أنّ مختاره هو ما ذهب إليه الشهيدان رحمهما اللّه لا الإشكال فى أصل المسألة فلا تغفل.

«المقرّر» مدارك الاحكام ۳: ۱۶۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۱۲

فى الخبر الواحد من اختصاص الحجية بالصحيح الأعلائى منه، و هو ما كان كل واحد من رواته مذكّى بتذكية عدلين. و لكن ذلك- أى عدم خلوّ الأخبار من ضعف أو إرسال- لا يوجب إشكالا فى المسألة بعد ذهاب الأصحاب من السلف إلى الخلف إلى اعتبار ذلك فيه، فى قبال سائر المسلمين، و بعد الإجماعات المنقولة المدعاة فى كلام كثير منهم.

هذا، مضافا إلى عدم انحصار الحجية بما ذكره صاحب المدارك كما قرّر فى محلّه.

و بالجملة: لا يمكن رفع اليد عمّا يدلّ عليه الأخبار بعد كونها مؤيّدة بالشهرة العظيمة المحققة و الإجماعات المنقولة الكثيرة، فالإشكال فى أصل المسألة ممّا لا ينبغى أن يصدر من الفقيه.

نعم يقع الكلام فى أنّ ذلك هل يكون معتبرا فى خصوص لباس المصلّى و هو ما يلبسه المصلّى ممّا هو محيط به كالقميص و غيره، أو يشمل مثل التكّة و الجورب و القلنسوة و نحوها ممّا يصدق عليه اللباس و لا يكون محيطا بالشخص اللّابس له، أو يعمّ ما ذكر و ما إذا لم يكن لباسا و لكن كان لباسه ملاصقا و ملابسا معه، كما إذا لاقى ثوبه غير مأكول اللحم، أو كانت خيوط ثوبه التى خيط بها من شعره و غيرهما من الصور، أو يقال بشمول دليل الاعتبار لمثل ما إذا كان محمولا للمصلّى أيضا؟ وجوه:

ذهب الشهيدان قدس سرّهما إلى اختصاص المنع بما إذا كان لباس المصلّى من أجزائه «۱»، بل نقل عنهما أنّ عدم شمول دليل المنع لما إذا صلّى فى الثوب الذى ألقى عليه شعراته، و جواز الصلاة فيه من المقطوع به «۲»، و لكن حكى عن ظاهر المشهور القول بالمنع

---

(۱) الذكرى ۳: ۳۲، روض الجنان: ۲۱۴، مسالك الأفهام ۱: ۱۶۲.

(۲) مدارك الاحكام ۳: ۱۶۶.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۱۳

مطلقا «۱»، و يدلّ عليه ما رواه فى الكافى موثقا عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن ابن بكير، قال: سأل زرارة أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر؟ فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:

«إنّ الصلاة فى كل وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و ألبانه و كل شيء منه فاسدة، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ اللّه أكله، ثمّ قال: يا زرارة هذا عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائزة إذا علمت أنّه ذكّى قد ذكّاه الذبح، و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة فى كل شيء منه فاسدة، ذكّاه الذبح أم لم يذكّه» «۲».

و قد استشكل على الاستدلال بالرواية للقول المشهور بأنّ ظاهر كلمة «فى»، فى قوله: «فالصلاة فى وبره.»، هى الظرفية، و مقتضاها كون أجزاء غير مأكول اللحم، بحيث يكون ظرفا للمصلّى و محيطا به، و هو لا يصدق فيما إذا ألقى على ثوبه وبره أو شعره، و كذا فيما إذا كان مستصحبا لهذه الأمور من دون لبس هذا، و نقل عن البهبهانى قدس سرّه أنّه أجاب عن هذا الإشكال بما حاصله:

إنّ كلمة «فى» ليست للظرفية، لامتناع اعتبار كون البول و الروث ظرفا للمصلّى فلا بدّ من أن يراد منها المصاحبة، و معه يتمّ الاستدلال، ثمّ أورد على نفسه بأنّ اعتبار الظرفية فى الروث و البول إنّما هو بملاحظة تلطّخ الثوب أو البدن بواحد منهما، فكأنّه قيل: الصلاة فى الثوب المتلطّخ بهما فاسدة.

و عليه فلا يشمل ما إذا كان شيء من أجزاء غير المأكول محمولا للمصلّى و لا يدلّ على المنع فيه.

---

(۱) راجع ص ۳۱۱.

(۲) الكافى ۳: ۳۹۷ ح ۱، التهذيب ۲: ۲۰۹ ح ۸۱۸، الوسائل ۴: ۳۴۵. أبواب لباس المصلّى ب ۲ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۱۴

ثمّ أجاب بأنّ ذلك المعنى مستلزم للإضمار و الحذف، بخلاف ما ذكرناه فى معناه فإنّه مستلزم للمجازية، و قد قرّر فى الأصول تقدّم الثانى على الأوّل، فيما إذا دار الأمر بينهما «۱»، انتهى.

و لكن يمكن أن يقال بإمكان اعتبار الظرفية فيما إذا تلطّخ الثوب بهما بملاحظة ملابسة الثوب معهما، فكأنّهما صارا جزئين للثوب، فهو نظير ما إذا كان بعض الثوب من أجزاء غير المأكول دون البعض الآخر.

هذا، و لا يخفى بعد هذا المعنى و الظاهر بعد امتناع اعتبار الظرفية لما عرفت فى كلام المجيب هو جعل كلمة «فى» بمعنى المصاحبة، و معه يتمّ الاستدلال و يشمل الدليل جميع الصور حتّى ما إذا كان المصلّى مستصحبا لرطوبات غير المأكول التى لا تعدّ من أجزائه الفعلية.

ثمّ لا يخفى أنّ التكرار الواقع فى قوله: «إنّ الصلاة.»، و الحزازة الواقعة فى قوله: «لا تقبل تلك الصلاة.»، و غير ذلك من الجهات المخالفة للفصاحة يشعر بأنّ الراوى نقل الرواية بالمعنى، و لم يضبط الألفاظ الصادرة من الإمام عليه السّلام، و لكنّه لا يضرّ بالاستدلال بالرواية لمعلومية المضمون الصادر منه عليه السّلام.

و يؤيّدها ما رواه الشيخ فى التهذيب عن محمّد بن أحمد، عن عمر بن علىّ بن عمر بن يزيد، عن إبراهيم بن محمّد الهمدانى قال: كتبت إليه: يسقط على ثوبى الوبر و الشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقية و لا ضرورة، فكتب: «لا تجوز فيه الصلاة» «۲» و غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة عليه بالعموم أو بالخصوص «۳»، و إن كان كل واحد منها لا يصلح للحجّية و لا يجوز الاعتماد عليه منفردا،

إلّا أنّ

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۱۲۳.

(۲) التهذيب ۲: ۲۰۹ ح ۸۱۹، الاستبصار ۱: ۳۸۴ ح ۱۴۵۵، الوسائل ۴: ۳۴۶. أبواب لباس المصلّى ب ۲ ح ۴.

(۳) راجع الوسائل ۴: ۳۴۵. أبواب لباس المصلّى ب ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۱۵

المجموع قابل للاستناد إليه، خصوصا بعد ملاحظة الشهرة و الإجماعات المنقولة.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق موثقة ابن بكير المتقدّمة و غيرها عدم الفرق فى المنع عن الصلاة فى أجزاء غير المأكول بين كون ما يصلّى فيه ممّا تتمّ فيه الصلاة منفردا، و بين غيره كالقلنسوة و الجورب و غيرهما ممّا لا تتمّ فيه الصلاة وحده، خلافا لما حكى عن الشيخ فى المبسوط حيث خصّ فيه المنع بالأوّل بعد اختياره فى النهاية التعميم «۱» على ما هو ظاهر كلامه بل صريحه.

و نقل العلامة فى محكيّ المختلف عن الشيخ إنّه استدل على الجواز فى الثانى بأنه قد ثبت للتكّة و القلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلاة فيهما، و إن كانا نجسين أو من حرير محض، فكذا يجوز لو كانا من وبر الأرانب و غيره «۲». انتهى.

و ظاهر كلامه و إن كان هو الاستدلال بالقياس الذى أجمعت الإمامية على عدم حجيته، إلّا أنّه يمكن أن يكون مراده الاستدلال بما ورد فى الحرير الفارق بينهما فى الحكم الشامل بعمومه للمقام، و هو ما رواه فى التهذيب عن كتاب سعد بن عبد اللّه الأشعرى، عن موسى بن الحسن- الذى هو من أكابر الطبقة الثامنة- عن أحمد بن هلال، عن ابن أبى عمير، عن حمّاد، عن الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكّة الإبريسم و القلنسوة و الخفّ و الزنار يكون فى السراويل و يصلّى فيه» «۳».

بناء على أن يكون قوله: «مثل التكّة الإبريسم.»، بيانا لما هو المانع من صحة الصلاة فيما تتمّ فيه الصلاة وحده و مثالا له، و لم يكن مراده الاختصاص بالإبريسم بل كان ذكره كذكر التكّة و القلنسوة من باب المثال، ففى الحقيقة يكون

---

(۱) المبسوط ۱: ۸۲- ۸۳، النهاية: ۹۶.

(۲) مختلف الشيعة ۲: ۸۰.

(۳) التهذيب ۲: ۳۵۷ ح ۱۴۷۸، الوسائل ۴: ۳۷۶. أبواب لباس المصلّى ب ۱۴ ح ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۱۶

المراد أنّ كل ما يكون مانعا من الصلاة فيما تتمّ الصلاة فيه من كونه نجسا أو حريرا محضا أو من أجزاء غير المأكول فهو لا يكون مانعا بالنسبة إلى ما لا تتمّ الصلاة فيه وحده، فتجوز الصلاة فيه و إن كان واجدا لشى‌ء عن الموانع أو لجميعها.

فالرواية بعمومها تدلّ على ما ذكره الشيخ رحمه اللّه من الفرق بينهما فى المقام أيضا، و يمكن أن يكون مراده الاستدلال بالاستقراء، بتقريب أنّ مراجعة الأدلة المانعة عن الصلاة فى النجس و فى الحرير المحض الشاملة بإطلاقها لجميع الموارد بعد قيام القرينة المنفصلة على التقييد بالصورة الأولى، تقتضى الحكم بأنّ مراد الشارع من المطلقات الواردة فى غير النجس و الحرير هو المقيّد، فلا دلالة لها على المنع فى غير تلك الصورة.

هذا، و فى كل منهما نظر:

أمّا الأوّل: فلضعف سند الرواية لتضعيف كثير من علماء الرجال لأحمد بن هلال، مضافا إلى ما نقل من التوقيع عن الناحية المقدّسة

الوارد فى مذمته بقوله عليه السّلام: «احذروا الصوفى المتصنع.» «۱».

و يؤيّده عدم نقل هذه الروايـة من تلامذة ابن أبى عمير غيره، فهى ساقطة عن درجة الاعتبار و لا يجوز الاعتماد عليها، مضافا إلى أنّ الموثقة المتقدمة تدلّ بالصراحة على المنع عن الصلاة فيما إذا كان مع المصلّى بول غير المأكول أو روثه.

و القول بالمنع فيه و الجواز فيما إذا كان ما يصلّى فيه ممّا لا تتمّ الصلاة فيه وحده من أجزائه ممّا لا يحتمله أحد.

فالاستناد إلى الروايـة فى مقابل الموثقة ممّا لا يصح، و كذا الاستناد إلى ما رواه الشيخ عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبى محمّد عليه السّلام أسأله هل يصلّى فى قلنسوة عليها و بر ما لا يؤكل لحمه، أو تكّة حرير

---

(۱) الاحتجاج للطبرسى ۲: ۲۹۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۱۷

محض، أو تكّة من وبر الأرانب؟ فكتب عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاة فى الحرير المحض و إن كان الوبر ذكيّا حلّت الصلاة فيه إن شاء اللّه تعالى» «۱».

لأنّ الجمع بينها و بين الموثقة غير ممكن و وجوب الرجوع إلى المرجحات يقتضى الأخذ بالموثقة، لمخالفتها للعامّة و موافقتها لفتوى المشهور دونها.

مضافا إلى كونها مؤيّدة بما رواه الشيخ عن علىّ بن مهزيار قال: كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب و تكك تعمل من وبر الأرانب فهل تجوز الصلاة فى وبر الأرانب من غير ضرورة و لا تقية؟ فكتب: «لا تجوز الصلاة فيها» «۲».

و أمّا الثانى: فلعدم مساعدة العرف عليه، مضافا إلى أنّ المنع فى الحرير مطلق كما تدلّ عليه رواية محمّد بن عبد الجبار المتقدّمة و سيجى‌ء.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لا فرق فى المنع بين اللباس و غيره، و فى اللباس بين ما تتمّ الصلاة فيه وحده و غيره.

ثمّ لا يبعد أن يقال: بانصراف الأدلة المانعة عن الصلاة فى أجزاء غير المأكول عن أجزاء الإنسان، فلا تبطل الصلاة إذا كان مع المصلّى شعره أو ظفره و إن كان غيره.

و على تقدير الشمول فيجب تخصيصها بما رواه الشيخ عن محمد بن على بن محبوب، عن على بن الريان بن الصلت قال: كتبت إلى أبى الحسن عليه السّلام: هل تجوز الصلاة فى ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان و أظفاره من قبل أن ينفضه و يلقيه عنه؟ فوقّع عليه السّلام: «يجوز» «۳»، و ما رواه الصدوق عن علىّ بن الريّان أنّه سأل أبا الحسن الثالث عليه السّلام عن الرجل يأخذ من شعره و أظفاره ثمّ يقوم إلى الصلاة من غير

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۰۷ ح ۸۱۰، الاستبصار ۱: ۳۸۳ ح ۱۴۵۳، الوسائل ۴: ۳۷۷. أبواب لباس المصلّى ب ۱۴ ح ۴.

(۲) التهذيب ۲: ۲۰۶ ح ۸۰۵ و ۸۰۶، الوسائل ۴: ۳۷۷. أبواب لباس المصلّى ب ۱۴ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۳۶۷ ح ۱۵۲۶، الوسائل ۴: ۳۸۲. أبواب لباس المصلّى ب ۱۸ ح ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۱۸

أن ينفضه من ثوبه؟ فقال: «لا بأس» «۱».

و الظاهر أنّهما رواية واحدة و الاختلاف فى الألفاظ نشأ من اختلاف نقل الراوى كما لا يخفى.

و حينئذ فيشكل التعميم لما إذا كان مع المصلّى شعر غيره من أفراد الإنسان، إذ لا يعلم أنّ الحكم بالجواز كان جوابا عن السؤال بالنحو الأوّل، لأنّه يحتمل أن يكون جوابا عن السؤال بالنحو الثانى المتضمّن للمسألة عن حكم ما إذا كان مع المصلّى شعر نفسه أو

ظفره، فيكون الجواز مختصّا به. هذا، و لكنّ الظاهر ما عرفت من الانصراف، فيعمّ الجواز كلتا الصورتين.

ثمّ لا يخفى عـدم اختصاص ما ذكرنا من مانعيـة أجزاء غير المأكول بالحيوان الذى كان له جميع المذكورات فى الموثقة ابن بكير من الشـعر و الوبر و غيرهما، بحيث لو لم يكن لبعض الحيوانات غير المأكول وبر مثلا لم يكن هنا مانع من الصـلاة فى أجزائه، ضـرورة أنّه لا دلالـة لـذكرها فى الموثقـة على انحصـار الحكم بـذلك الحيوان، مضافـا إلى وضوح عـدم الاختصاص بـذلك كما يظهر بمراجعة العرف الذى هو الحاكم فى الخطابات الشرعية.

و كـذا لا يختص المنع بالحيوان الذى له لحم، كما ربّما يتوهّم من قول الإمام عليه السّلام فى الموثقة بعد نقله ما فى كتاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «فان كان ممّا يؤكل لحمه»، بتقريب أنّ قرينة المقابلة تقتضى أن يكون المراد بقوله: «و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله»، هو مـا كان أكل لحمه حراما و منهيّا عنه و ذلك- أى وجه عـدم الاختصاص بما ذكر- إطلاق كلام النبى صـلّى اللّه عليه و آله على ما نقله الإمام عليه السّلام عن كتابه صلّى اللّه عليه و آله و هو قوله: «إنّ الصلاة فى وبر كل شىء حرام أكله.».

حيث إنّه يدلّ على أنّ المناط حرمة أكل الحيوان سواء كان ذا لحم أم لم يكن

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۷۲ ح ۸۱۲، الوسائل ۴: ۳۸۲. أبواب لباس المصلّى ب ۱۸ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۱۹

و لا وجه لتقييده بالأوّل بعد تعارف أكل الثانى أيضا كما فى الجراد و غيره، و تقييد الإمام عليه السّلام إنّما هو بملاحظة أنّ المتعارف غالبا هو أكل الحيوان الذى له لحم و التغذى به لا بغيره.

و كـذا لا- يختصّ المنع بـالحيوان الـذى قـد يزهق روحه بالتذكيـة و قـد يزهق بغيرهـا، كما ربّما يتوهّم من قول الإمام عليه السّلام فى الموثقـة: «إذا علمت أنّه ذكى ذكاه الذبـح»، و ذلك لأنّ ذكر هذا الكلام إنّما هو لبيان أنّ مجرّد كون الحيوان مأكول اللحم لا يوجب صحة الصـلاة فى أجزائه، بل له شـرط آخر و هو وقوع التذكية عليه، و لا يخفى أنّ هذا الشـرط إنّما هو بالنسـبة إلى اسـتعمال جلده لا سائر أجزائه من الوبر و الشعر و غيرهما، لأنّه تصحّ الصلاة فيها و لو قطعت عنه فى حال الحياة.

فظهر أنّه لا- يختصّ المنـع بـذلك، بـل يشـمل الحيوانـات التى لا- تقبـل التذكيـة الموجبـة للطهـارة و الحليـة أصـلا، كمـا أنّه لا- وجه للاختصاص بالحيوان الذى يذكّى بالذبح لا بالنحر و غيره، كما ربّما يتوهّم من كلام الإمام عليه السّلام، و ذلك لأنّ التعبير به إنّما هو بملاحظة أنّ الغالب هو كون التذكية بالذبح لا بغيره، و ذلك لا يوجب الاختصاص كما هو واضح.

ثمّ إنّه لا فرق بين كون الحيوان له نفس سائلة و بين غيره، لعدم دلالة شـىء من الأخبار الواردة فى الباب عليه و لو بالإشعار، كما يظهر لمن راجعهـا، و لا- وجه لاحتمـاله فى المقام، و احتمال الفرق بينهما فى مسألـة الميتـة إنّما هو لأجل احتمال أنّ مانعيـة الميتـة إنّما هى لأجل كونها نجسة لا لموضوعيتها.

و عليه فلا يشـمل دليل المنع ميتـة غير ذى النفس لعـدم نجاسـتها، و هذا بخلاف المقام، لأنّه لا وجه لاحتمال الاختصاص بالأولى كما عرفت. نعم لو استندنا فى المسألة إلى الشهرة و الإجماعات المنقولة و لم نعتمد على الموثقة لاحتمل الاختصاص بما هو القدر المتيقّن منها، إذ حينئذ لا دليل على الإطلاق كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۲۰

الصلاة فى اللباس المشكوك

اشارة

لا إشـكال و لا خلاف بين الإماميّـة فى بطلان الصـلاة فيما علم كونه من أجزاء غير المأكول، كما عرفت فى المسألـة السابقة «۱»، إنّما

الإشكال فى حكم الصلاة فيما لم يعلم كونه كذلك، فالمشهور بين المتأخّرين هو البطلان «۲»، و ذهب جماعة منهم إلى الصحة «۳». و لا يخفى أنّه لم يرد فى المسألة نصّ بالخصوص عنهم عليهم السّلام، و فتاوى الأصحاب

---

(۱) الغنية: ۶۶، السرائر ۱: ۲۶۲، المعتبر ۲: ۷۸، المنتهى ۱: ۲۲۵، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۶۵ مسألة ۱۱۸ و ص ۴۶۶ مسألة ۱۱۹، نهاية الأحكام ۱: ۳۷۳، جامع المقاصد ۲: ۸۰، الذكرى ۳: ۳۲، روض الجنان: ۲۱۲، كشف اللثام ۳: ۲۰۱، الحدائق ۷: ۵۰.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۱۰۴، المنتهى ۱: ۲۳۱، قواعد الأحكام ۱: ۳۰۲، جامع المقاصد ۲: ۴۸۸، مسالك الأفهام ۱: ۲۸۵، رياض المسائل ۳: ۱۵۳، جواهر الكلام ۸: ۸۱.

(۳) مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۹۵، مدارك الاحكام ۳: ۱۶۷، بحار الأنوار ۸۰: ۲۲۲، مستند الشيعة ۴: ۳۱۷، الحدائق ۷: ۸۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۲۱

ليس على نحو يكشف عن وجوده، لأنّ أكثر المتقدّمين لم يتعرّضوا لها فى كتبهم على الظاهر، و من تعرّض لها منهم فإنّما ذكرها فى الكتب الموضوعة لذكر المسائل التفريعية لا الكتب المعدّة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، حتّى يكون ذكرها فيها كاشفا عن وجود النصّ، كما هو الشأن فى غيرها من المسائل المذكورة فيها.

و يؤيّده أنّه لم يتخيل أحد من الطرفين وجود النص فى المسألة حتى يجعله دليلا لمذهبه، أو يرد به دليل خصمه، فالمستند فيها إنّما هو الأصول و القواعد الشرعية كما يظهر لمن راجع كلماتهم، و سيجىء إن شاء اللّه تعالى ما هو الحقّ فيها، و لا يخفى أيضا أنّه لا اختصاص لمورد النزاع بما يشكّ كونه من أجزاء المأكول أو من أجزاء غيره، بل يعمّ ما إذا شكّ فى كونه من أجزاء غير المأكول أو من أجزاء غيره، و لو لم يكن من أجزاء الحيوان أصلا.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ۱، ص: ۳۲۱

و بالجملة: محلّ البحث ما إذا كان أحد طرفى الشك كونه من أجزاء غير المأكول، سواء كان الطرف الآخر هو كونه من أجزاء الحيوان المأكول أو من غير أجزاء الحيوان، إذ القول بالفصل بينهما فى غاية الضعف. و كذا لا اختصاص لمورد البحث بما إذا شكّ فى ثبوت هذا المانع و هو كونه من أجزاء غير المأكول، بل يعمّ ما إذا شكّ فى ثبوت سائر الموانع، ككونه حريرا محضا للرجال، أو ذهبا خالصا لهم، أو غيرهما من الموانع.

ثمَّ إنّ العلّامة فى المنتهى من القائلين بالبطلان فى المسألة، حيث قال فى محكيه:

إنّه لو شكّ فى كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه، لأنها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه، و الشك فى الشرط يقتضى الشك فى المشروط «۱».

---

(۱) المنتهى ۱: ۲۳۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۲۲

و فى كلامه وجوه من النظر:

أحدها: أنّه جعل الشرط هو الستر بما يؤكل لحمه مع أنّ الشرط هو عدم كون الصلاة فى أجزاء غير المأكول، سواء وقعت فى أجزاء الحيوان المأكول أو فى غير أجزاء الحيوان، كأن صلّى فى الثوب المعمول من القطن مثلا، أو كان الساتر بعض أجزاء البدن على ما هو

الحقّ كما عرفت سابقا.

و ما ربما يتوهّم من أنّ ظاهر قوله عليه السّلام فى موثقة ابن بكير المتقدمة فى المسألة السابقة «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ اللّه أكله» «۱» هو اعتبار أن تكون الصلاة فى أجزاء المأكول.

ففيه: مضافا إلى عدم الدلالة كما لا ـ يخفى أنّ اللّازم طرحها بعد ما كان المقطوع به بين الأصحاب صحة الصلاة فى غير أجزاء الحيوان، فهذه الجهة أيضا توجب الاضطراب فى الرواية كسائر الجهات المتقدمة.

ثانيها: إنّ الظاهر من كلامه أنّ اعتبار كونه من أجزاء غير المأكول إنّما هو فى الساتر مع أنّه معتبر فى لباس المصلّى، سواء كان هو الساتر أو كان الساتر غيره ممّا لا يكون من أجزائه.

ثالثها: إنّه جعل اعتبار كون اللباس من غير أجزاء ما يحرم أكله من قبيل الشرطية، مع أنّ دخالته بنحو المانعية التى مرجعها إلى كون وجوده مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على الأفعال و الأقوال المأتىّ بها، لأنّ الأعدام لا تكون مؤثّرة فى شيء كما هو واضح.

و لا ـ يخفى أنّ الخلل من الوجوه المذكورة لا يقدح فيما هو بصدده من التمسك بقاعدة الاشتغال، لأنّه يمكن تقريرها بوجه لا يرد عليه شيء من الوجوه

---

(۱) تقدّم فى أوّل الأمر الثانى: ص ۳۱۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۲۳

المذكورة، بأن يقال: إنّ الشك فى وجود المانع يقتضى الشك فى انطباق عنوان الصلاة على المأتىّ به، فلا يعلم حصول الامتثال و الفراغ عن التكليف المعلوم، مع أنّ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينية.

ثمّ إنّ جماعة من أجلاء تلامذة المحقق السيد الشيرازى قدس سرّه، ذهبوا إلى الصحة تبعا له، و استدلّوا عليه بالبراءة العقلية، و حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان و المؤاخذة بلا برهان «۱»، و حيث إنّ جريان البراءة فى المسألة متفرّع أولا على جريانها فى الشبهة الموضوعية فى التكاليف المستقلّة، فلا بدّ من بيان ما هو المرجع فيها و أنّ العقل هل يحكم فيها بالبراءة و قبح العقاب أو أنّه يوجب الاحتياط؟

و لا يخفى أنّه لا يبقى مجال للقول بالصحة فى هذه المسألة، لو قلنا بوجوب الاحتياط فى تلك المسألة و عدم جريان البراءة فيها، و هذا بخلاف ما لو قلنا بجريان البراءة فيها، فإنه لا ملازمة بينه و بين القول بالصحة كما سيظهر إن شاء اللّه تعالى، فنقول:

إنّ صريح الشيخ رحمه اللّه فى رسالة البراءة هو جريانها فى الشبهة الموضوعية عقلا، كجريانها فى الشبهة الحكمية، فإنه قدس سرّه بعد استناده إلى الأخبار الكثيرة التى تدل على جريان البراءة الشرعية فى الشبهة الموضوعية قال:

و لكن فى الأخبار المتقدّمة بل فى جميع الأدلة المتقدّمة من الكتاب و العقل كفاية، ثمّ دفع توهّم عدم جريان حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، نظرا إلى تمامية البيان من قبل الشارع، فيجب الاجتناب عن الإفراد المحتملة، بأنّ النهى عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلا و المعلومة إجمالا المتردّدة بين محصورين.

و الأوّل لا يحتاج إلى مقدمة علمية، و الثانى يتوقف على الاجتناب من

---

(۱) منهم السيّد الفشاركى رحمه اللّه فى الرسائل الفشاركية: ۳۹۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۲۴

أطراف الشبهة لا ـ غير، و أمّا ما احتمل كونه خمرا من دون علم إجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه، و ليس مقدّمة للعلم باجتناب فرد محرم معلوم، فلا فرق بينها و بين الموضوع الكلى المشتبه حكمه.

و ما ذكر من التوهم جار فيه أيضا، لأنّ العمومات الدالة على حرمة (الخبائث) «۱» (و الفواحش) «۲»، (وَ مٰا نَهٰاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) «۳»، تدلّ على حرمة أمور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها «۴». انتهى محلّ الحاجة من كلامه قدس سرّه.

أقول: لا يخفى أنّ الحكم بعدم الفرق بين الشبهات الموضوعية و الحكمية فى جريان البراءة العقلية فى غير محلّه، لأنّ العقل يحكم بأنّ المخالفة فى الاولى مع العلم بالحكم موجبة لخروج العبد عن رسوم العبودية، و كونه طاغيا على مولاه، دون المخالفة فى الثانية.

و الحكم بأنّ النهى عن الخمر لا يدلّ إلّا على حرمة الأفراد المعلومة، كما هو ظاهر كلام الشيخ بل صريحه، مندفع بأنّ المفروض مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على حلية المشتبه، أنّ الحكم بالتحريم ثابت للخمر الواقعى من دون دخالة العلم فى موضوعه، كيف و معه لا مجال لاحتمال التكليف فى الفرد المشتبه، لفرض عدم وجود العلم المأخوذ فى موضوعه، و هو ممّا يقطع بخلافه، فالنهى عام و المخالفة مع احتمال ثبوته غير جائزة عند العقل.

و غاية ما يمكن أن يقال فى وجه جريان البراءة العقلية فى الشبهات الموضوعية، ما أفاده بعض الأعلام من المعاصرين فى الرسالة التى صنّفها فى حكم

---

(۱) الأعراف: ۱۵۷.

(۲) الأنعام: ۱۵۱.

(۳) الحشر: ۷.

(۴) فرائد الأصول: ۲۲۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۲۵

الصلاة فى الألبسة المشكوكة حيث قال ما ملخّصه:

لا خفاء فى أنّه لا بدّ أن يكون متعلق التكليف عنوانا اختياريا للمكلّف قابلا لأن يتعلّق به الإرادة، إمّا بنفسه أو بالتوسيط، و ذلك العنوان يكون على أربعة أقسام:

الأوّل: العنوان الذى يكون متعلقا للتكليف، بلا تعلّق له بموضوع خارجى خارج عن تحت القدرة و الاختيار، كالتكلّم و الضحك و البكاء و نحوها.

الثانى: العنوان الذى يكون له تعلّق بالموضوع الخارجى، و كان ذلك الموضوع أمرا جزئيا متحققا فى الخارج، كاستقبال القبلة و استدبارها.

الثالث: أن يكون له تعلّق بالموضوع الخارجى الذى أخذ وجوده و لو ببعض أفراده موضوعا للحكم، و بعبارة أخرى موضوع الحكم هو صرف وجوده المساوق للإيجاب الجزئى كما فى الوضوء و التيمّم بالنسبة إلى الماء و التراب.

الرابع: أن يتعلّق بالموضوع الخارجىّ الذى يكون عنوانا كليا ذا أفراد محققة الوجود و مقدرته، و لحظ ذلك العنوان فى مقام تعلّق الحكم مرآتا للأفراد الموجودة و المقدرة، كالشرب المتعلّق بالخمر و غيره ممّا يكون موضوعا للحكم على نحو القضايا الحقيقية.

و ينحلّ الحكم فى هذا القسم إلى أحكام كثيرة حسب تعدّد الموضوع و كثرته، فيختصّ كل واحد من أفراد الموضوع بحكم خاصّ كما هو الشأن فى القضايا الحقيقية، فإنّ كل واحد من أشخاص موضوعاتها له حكم خاصّ، ففى الحقيقة يصير معنى لا تشرب الخمر إنّه يحرم شرب كل خمر موجود فى الخارج أو يوجد بعد.

و بملاحظة ما ذكره المنطقيون من انحلال القضايا الحقيقية إلى شرطية متصلة مقدمها عقد الوضع فيها و تاليها عقد الحمل، يصير معنى «لا تشرب الخمر» هكذا

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۲۶

كل خمر إذا وجد فى الخارج فهو بحيث إذا وجد يحرم شربه، و هذه القضية كما ترى تكون الحرمة فيها مرتّبة على وجود الخمر، فالحرمة المجعولة للخمر قبل تحققه و وجوده فى الخارج تكون حكما إنشائيا، و فعليتها و كونها زاجرة للمكلّف يتوقف على وجوده فى الخارج.

و من المعلوم أنّ المنجز للتكليف إنّما هو العلم بالتكليف الفعلى لا العلم بالحكم الإنشائى، و قد عرفت أنّ فعليته متوقفة على وجود موضوعه، فتنجّز الحرمة يتوقف على العلم بالتكليف الفعلى، و هو يتوقف على وجود موضوعه، فتنجّزها يتوقف على العلم بوجود الموضوع، ففى الحقيقة يكون وجود الموضوع من جملة شرائط وجود التكليف.

و من هنا يظهر بطلان ما يتراءى من كلام الشيخ قدس سرّه فى الرسالة، حيث إنّ الظاهر منه أنّ عدم وجوب الاجتناب فى الشبهات الموضوعية إنّما هو لعدم كونها مقدّمة علميّة حتى تجب بوجوب ذيها، و ذلك لما عرفت من أنّ جواز الاقتحام و عدم وجوب الاجتناب فيها إنّما هو لعدم العلم بتحقّق شرط التكليف.

فهو نظير ما إذا شكّ فى تحقّق الاستطاعة التى يكون وجوب الحجّ مشروطا بوجودها، و هذا هو الفارق بين هذا القسم و الأقسام الثلاثة المتقدّمة، حيث إنّ الحكم فيها منجّز بنفس العلم به و اجتماع شرائط التكليف من القدرة و غيرها كما هو واضح «۱»، انتهى ملخّص كلامه زيد فى علوّ مقامه، و يرد عليه:

أولا: المنع من انحلال التكليف التحريمى المتعلق بشرب الخمر مثلا- إلى أحكام كثيرة حسب كثرة الموضوع و هو الخمر، بل الحق كونه تكليفا واحدا له عصيانات متعدّدة و امتثالات متكثّرة.

---

(۱) الصلاة فى المشكوك للمحقّق النائينى رحمه اللّه: ۱۸۸- ۱۹۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۲۷

توضيح ذلك، إنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ معنى النهى هو طلب الترك، و تبعهم جماعة من المتأخرين منهم المحقق الخراسانى فى الكفاية «۱»، و عليه يشترك النهى مع الأمر فى أنّ معناه أيضا هو الطلب، غاية الأمر أنّ الطلب فى الأمر متعلق بوجود الطبيعة، و فى النهى بتركها و هو خلاف التحقيق، فإنه يلزم بناء عليه سقوط النهى بالكلّية عن عهدة من خالفه و عصاه و لو مرّة.

فإنّ عدم الطبيعة ليس كوجودها حتّى يكون له أفراد متعدّدة و مصاديق متكثّرة، لأنّه ليس شيئا متحقّقا و أمرا ثابتا حتّى يكون واحدا أو كثيرا، غاية الأمر أنّ العقل بعد إضافته إلى الطبيعة التى لا تكون فى حدّ ذاتها متكثّرة- كما أنّها لا تكون واحدة- يعتبرها أمرا واحدا و شيئا فاردا.

و حينئذ يلزم سقوط النهى بالمخالفة بناء على ما يقولون من أنّ المعصية مسقطة للتكليف كامتثاله، فيلزم عدم استحقاق العقوبة إذا ارتكبه ثانيا و ثالثا و هكذا، و كذا يلزم عدم الفرق بين من ارتكبه قليلا أو كثيرا، و عدم القدرة على الامتثال أصلا، لو خالفه و لو مرّة، و بطلان اللوازم بمكان من الوضوح.

و التحقيق أن يقال: إنّ معنى النهى ليس هو الطلب، بل معناه الزجر عن إيجاد الفعل المنهى عنه، كما أنّ معنى الأمر هو البعث إلى إيجاد الفعل المأمور به، فمتعلق النهى هو عين متعلق الأمر، و لكن معناهما متغايران عكس ما ذكره المشهور.

غاية الأمر أنّ للنهى عصيانات متعدّدة حسب تعدّد وجود الطبيعة المتعلقة للنهى، لأنّ متعلقه هو الوجود على ما عرفت، و هو يحصل به مخالفته فتتكثر المخالفة بتكثره، كما أنّ متعلّق الأمر يحصل به موافقته و امتثاله.

و توهّم أنّه لا يعقل تحقق المعاصى المتعدّدة بالنسبة إلى تكليف واحد، لأنّ المعصية إذا تحقّقت يسقط بها التكليف.

---

(۱) كفاية الأصول ۱: ۲۳۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۲۸

مندفع بمنع ذلك، إذ لا معنى لكون المعصية مسقطة للتكليف، و سقوطه فى بعض موارد العصيان إنّما هو لكون التكليف فيه مشروطا و موقّتا بوقت خاصّ، و لم يؤت به فى وقته، فسقوطه إنّما هو لمضىّ وقته، و هو يستلزم سلب القدرة على الامتثال المعتبرة فى ثبوت التكليف بلا إشكال، و لا دخل للعصيان فيه أصلا.

و هذا بخلاف الامتثال و الموافقة فى الأمر، فإنّه بمجرّد تحققه يوجب سقوط الأمر لحصول الغرض به. فقد ظهر أنّ النهى مع كونه تكليفا واحدا له عصيانات متعدّدة موجبة لاستحقاق عقوبات متكثّرة، كما أنّ له أيضا امتثالات متعدّدة.

غاية الأمر أنّ استحقاق المثوبة إنّما هو فيما إذا كان الاجتناب لملاحظة نهى الشارع مع كون اقتضاء قوّة الشهوية أو الغضبية هو الارتكاب، و انقدح من جميع ما ذكرنا بطلان القول بانحلال النواهى إلى تكاليف عديدة حسب تعدّد الموضوع.

و ثانيا: منع كون التكليف فى هذا القسم مشروطا بوجود الموضوع، إذ المراد من التكليف المشروط أن يكون البعث أو الزجر ثابتا على فرض وجود الشرط، و حينئذ لا يمكن أن يقال إنّ الزجر فى النواهى مشروط بوجود موضوعاتها، إذ القول به ليس إلّا كالقول بأنّ النهى مشروط بما إذا اقتضى طبعه الارتكاب الذى يكون الترك فيه غاية للنهى.

و بالجملة: لا نرى فرقا بين الأقسام الأربعة، فكما أنّ وجود الضحك أو التكلّم ليس شرطا للحكم بالحرمة أو الوجوب، فكذلك وجود الموضوع فى القسم الرابع، فإنّه أيضا لا يكون شرطا للحكم، غاية الأمر أنّ مع فقده يمتنع تحقق متعلق التكليف، فقوام التكليف به إنّما يكون كقوام التكليف بمتعلّقه بل هو عينه.

و ثالثا: لو سلّمنا جميع ذلك لكن لا نسلّم قبح العقاب من المولى فى نظر العقل مع كونه محتملا لوجود الموضوع، لأنّ المفروض أنّ البيان من قبله تامّ لا نقص فيه، إذ لا يجب عليه تعريف الصغريات و بيانها حتى على القول بالانحلال، و لم

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۲۹

يتوهّم أحد وجوبه، و حينئذ فلا نرى بعد المراجعة إلى العقل قبح العقاب عليه مع المصادفة.

و ما يقال: من أنّ الاحتمال لا يمكن أن يكون منجّزا.

فمندفع بعد النقض بالشبهة الحكمية قبل الفحص، و بحكم العقل باستحقاق العقوبة فيما إذا احتمل صدق مدعى النبوّة مع عدم النظر فى آياته و معجزاته و غيرهما، من الموارد التى يكون الحكم فيها منجّزا على تقدير ثبوته بمجرّد الاحتمال، بأنّه لا مانع من أن يكون منجّزا كالعلم، غاية الأمر لا يكون كاشفا و طريقا كالعلم و الظنّ، و لا يخفى أنّه لا فرق فيما ذكرنا من عدم قبح العقاب فى الشبهة الموضوعية بين أن يكون الارتكاب قبل الفحص أو بعده.

ثمّ إنّك عرفت سابقا أنّه لو قلنا بوجوب الاجتناب فى الشبهات الموضوعية فى التكاليف المستقلة كشرب الخمر، فلازمه الحكم بالبطلان فى مثل المقام ممّا يكون الشك فيه فى التكاليف الضمنية بطريق أولى، و أمّا لو قلنا بجريان البراءة فى الاولى فلا يستلزم ذلك جريانها فى الثانى، بل يجرى فيه الوجهان.

و لذا ترى الخلاف فى المسألة مع أنّ جريان البراءة فى التكاليف المستقلة كأنّه كان مفروغا عنه عندهم، على ما يظهر من الشيخ رحمه اللّه و تلامذته، حيث إنّه لم يخدش أحد منهم فى هذا الحكم، فقد ظهر لك أنّ القول بالصحة فى المسألة مستندا إلى جريان البراءة العقلية متوقف أولا على القول به فى الشبهات الموضوعية فى التكاليف المستقلة.

و قد عرفت أنّ الحقّ عدم الجريان فيها فضلا عن المقام، و على تقديره فيتوقف القول بالصحة أيضا على جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية، فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فينبغى التعرّض لذلك المبحث على سبيل الاجمال ليظهر لك الصحيح عن سقيم المقال فنقول و على اللّه الاتكال

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۳۰

إنّه ذهب جماعـة من محققى الأـصوليين إلى وجوب الاحتياط فيما إذا دار الأمر بينهما «۱»، و استدلوا عليه بقاعدة الاشتغال، فإنّ قضية العلم باشـتغال الذمـة بوجـوب الأقـل هـو وجوب العلم بسـقوطه المتوقف على إتيـان الأـكثر، لتوقف العلم بحصول الغرض عليه، و من المعلوم بقاء الأمر ما دام لم يحصل الغرض.

توضيحه، إنّ الأوامر و النواهى تابعة للمصالح الموجودة فى المأمور بها و المفاسد المتحققة فى المنهىّ عنها على ما ذهب إليه العدلية، فداعى الأمر بشيء هى المصلحة الملزمة الموجودة فى ذلك الشيء، كما أنّ الباعث على النهى عنه هى المفسدة الملزمة المتحققة فيه.

و عليه فالأمر و النهى تابعان حدوثا لثبوت المفسدة و المصلحة، و يبقيان ما دام بقائهما، إذ كل ما هو علّة للحدوث فهو علّة للبقاء، ففى المقـام إذا علم بكون الأقـل متعلّقـا للتكليف للعلم بتوجّه الأـمر الواحـد المنبسط على الأجزاء إلى المكلّف على أىّ تقـدير، سواء كان الجزء المشكوك أيضا متعلّقا لبعض ذلك الأمر أم لم يكن، فقد علم بوجوب تحصيل الغرض عليه.

و من المعلوم أنّه لاـ يحصـل العلم بحصوله مع الإتيـان بالأقـلّ فقـط، لاحتمـال كون التكليف متعلّقا بالأكثر، و عليه فلا يحصل الغرض بإتيان الأقل أصلا، لأنّ المفروض كونهما ارتباطيين، فيجب إتيان الأكثر ليحصل العلم بحصول الغرض.

و فيه: إنّ توقّف العلم بسـقوط الأـمر على العلم بحصول الغرض المتوقف على إتيـان الأـكثر مسـلّم، و لكن ليس محـلّ الكلام و مورد النقض و الإبرام هو العلم بسـقوط الأـمر و حصول الغرض، بـل الكلاـم إنّمـا هو فى أنّه هل توجه الأمر الواحـد إلى المكلّف على نحو منبسط على الجزء المشكوك أيضا أو يختصّ بسائر الأجزاء

(۱) فرائد الأصول: ۲۷۲، كفاية الأصول ۲: ۲۷۷- ۲۲۸.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۳۱

المعلومة؟ و مقتضى حكم العقل تنجّزه بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة فقط كما يأتى تحقيقه.

تمسّک الأصوليين بالبراءة العقلية

ظاهر جماعة من الأصوليين جريان البراءة فى المسألة «۱»، و يمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: ما يتراءى من الشـيخ قدس سـرّه فى الرسائل «۲»، من أنّ العلم الإجمـالى بوجوب الأقـل أو الأكثر ينحل إلى العلم التفصـيلى بوجوب الأقـل و الشـك البـدوى فى وجوب الأـكثر، و ذلـك لأنّ الأقل واجب على التقـديرين، لأنّه إن كان الأكثر واجبا واقعا يكون الأقل أيضا واجبا.

غايـة الأـمر أنّ وجوبه وجوب تبعىّ، و إن لم يكن كـذلك يكون الأقـل واجبـا بالوجوب النفسـى، فوجوبه الأعم من النفسـى و الغيرى معلوم تفصيلا، و هذا بخلاف الأكثر، فإنّ وجوبه مشكوك فيجرى فيه البراءة.

و يرد على هذا التقريب، أنّه يلزم بناء عليه أن لا يكون المكلّف مستحقّا للعقوبة فيما إذا خالف، و لم يأت بشيء لا بالأكثر و لا بالأقلّ، و كان الأمر فى الواقع متعلقا بالأكثر، لأنّ المفروض أنّ الأمر الواقعى المتعلّق بالأكثر لم يصل إلى مرتبـة التنجز، لكونه مشـكوكا موردا لجريـان البراءة حسب الفرض، فلاـ يصـح العقـاب عليه، لأـنّه يصـير من قبيـل العقـاب من دون بيـان و هو قبيـح بحكم العقـل، و الأـمر المحتمل المتعلّق بالأقل قد انكشف خلافه، و أنّه لم يكن ثابتا فلا يصح العقاب عليه

(۱) فرائد الأصول: ۲۷۲- ۲۷۳.

(۲) فرائد الأصول: ۲۷۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۳۲

بل لا يعقل، نعم لا بأس بالقول بكونه مستحقّا لعقاب التجرى بناء على صحة عقاب المتجرّى و استحقاقه له.

ثانيهما: ما يظهر من بعض الأعلام «۱» و هو الموافق للتحقيق، من أنّ الأمر مع كونه واحدا حقيقة له أبعاض كثيرة يتعلّق كل واحد منها بأجزاء متعلّقه، و ذلك لأنّ المركبات الشرعية مركبات اعتبارية، و المراد بها هى الأشياء المتغايرة فى الحقيقة المتكثرة فى الوجود مع اعتبار الوحدة فيها باعتبار ترتب حكم واحد عليها، و كونها معنونة بعنوان حسن بخلاف المركّبات الحقيقية.

و حينئذ فإذا تعلّق أمر واحد بتلك الأشياء المتغايرة من حيث الوجود فقد تعلّق بكلّ واحد منها بعض ذلك الأمر الواحد، و حينئذ فإذا شكّ فى متعلّقه من حيث القلّة و الكثرة فقد شكّ بعد العلم بتعلق أبعاضه المعلومة إلى الأجزاء المعلومة فى تعلق بعضه بالجزء المشكوك، فيحكم العقل بالبراءة و عدم تنجّز ذلك الأمر بالنسبة إلى البعض المشكوك على تقدير تعلّقه بالأكثر واقعا، و لا ينافى ذلك تنجّزه بالنسبة إلى أبعاضه المعلومة.

و الحاصل إنّ لذلك الأمر مخالفتين:

أحدهما: مخالفته بالنسبة إلى الأبعاض المعلومة و تتحقق بترك الأقل المعلوم جزئيته.

ثانيهما: مخالفته بالنسبة إلى بعضه المشكوك على تقدير كونه متعلّقا بالأكثر فى الواقع، و تتحقق بترك الجزء المشكوك فقط، و صحة العقوبة و استحقاقها إنّما يترتب على الاولى دون الثانية، لعدم تنجّزه بالنسبة إلى البعض المشكوك على ذلك

---

(۱) لم نعثر على العبارة المحكية بعين ألفاظها، و لعلّه منقول بالمعنى، و لكن أصل المطلب ذكر فى فوائد الأصول ۴: ۲۲۶، و نهاية الأفكار للمحقّق العراقى ۳: ۴۳۰، و نهاية الدراية للمحقّق الأصفهانى ۲: (الأقلّ و الأكثر:

الوظيفة عند الشك فى الأقلّ و الأكثر): ۶۲۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۳۳

التقدير كما عرفت.

و لا يخفى أنّه لا منافاة بين كون الأمر واحدا حقيقة و كونه ذا أبعاض كثيرة، إذ هو نظير بعض الأمور الخارجية الذى يكون واحدا حقيقة مع كونه ذا أبعاض كثيرة كالماء الواقع فى الحوض مثلا، فإنّه مع كونه واحدا لمساوقة الاتصال مع الوحدة على ما قرّر فى محله يعد له أبعاض، بل قد يكون بعضه معروضا لعرض كالحمرة، و البعض الآخر معروضا لضدّ ذلك العرض كالصفرة مثلا، فلا منافاة بينهما أصلا.

هذا كلّه فيما إذا كان منشأ الشك فى وجوب الأكثر عدم النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصين، و أمّا إذا كان منشأه اشتباه الأمور الخارجية كما فى مثل المقام، فالحكم كما مرّ فى الشبهات الموضوعية فى التكاليف المستقلة.

هذا، و لا يخفى أنّه لو قلنا بجريان البراءة فى الشبهة الموضوعية مطلقا فى التكاليف المستقلة و الضمنية كلتيهما، فلا يستلزم ذلك أيضا القول بالصحة فى مثل المسألة مما يرجع الشك فيه إلى الشك فى المحصل، كما توهّمه بعض من تلامذة المحقّق الشيرازى قدس سرّه حيث اعترض على الشيخ قدس سرّه بأنّه لا وجه للحكم بالبطلان فى المقام كما فى الرسالة التى صنّفها فى هذا الباب، بعد القول بجريان البراءة فى الشبهات الموضوعية فى التكاليف المستقلة- كما تقدّم نقل كلامه- و بجريانها فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيّين كما تقدّم نقل مرامه «۱».

و ذلك- أى وجه عدم الاستلزام و بطلان التوهم و عدم ورود الاعتراض عليه- أنّ ظاهر الأدلة المانعة عن الصلاة فى أجزاء الحيوان الذى لا يحلّ أكل لحمه و لا شرب لبنه أنّ المعتبر فى انطباق عنوان الصلاة على الأفعال و الأقوال المأتيّ بها بترقّب أنّها صلاة أن لا تكون الصلاة واقعة فى شي‌ء من أجزاء كل فرد من أفراد ما

---

(۱) الصلاة فى المشكوك للمحقّق النائينى رحمه اللّه: ۱۸۸- ۱۹۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۳۴

لا يؤكل لحمه.

و بعبارة أخرى، المعتبر هو عدم تحقّق هذه الطبيعة المتوقف على عدم وجود شىء من أفراده و ينتزع منه مانعية كل فرد لا بنحو يكون كل فرد مانعا مستقلا، حتى يلازم ذلك كون القيد هو عدمه بنحو الاستقلال، فكانت هنا قيود متعددة حسب تعدد الوجودات المانعة، بل بمعنى أنّه حيث كان القيد هو عدم تحقق الطبيعة، فوجودها مانع عنه.

و من المعلوم أنّ تحقّق الطبيعة إنّما يكون بوجود كل فرد منها، فمانعية وبر الأرانب إنّما هى لتحقق الطبيعة به، و كذا مانعية وبر الثعالب و غيره ممّا لا يؤكل لحمه، و هذا بخلاف عدم الطبيعة، إذ هو ليس شيئا حتى يكون له مصاديق و أفراد، بل هو أمر واحد باعتبار من العقل بعد إضافته إلى طبيعة خاصّة، فظهر أنّ المعتبر فى الصلاة شىء واحد و أمر فارد، و هو عدم وقوعها فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

غاية الأمر أنّه تنتزع منه مانعية وجود أفراد تلك الطبيعة بنحو عرفت، و حينئذ فإن قلنا بما يظهر من المحقّق الخراسانى فى الكفاية «۱» و فى مجلس بحثه، من أنّ الشرائط الشرعية راجعة إلى الشرائط العقلية، بمعنى أنّ توقّف المشروط على حصولها و عدم تحققه بدونها، كان أمرا واقعيا كشف عنه الشارع، فالواجب حينئذ الرجوع إلى الاحتياط بلا إشكال.

لأنّ الشرط و القيد أمر واحد على ما عرفت، و لا يعلم بتحققه مع وقوع الصلاة فى اللباس المشكوك، فلا يعلم بحصول المشروط، و المفروض وجوب العلم بتحققه كما هو مقتضى قاعدة الاشتغال.

و أمّا لو قلنا بما يظهر من بعض الأعلام «۲» من أنّ الشرطية و التقييد إنّما تنتزع

---

(۱) كفاية الأصول ۱: ۱۴۳، مقدّمة الواجب.

(۲) كتاب الصلاة (تقريرات بحث المحقّق النائينى) ۱: ۱۵۸، فوائد الأصول ۴: ۳۹۲- ۳۹۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۳۵

من تقييد المأمور به بوجود الشرائط المانعية من تقييده بعدم الموانع، و التقيد بوجود الشرائط و بعدم الموانع يكون من أجزاء المأمور به كسائر الأجزاء، فالأمر أيضا كذلك، لأنّه بناء عليه أيضا يكون القيد مبينا مفهوما يجب العلم بتحققه، و يتوقف ذلك على العلم بوجود الشرائط و فقدان الموانع.

و بالجملة: لا فرق بعد كون القيد أمرا واحدا مبيّنا فى وجوب العلم بتحققه بين المذهبين كما عرفت.

و ممّا ذكرنا من وحدة القيد ينقدح فساد ما يظهر من كلام بعض الأعلام «۱»، حيث إنّه قدس سرّه بعد ذهابه إلى جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية فى التكاليف المستقلة بنحو عرفت منه، صار بصدد بيان عدم الفرق بينها و بين المقام، حيث إنّه بعد بيان أنّ قيدية العدم فيما نحن فيه تتصوّر على وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون القيد نعتا عدميّا مساوقا لمحمول المعدولة.

ثانيها: أن يكون من باب السلب المحصّل، و على هذا التقدير يمكن أن يكون نفس السلب الكلّى قيدا واحدا، و يمكن أن يكون منحلّا إلى عدم وجود كل فرد، و كان القيد آحاد ذلك العدم.

قال بعد القول بظهور الأدلة فى الوجه الثالث ما ملخّصه: إنّه أىّ فرق يعقل بين موضوعية الخمر لحرمة شربه، و موضوعية المانع لتقيد الصلاة بعدم وقوعها فيه، فكما تجرى البراءة فى الأوّل على ما عرفت، لا ينبغى الإشكال فى جريانها فى الثانى.

وجه الفساد ما عرفت من أنّ ظاهر الأدلة المانعة أنّ الصلاة فى كل جزء من أجزاء كل ما لا يؤكل لحمه فاسدة، و ينتزع منه أنّ

المطلوب للشارع هو عدم

(۱) الصلاة فی المشکوک للمحقّق النائینی: ۲۶۸- ۲۷۱.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۳۳۶

وقوع الصلاة فيها، و من المعلوم أنّ العدم أمر واحد عند اعتبار العقل ليس له أفراد، بخلاف وجود الطبيعة، إذ هی توجد بوجود فرد ما، و لا تنعدم إلّا بعدم جميع الأفراد، فمعنى كون وجود الطبيعة مانعا هو مانعية كل فرد يوجد منها فی الخارج، و هو لا ينافی مع كون القيد أمرا واحدا.

و من هنا يظهر أنّ ما ذكرنا من وحدة القيد لا يستلزم القول بعدم مانعية شیء من الوجودات، إذا اضطر المصلّی إلی واحد منها، لأنك عرفت أن كل وجود مانع من صحة الصلاة، فإذا اضطر إلی أحد الوجودات كان اضطر إلی الصلاة فی اللباس المتخذ من وبر الأرانب مثلا، فلا يجوز له أن يلبس زائدا علی ما اضطر إليه، و لا ينافی ذلک وحدة القيد كما عرفت.

ثمّ لا- يخفی أنّ عبارته قدس سرّه فی مقام بيان الوجه الثانی من الوجوه المتصوّرة ثبوتا فی قيدية العدم فی المقام، لا- يخلو عن اضطراب بحيث ربما يوهم الخلاف، حيث قال: و يمكن أن يكون نفس السلب الكلّی بوحدته الشاملة لمجموع وجودات الموضوع قيدا واحدا. «۱»، حيث إنّ ظاهره أنّ المانع هو مجموع وجودات الموضوع لا كل فرد منها، فيستلزم عدم تحقّق المانع فی زمان أصلا، و كذا صحة الصلاة فيما إذا صلّی فی بعض أفراده كما لا يخفی.

و قد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لو سلّم جريان البراءة فی الشبهات الموضوعية فی التكاليف المستقلة و فی التكاليف الضمنية، فلا نسلّم جريانها فی مثل المقام ممّا لا- يكون الشك فی قيدية أمر زائد، بل فی حصول القيد الذی كان مفهومه مبينا علی ما عرفت تحقيقه، و المرجع فيه وجوب الاحتياط من غير خلاف. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالتمسّک بالبراءة العقلية لصحة الصلاة فی الألبسة المشكوكة و قد عرفت عدم تماميتها.

(۱) الصلاة فی المشکوک للمحقّق النائینی: ۲۶۹.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۳۳۷

الاستدلال بالأخبار الدالة على الأصول الشرعية

منها: حديث الرفع «۱» و تقريب الاستدلال به من وجوه:

أحدها: ما احتمله الشيخ فی الرسالة «۲» من أنّ قرينة السياق تقتضی أن يكون الموصول فی قوله صلّی اللّه عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» إشارة إلی الموضوعات الخارجية المجهولة بعناوينها التی تكون بها موضوعات للأحكام و متعلّقات لها.

و حينئذ فيختصّ الحديث بالشبهات الموضوعية، و لا يعمّ الشبهات الحكمية، فكلّ موضوع كان عنوان المتعلّق للحكم مجهولا، فهو مرفوع و إسناد الرفع إليه مع ظهور قوله: «رفع عن أمّتی»، فی الرفع التشريعی و عدم معقولية إسناده إلی الموضوعات الخارجية، إنّما هو باعتبار الأثر المترتب عليه المرفوع فی صورة الجهل.

و فی المقام نقول: مانعية هذا اللباس الذی لا يعلم كونه من أجزاء غير المأكول، مرفوعة بلسان رفع موضوعها و هو اللباس، فتصحّ الصلاة فيه لعدم كونه مانعا و مبطلا لها.

ثانيها: تعميم الموصول للشبهات الحكمية كما اخترناه و حقّقناه فی الأصول، لأنّ الموصولات موضوعة للإشارة إلی جميع ما تثبت له الصلة، كأسماء الإشارة و الضمائر، فكلّ شیء كان مجهولا بنفسه، أو بعنوانه الموضوع للحكم فهو مرفوع برفع نفسه أو رفع آثاره و

أحكامه، فباعتبار شمول الموصول للشبهات الموضوعية يصح الاستدلال بالحديث، لرفع المانعية فى المسألة بالتقريب المتقدّم فى

(۱) الخصال: ۴۱۷ ب ۹.

(۲) فرائد الأصول: ۱۹۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۳۸

الوجه الأوّل.

ثالثها: القول باختصاص الموصول بما إذا كان الحكم مجهولا، و تعميم الحكم للأحكام الكلّية المجهولة فى الشبهات الحكمية، و للأحكام الجزئية المجهولة فى الشبهات الموضوعية، فيصح الاستدلال به لرفع الحكم الجزئى المجهول فى المقام، و هى مانعية هذا اللباس الذى لا يعلم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، أو من غيره من الموانع.

هذا، و يمكن أن يقال بأنّ الظاهر من الحديث عرفا هو رفع التكاليف المجهولة التى توجب تضييقا على المكلّف إذا علم بها، لا رفع الأحكام الجزئية أو الموضوعات التى يرجع رفعها إلى رفع أحكامها بعد العلم بأصل الحكم الكلّى الذى صدر من الشارع.

و بعبارة اخرى، إنّ المكلّف بعد ما علم بحرمة الخمر الواقعى المقتضى لوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومة و كذا المشكوكة، بناء على ما بيناه سابقا من عدم جريان البراءة العقلية فى الشبهات الموضوعية، فقد علم بما يوجب التضييق عليه.

فإذا فرض أنّ الشارع جوّز له الاقتحام فى الأفراد المشكوكة، فلا بدّ أن يبيّن ذلك بدليل يكون كالحاكم على دليل حرمة شرب الخمر الواقعى، نظير الأدلة الدالة على حلية كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا إلى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه «۱»، و ما يدلّ على طهارة المياه «۲» أو جميع الأشياء «۳» إلى أن يعلم أنّها قذر أو نجس، و غيرهما ممّا يكون دالّا على جواز الاقتحام فى

(۱) الكافى: ۵- ۳۱۳ ح ۳۹، الفقيه: ۳- ۲۱۶ ح ۱۰۰۲، التهذيب: ۹- ۷۹ ح ۳۳۷ و ج ۷: ۲۲۶ ح ۹۸۸، السرائر ۳: ۵۹۴، الوسائل: ۱۷- ۸۷. أبواب ما يكتسب به ب ۴ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۱ ح ۲ و ۳، التهذيب ۱: ۲۱۵، ۲۱۶ ح ۶۱۹ و ۶۲۱، الوسائل ۱: ۱۳۴. أبواب الماء المطلق ب ۱ ح ۵.

(۳) التهذيب ۱: ۲۸۴ ح ۸۳۲، الوسائل ۳: ۴۶۷. أبواب النجاسات ب ۳۷ ح ۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۳۹

الشبهات الموضوعية.

و حيث لم يبين ذلك بمثل ما ذكر، فلا يمكن رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل على التحريم الظاهر فى حرمة الفعل بعنوانه الواقعى، و بالجملة فلم يثبت ظهور حديث الرفع فى رفع الأحكام الجزئية المشكوكة فى الشبهات الموضوعية، فلا يجوز الاستدلال به.

و منها: الاستصحاب، فإنّ استصحاب عدم كون المصلّى لابسا لما يكون وجوده مانعا و عدمه قيدا فى صحة الصلاة يقتضى الحكم بصحّتها، لأنّه لا يشترط فى الاستصحاب أزيد من أن يكون المستصحب حكما شرعيا، أو ذا أثر شرعى، و لا فرق بين أن يكون موضوعا لذلك الأثر مستقلا أو جزء لموضوعه أو دخيلا فيه وجودا أو عدما، فاستصحاب عدم كونه لابسا لما يكون وجوده مانعا يثبت عدم كونه لابسا لأجزاء غير المأكول، فتتم الصلاة فيه بعد إحراز سائر الأجزاء و فقد الموانع بالوجدان، أو بقيام البينة، أو بجريان الأصل.

هذا، و لا يخفى أنّ التمسّك بالاستصحاب إنّما يتمّ بناء على أن يكون ما اعتبر شرعا عدمه فى الصلاة هو كون المصلّى لابسا لأجزاء غير المأكول، و بعبارة اخرى كان المانع هو الذى اعتبر وصفا و حالة للمصلّى و هو خلاف ظاهر الأدلة المانعة عن الصلاة فى أجزاء غير المأكول.

لأنّها تـدلّ على أنّ الصـلاة فيها فاسـدة، كما فى موثقـة ابن بكير المتقدّمة «۱»، أو على النهى عن الصـلاة فيهـا، فالمـانع هو وقوعها فى أجزاء غير المأكول، و هو لا يكون لعـدمه حالـة سابقـة، و كـذا لا يتم أيضا بناء على اعتبار المانع وصـفا و حالـة للباس المصـلّى لعـدم وجود الحالة السابقة له أيضا.

---

(۱) تقدّم: ص ۳۱۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۴۰

نعم يجرى الاستصـحاب بناء عليه أى على الوجه الأخير فى بعض فروض المسألة، كما إذا شكّ فى تلطّخ لباسه غير المشكوك بأجزاء غير المـأكول و مصـاحبته معهـا، بنـاء على بطلان الصـلاة فى صورة التلطـخ بها، كما قوّيناه سابقا، فإنّه يجرى حينئـذ استصـحاب عـدم التلطخ و عدم المصاحبة كما لا يخفى.

إن قلت: لا مانع من جريان الاستصـحاب بناء على الوجه الثانى، و هو اعتبار المانع وصـفا للصـلاة، لوجود الحالة السابقة للمستصـحب، بتقريب أن يقال: إنّ الصـلاة حين ما لم توجـد لم تكن فى أجزاء غير المأكول، فهذه القضـية السالبة بانتفاء الموضوع المسـتلزم لانتفاء المحمول كانت متيقنة، قد شك فى بقائها بعد تحقق الموضوع فتستصحب.

قلت: الظاهر عدم شمول دليل اعتبار الاستصحاب لمثل هذه الصورة كما بيّن فى محله.

إن قلت: سـلّمنا ذلـك و لكن لا- نسـلّم عـدم وجود الحالـة السابقـة المتيقنـة فى جميع صور المسألـة، بناء على الوجه الثانى من الوجوه المتقدّمـة، لوجود هـذه الحالـة فيما إذا شـرع فى الصـلاة فى اللباس الـذى علم عـدم كونه مانعا، لعـدم كونه من أجزاء غير المأكول، و شكّ فى أثنائها فى أنّ ما ألقى عليه بعد الشروع هل يكون مانعا أم لا، فلا إشكال حينئذ فى جريان الاستصحاب كما هو واضح.

قلت: لا يخفى أنّ مدلول الأدلة المانعة عن الصلاة فى أجزاء غير المأكول إنّما هو بطلانها فيما إذا وقعت بتمام أجزائها أو ببعضها فيها، فلا يكفى مجرّد وقوع بعض أجزائها فى غيرها، و من المعلوم أنّ إحراز عـدم هـذا المانع لا يتحقّق إلّا بعـد العلم بعـدم وقوع شـىء من أجزائها فيها، فمجرّد الشـروع فى الألبسـة المحللة لا يوجب العلم بعدم المانع إلّا بعد حصول جميع أجزائها و شـرائطها مع فقده كما هو واضح، و إن كانت الصلاة عبارة عن حضور العبد فى مقابل مولاه و التوجّه نحوه و الالتفات

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۴۱

إليه بنحو الخضوع و الخشوع.

و مقتضاه حينئذ تحقّقها بمجرّد الشروع فيها و بقائها إلى حصول الفراغ، غاية الأمر إنه يجب أن يشتغل معه ببعض الأذكار المخصوصة و الأفعال المأثورة، كما لا يبعـد أن تكون كـذلك، فالأمر أيضا كـذلك، لأنّها و إن كانت متحققة بمجرّد الشـروع، و المفروض العلم بعدم وقوعها فى اللباس المشـكوك، إلّا أنّ المعتبر أن لا تكون من أوّل حدوثها إلى آخر بقائها واقعة فى شيء من الألبسة المحرمة، و المفروض الشك فى ذلك، فاليقين بوجود الحالة السابقة منتف كما عرفت.

ثمَّ إنّ بعض المعاصـرين بعد أن جعل اعتبار وقوع الصـلاة فى الألبسة غير المحرمة من قبيل الموانع دون الشـرائط، نفى الإشكال حينئذ عن جواز الرجوع إلى أصالة عدم المانع لإثبات الصحة فى المسألة «۱».

و نحن نقول: ليس المراد من المـانع المـأخوذ عـدمه فى مجرى الأصـل هو عنوان المـانع و مفهومه قطعـا، بـل المراد منه ما يحمل عليه ذلك المفهوم بالحمل الشائع و يتّحد معه وجودا.

و حينئذ فإن كان المراد أنّ هذا الأصل معتبر من باب الاستصحاب لكونه مسبوقا بالحالة السابقة، ففيه ما عرفت من عدم جريانه أصلا.

و إن كان المراد أنّ هـذا الأصل معتبر بنفسه من دون لحاظ الحالـة السابقـة فيه إمّا لتنزيل أدلّـة الاستصـحاب على هـذا المعنى لا عليه، بتقريب أن يقال: إنّ المراد من الشك فى قوله عليه السّـلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارته فشككت» «۲» ليس الشك الذى تعلّق

بما تعلّق به اليقين و هى الطهارة، بل المراد هو الشك فى وجود الحدث

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۵۷.

(۲) التهذيب ۱: ۴۲۱ ح ۱۳۳۵، الاستبصار ۱: ۱۸۳ ح ۶۴۱، علل الشرائع: ۳۶۱ ب ۸۰ ح ۱، الوسائل ۳: ۴۶۶. أبواب النجاسات ب ۳۷ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۴۲

الناقض لها.

فالمعنى حينئذ إنه لا يضر الشك فى وجود الحدث، لأنه يبنى على عدمه فيؤخذ بمقتضى اليقين السابق، فهو أى اليقين السابق ليس له دخل فى جريانه، بل الرجوع إليه من باب أنّه إذا وجب البناء على عدم حدوث الحادث فالواجب الرجوع إلى الحالة السابقة.

و إمّا لكون العدم أولى بالماهية من الوجود، حيث إنّه يكفى فى استمراره و عدم انقطاعه عدم حدوث علّة الوجود.

ففيه: أيضا عدم تماميته لأنه لم يثبت ظهور أدلة الاستصحاب فى ذلك المعنى لو لم نقل بظهورها فى خلافه كما هو المشهور، و بطلان الوجه الثانى واضح، فلم يثبت دليل على اعتبار ذلك الأصل، اللّهم إلّا أن يتمسّك لاعتباره باستمرار سيرة العقلاء عليه، و لكنّها مع ثبوتها تحتاج إلى دليل يدلّ على الإمضاء من جانب الشرع، و لم يثبت وجوده كما لا يخفى.

و منها: أى من جملة الأصول الشرعية التى اعتمد عليها فى إثبات الصحة فى المقام، أصالة الحلية التى يدل على اعتبارها رواية ابن سنان المتقدمة «۱» و رواية مسعدة بن صدقة «۲» و غيرهما من الروايات العامة و الخاصة الواردة فى الموارد الخاصة، و كذا يدلّ على اعتبارها السيرة القطعية المستمرة من زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام إلى يومنا هذا.

و لا إشكال فى شمولها بل فى اختصاصها بالشبهات الموضوعية، كما لا يخفى على من راجع تلك الروايات، و تقريب الاستدلال بها يمكن بوجهين:

الوجه الأوّل: أن يكون المراد من الحلية و الحرمة، الحلية و الحرمة التكليفية كما

---

(۱) الوسائل ۱۷: ۸۷. أبواب ما يكتسب به ب ۴ ح ۱، و ج ۲۴: ۲۳۶. أبواب الأطعمة المحرمة ب ۶۴ ح ۲.

(۲) الكافى ۵: ۳۱۳ ح ۴۰، الوسائل ۱۷: ۸۹. أبواب ما يكتسب به ب ۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۴۳

هو الظاهر من إطلاقهما و جريانه فى المقام، مع أنّ الشك فيه إنّما هو فى الحلية، و الحرمة الوضعية، بأن يقال: إنّ الشك فى صحة الصلاة فيما لم يعلم كونه من أجزاء غير المأكول مسبّب عن الشك فى حلية لحم الحيوان المأخوذ منه ذلك اللباس و حرمته، فإذا حكمنا بحليته لأصالتها تترتّب عليها صحة الصلاة فى الثوب المأخوذ منه.

و يرد عليه:

أولا: إنّ ما ذكر من جريان الأصل فى لحم الحيوان و ترتب صحة الصلاة عليه إنّما هو فيما إذا كان الحيوان المأخوذ منه هذا اللّباس مشتبه الحكم بالشبهة الحكمية، بأن كان الشك فى صحة الصلاة مسببا عن اشتباه حكمه الشرعى، و هذا الفرض مع أنّه من الفروض النادرة لم يثبت اعتبار هذا الأصل فيه، لما عرفت من أنّ جريانه فى الشبهة الحكمية غير مسلّم.

و أمّا فيما إذا كان الشك فى صحة الصلاة مسببا عن أنّه هل يكون الحيوان المأخوذ منه هذا اللباس من أفراد ما يحلّ أكل لحمه شرعا، أو من مصاديق ما يحرم؟ فجريانه محل نظر بل منع، لأنّه ربّما لا يكون اللحم الذى هو مورد الأصل مشكوك الحكم، بل يعلم بكونه من الحيوان المحلل أو المحرم.

فالشكّ فى الحلية إنّما هو لعدم الابتلاء بلحم ذلك الحيوان، بل مورد الابتلاء هى الصلاة فى الثوب المأخوذ منه، و بعبارة أخرى ليس فى البين حيوان شكّ فى حلية لحمه لتردّده بين كونه من أفراد ما يحلّ أكله أو يحرم، فلا مجال لجريان أصالة الحلية كما هو واضح.

و ثانيا: إنّ ظاهر الأدلة أنّ بطلان الصلاة و فسادها فى أجزاء غير المأكول مترتب على الحيوان المحرم بعنوان الأولى كالأسد و الأرنب و الثعلب و غيرها، لا على الحيوان بوصف كونه محرّم الأكل، و التعبير عن ذلك العنوان بهذا الوصف فى

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۴۴

بعض الأخبار إنّما هو للإشارة إلى ذات الموصوف مع قطع النظر عن وصفه.

و يؤيّده ما فى بعض الأخبار من أنّ الصلاة فى الثعالب و الأرانب فاسدة «۱» فعبّر عن موضوع الحكم بنفس ذلك العنوان الأوّلى من دون أخذ قيد التحريم أصلا.

و بالجملة: فبطلان الصلاة فى أجزاء الحيوانات المحرمة ليس حكما مترتبا على تحريمها بحيث لو لم يجعل التحريم لكان جعل هذا الحكم لغوا، بل إنّما هو حكم فى عرض الحكم بالتحريم من دون ترتب و طوليّة بينهما أصلا.

و حينئذ فلا مجال لإثبات أحد الآثار المشكوكة بالأصل الجارى فى الأثر الآخر، فلا تثبت صحة الصلاة فى الثوب المشكوك بجريان الأصل فى اللحم، و إثبات حلّيته ظاهرا، إلّا على القول بالأصول المثبتة و هو خلاف التحقيق.

و ثالثا: سلمنا ذلك أى كون الحلية أو الحرمة واسطة فى ثبوت البطلان أو الصحة للصلاة فى أجزاء الحيوان، فيترتّب على إثبات الحلية صحة الصلاة، و على إثبات الحرمة بطلانها، لكن نقول إنّ المراد من الحلية و الحرمة المأخوذتين فى موضوعهما ليس الحرمة و الحلية الفعليتين، و إلّا لزم جواز الصلاة فى أجزاء ما يحل أكله فعلا للاضطرار أو غيره، و لو كان محرّما ذاتا، و هو ممّا لا يلتزم به أحد.

بل المراد منهما هى الحرمة و الحلية المتعلقتان بذوات الحيوانات مع قطع النظر عن حدوث ما يوجب تغيير الحكم المتعلّق به أولا، كالاضطرار أو غيره، و من المعلوم أنّ جريان الأصل فى المقام لا يجدى فى إثبات الحلية الواقعية كما هو الشأن فى غيره من الأصول الشرعية.

و دعوى إنّه لم يثبت ظهور الأدلة فيما ذكر، مندفعة بأنّه يكفى عدم ثبوت

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۵۵. أبواب لباس المصلّى ب ۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۴۵

الظهور فى خلافه كما لا يخفى.

الوجه الثانى: ما يظهر من المحقّق القمى قدس سرّه من أنّ المراد من الحلية و الحرمة فى قوله عليه السّلام فى رواية ابن سنان «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال.» «۱»،

ليس خصوص الحلية و الحرمة التكليفيتين، أى ما يكون مبغوضا بنفسه لأجل المفسدة الملزمة الباعثة على الزجر عنه لنفسه أو غير مبغوض كذلك، بل يعمّ الحلية و الحرمة الوضعيتين، أى ما يكون مبغوضا لكونه مانعا مثلا عن حصول مطلوب المولى أو غير مبغوض كذلك.

فكما أنّه إذا تردّد مائع بين كونه خمرا أو ماء يكون مقتضى الرواية جواز شربه و عدم وجوبه الاجتناب عنه، فكذا إذا تردّد أمر الثوب بين صحة الصلاة الواقعة فيه، لعدم كونه من أجزاء غير المأكول، و بين بطلانها فيه لكونه من أجزائه، يكون مدلول الرواية حلية الصلاة فيه، لكون الثوب أيضا شيئا فيه حلال باعتبار عدم كونه مانعا عنها، و حرام باعتبار كونه مانعا، فالصلاة فيه حلال إلى أن تعرف الحرام منه بعينه «۲».

هذا، و لا يخفى أنّه لا يبعد الاعتماد على هذا الوجه فى الاستدلال بأصالة الحلية مع تتميمه، بأن يقال: إنّ التتبع و الاستقراء فى كلمات

العرب و استعمالاتهم لفظ الحلال و الحرام فی النثر و النظم، یقضی بأنّ هذه المادّة- أی مادّة حرم- فی ضمن أیة صیغة کانت یراد منها الممنوعیة و المحدودیة الثابتة للشیء بتمام الجهات أو بعضها، کما یظهر بالتدبّر فی قولهم «حرم الرجل»، أو «حریم البیت»، أو القریة، أو البلد، أو المسجد الحرام، أو الشهر الحرام، أو محرومیة الرجل فی مقابل مرزوقیته مثلا، أو کونه محترما و صالحا للاحترام، أو الرجل المحرم.

---

(۱) الوسائل ۱۷: ۸۷. أبواب ما یکتسب به ب ۴ ح ۱، و ج ۲۴- ۲۳۶. أبواب الأطعمة المحرمة ب ۶۴ ح ۲.

(۲) قوانین الأصول ۲: ۱۸- ۱۹، جامع الشتات ۲: ۷۷۶- ۷۷۷.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۳۴۶

و کما فی قوله صلّی اللّه علیه و آله: «المسلم محرّم علی المسلم» «۱» و کما فی قوله تعالی (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰا. «۲»)، فإنّ المراد فی جمیع هذه الموارد هو نحو من الممنوعیة و المحدودیة الثابتة له ببعض الجهات کصحته و إمضائه فی الأخیر أو غیر ذلک من الأقوال و الأفعال کما فی غیره من الأمثلة.

و فی مقابله الحلال، و الحلّ، و المحلّ، و أشباهها ممّا قد أخذت فیه مادّة هذه الصیغ، فإنّ معناها هو عدم المحدودیة و الإطلاق الثابت له کما لا یخفی.

و یؤیّد ما ذکرنا الأخبار الواردة فی الموارد الکثیرة الدالة علی حرمة الصلاة فی الحریر أو فیما لا یؤکل لحمه «۳» أو فی غیرهما من الموانع، کما سیأتی ذکر بعضها.

و حینئذ فلا یبعد التمسّک بقوله علیه السّلام: «کل شیء فیه الحلال و الحرام فهو لک حلال.» «۴»، إذ اللباس أیضا شیء فیه حلال باعتبار عدم محدودیته و إطلاقه بالنسبة إلی الصلاة فیه، و حرام باعتبار خلافه، فهو أی المشکوک منه یکون کالمائع المردّد بین الخمر و الخلّ، کما عرفت فی کلام المحقّق القمّی رحمه اللّه، فلا یبعد القول بالصحة لهذا الوجه.

هذا، و لکن یمکن أن یورد علیه بأنّ إطلاق الحرام و الحلال علی الثوب باعتبار صحة الصلاة فیه و بطلانها خلاف المتعارف، إذ إطلاقهما علی اللباس ینصرف إلی جواز لبسه و عدمه، و لا یفهم منه جواز الصلاة فیه و عدمه، و لیس ذلک کإطلاق الحرام علی الخمر باعتبار حرمة شربه و إطلاق الحلال علی لحم الشاة باعتبار جواز أکله.

---

(۱) سنن النسائی ۵: ۸۴ ب ۷۳ و فیه: «کلّ مسلم علی مسلم محرّم.».

(۲) البقرة: ۲۷۵.

(۳) الوسائل ۴: ۳۴۵. أبواب لباس المصلّی ب ۲ و ص ۳۶۷ ب ۱۱.

(۴) الوسائل ۱۷: ۸۷. أبواب ما یکتسب به ب ۴ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۳۴۷

و حینئذ فلا یجوز التمسّک بأصالة الحلیة للمقام، و یمکن دفع هذا الإیراد، بأنّه و إن کان إطلاقهما علی الثوب باعتبار وقوع الصلاة فیه خلاف المتعارف، و لکن نمنع اختصاص الحکم فی تلک الأخبار بنفس موردها، بل المفهوم منها عند العرف أنّ المقصود إثبات الحلیة الظاهریة فیما اشتبه و لم یعلم حرمته سواء کان إطلاق الحرام و الحلال علی ذلک الشیء متعارفا أم لم یکن کذلک کما لا یخفی.

بقی الکلام فیما یظهر من بعض الأعلام فی وجه التمسک بأصالة الحلیة حیث قال ما ملخّصه: إنّ الشرطیة إنّما تنتزع من تقیّد المأمور به بوجود الشرط، کما أنّ المانعیة تنتزع من تقیده بعدم المانع، و التقید بوجود الأول و بعدم الثانی إنّما هو من أجزاء المأمور به.

فالصلاة مثلا مركبة من الأفعال و الأقوال المخصوصة و من التقيد بوجودها حين وجدان الشرائط و فقدان الموانع، و حينئذ فبملاحظة ما قرّر فى محلّه من أنّ الأمر المتعلّق بالمركّبات الاعتبارية- كالصلاة مثلا- مع كونه واحدا حقيقة، له أبعاض كثيرة يتعلّق كل بعض منه بجزء من متعلّقه، يلزم تعلّق بعضه أيضا بالتقيد الذى هو جزء للمأمور به.

غاية الأمر إنّه جزء اعتبارى، فكما أنّ الركوع مثلا- تعلّق به بعض الأمر المتعلق بالمجموع، فكذلك التقيد بوجود الشرائط و بعدم الموانع يكون متعلقا لذلك الأمر و معروضا لبعضه، و حيث إنّه لا وجود للتقيد إلّا بوجود القيد بل هو عينه، فيكون نفس الشرط و عدم المانع معروضا لذلك البعض.

فظهر أنّ عدم المانع الذى هو محلّ البحث و الكلام فى هذا المقام، يكون كسائر الأجزاء متعلّقا لبعض الأمر المتعلّق بالصلاة، و حيث أنّ النهى ليس إلّا طلب الترك فيكون وجود المانع منهيا عنه، لأنّ المفروض كون عدمه متعلّقا للطلب.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۴۸

غاية الأمر إنّ النهى المتعلّق بوجود المانع نهى ضمنى لا استقلالى، و حينئذ فاللباس له فردان، فرد حلال حقيقة و فرد حرام كذلك، فلا- إشكال حينئذ فى التمسّك بقوله عليه السّلام: «كل شىء فيه الحلال و الحرام.»، و لا حاجة إلى تجشّم دعوى التعميم للحلية و الحرمة الوضعية، كما ذكره المحقّق القمّى قدس سرّه.

و دعوى إنّ الظاهر منه لزوم كون المنع المشكوك حكما مستقلا ناشئا عن المبغوضية الذاتية، فيختصّ اعتبار هذا الأصل بالشبهات التحريمية النفسية. واضحة الفساد، إذ لا دليل على صرف لفظ الحلال و الحرام إلى بعض أفرادهما، و يشهد لذلك- أى لعمومية لفظ الحلال و الحرام و عدم اختصاصهما بالحلال و الحرام النفسيين- الاستعمالات الواردة فى موارد كثيرة فى لسان الرواة، و جواب الأئمة عليهم السّلام.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبّار قال: كتبت إلى أبى محمّد عليه السّلام أسأله هل يصلّى فى قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وبر الأرانب؟ فكتب عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاة فى الحرير المحض و إن كان الوبر ذكيا حلّت الصلاة فيه إن شاء اللّه» «۱».

و منها: ما عن الخصال بإسناده عن جابر الجعفى قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «ليس على النساء أذان- إلى أن قال:- و يجوز أن تتختّم بالذهب و تصلّى فيه و حرّم ذلك على الرجال» «۲».

و منها: ما عن الشيخ بإسناده عن موسى بن أكيل النميرى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «و جعل اللّه الذهب فى الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه.» «۳».

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۰۷ ح ۸۱۰، الاستبصار ۱: ۳۸۳ ح ۱۴۵۳، الوسائل ۴: ۳۷۷. أبواب لباس المصلّى ب ۱۴ ح ۴.

(۲) الخصال: ۵۸۸ ح ۱۲، الوسائل ۴: ۳۸۰. أبواب لباس المصلّى ب ۱۶ ح ۶.

(۳) التهذيب ۲: ۲۲۷ ح ۸۹۴ و الوسائل ۴: ۴۱۴، أبواب لباس المصلّى ب ۳۰ ح ۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۴۹

و غير ذلك من الروايات الكثيرة التى يستفاد منها عمومية لفظ الحلال و الحرام، و عدم اختصاصهما بالنفسى منهما، كما لا يخفى على من راجعها «۱». انتهى ملخّص كلامه قدس سرّه.

و أنت خبير بأنّه لا مجال لا دعاء ثبوت النهى فى المقام، لما عرفت من أنّ معنى النهى ليس طلب الترك، بل معناه هو الزجر عن إيجاد الفعل المنهيّ عنه، كما أنّ معنى الأمر هو البعث إلى إيجاد الفعل المأمور به، و حينئذ فلا يلزم من تعلّق بعض الأمر إلى التقيد بعدم المانع تحقّق النهى متعلّقا بوجود المانع بل هو كالشرط.

فكما أنّ تعلق بعض الأمر بوجوده لا يستلزم النهى عن عدمه، فكذلك تعلّق الأمر بعدم المانع لا يستلزم النهى عن وجوده. هذا، مضافا إلى أنّه لو فرض الإتيان بالأجزاء مع كونها واجدة لجميع الشرائط و فاقدة لجميع الموانع سوى أنّه كان ثوبه من أجزاء غير المأكول مثلا، و كان الوقت مضيقا يحصل العصيان بسبب إيجاد ذلك المانع.

و لكنّه يكون عصيانا للأمر المتعلّق بالصلاة، لا للنهى المتوهم المتعلق بوجود المانع، لأنّه لا يزيد حكمه عمّن ترك الصلاة رأسا، أو أتى بالأجزاء مع فقد الشروط كلّا أو بعضا، فكما أنّه لا يتحقّق هناك إلّا عصيان واحد و هو عصيان الأمر بالصلاة، فكذلك لا يكون هنا إلّا عصيان ذلك الأمر.

و بالجملة: لا يكون هنا نهى متعلّق بوجود الموانع حتى يكون إيجاد واحد منها عصيانا لذلك النهى كما عرفت، و أمّا إطلاق لفظ الحرام و الحلال على مثل المقام، فهو و إن كان بحسب أصل اللغة صحيحا، إذ لا اختصاص لهما بالحلال و الحرام النفسيين بل يعمّ غيرهما، و لكن المنصرف إليه و المتبادر منه عند عرف المتشرعة

---

(۱) كتاب الصلاة (تقريرات بحث المحقّق النائينى) ۱: ۱۶۳ و ۲۳۷، نهاية الدراية للمحقّق الأصفهانى ۲ (الأقلّ و الأكثر: الوظيفة عند الشك فى الأقلّ و الأكثر): ۶۲۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۵۰

هو الحلال و الحرام النفسيان، كما لا يخفى.

و بالجملة: لا يكون إطلاقهما ظاهرا فى التعميم بحيث تطمئنّ به النفس، و تثق به فى مقام الإفتاء، و تجعله دليلا معتمدا فى مقابل قاعدة الاحتياط الجارية فى المسألة، و نظائرها ممّا يرجع الشك فيه إلى الشك فى المحصّل، كما عرفت تحقيقه.

فالإنصاف أنّ المسألة غير صافية عن الاشكال، فلا يجوز ترك الاحتياط فيها بالتجنّب عن الصلاة فى الألبسة المشكوكة، نعم فيما أخذت من يد المسلم، و أخبر بأنّها مأخوذة من الحيوان المأكول، أو من غير الحيوان، لا يبعد القول بجواز الاعتماد على إخباره، و كذا فيما إذا أخبر بخلافه، فإنّه لا يبعد القول بوجوب الاعتماد على قوله، و عدم جواز الصلاة فيه، لبناء العقلاء على الاعتماد على قول ذى اليد فيما يتعلّق بما فى يده من الطهارة و النجاسة، و الحلية و الحرمة، و القلّة و الكثرة، و غير ذلك من الأمور المتعلّقة به.

و يؤيّد ذلك ما ورد فى الأخبار من بيان حكم الصلاة فى وبر الأرانب و الثعالب و الفنك و نحوها، فإنّ من المعلوم أنّ أكثر أهل العرف لا يميّزون وبر الأرانب مثلا عن غيره إلّا بإخبار صاحبه، فالعمدة فى تشخيصه هو قول ذى اليد، فيجب ترتيب الآثار عليه.

و كذا لا يبعد أيضا القول بجواز الصلاة فى الثوب الذى يحتمل وقوع شعرات غير المأكول أو رطوباته عليه، لاستقرار السيرة على الصلاة فى مثله من دون تفحّص و تتبع عن وجودها، نعم لا تجوز الصلاة فى الثوب الذى علم بوجود الشعر فيه، و لكن لا يعلم كونه من المأكول، بل يحتمل أن يكون من غيره، لأنّ القدر المتيقّن من تحقّق السيرة، الصورة الاولى، فيجب الرجوع فى غيرها إلى مقتضى قاعدة الاحتياط و اللّه أعلم.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۵۱

حكم الصلاة فى جلد الخزّ

قد استثنى عن عموم الأدلة المانعة عن الصلاة فى أجزاء غير المأكول أمور، و لكن مورد تطابق الفتاوى «۱» و النصوص هو وبر الخزّ الخالص، فإنّه قد وردت فيه أخبار كثيرة تدلّ على جواز الصلاة فيه «۲»، مضافا إلى عدم الخلاف فيه، و أمّا جلد الخزّ فجواز الصلاة فيه محلّ خلاف و إشكال.

و المحكيّ عن ابن إدريس و العلّامة فى بعض كتبه القول بالمنع «۳»، و ربّما نسب إلى المشهور القول بالجواز «۴»، و منشأ الخلاف

اختلاف الأخبار، و لا بدّ قبل نقلها

---

(۱) الغنية: ۶۶، المعتبر ۲: ۸۴، المنتهى ۱: ۲۳۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۴۶۸، مسألة ۱۲۲، نهاية الأحكام ۱: ۳۷۴، جامع المقاصد ۲: ۷۸، الذكرى ۳: ۳۵، رياض المسائل ۳: ۱۶۳، بحار الأنوار ۸۰: ۲۱۹، التنقيح الرائع ۱: ۱۷۸، الحدائق ۷: ۶۰.

(۲) الوسائل ۴: ۳۵۹. أبواب لباس المصلّى ب ۸.

(۳) السرائر ۱: ۲۶۱- ۲۶۲، المنتهى ۱: ۲۳۱، تحرير الاحكام ۱: ۳۰.

(۴) مستند الشيعة ۴: ۳۲۲، كشف اللثام ۳: ۱۹۵، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۶۹، رياض المسائل ۳: ۱۶۴، الحدائق ۷: ۶۰ المسألة الثانية، مفتاح الكرامة ۲: ۱۳۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۵۲

من بيان الموضوع و تنقيح معنى الخزّ، لكثرة الاختلاف فى ذلك بين الفقهاء رضوان اللّه عليهم و منشأه اختلاف ما ذكره أهل اللغة، فالمهم نقل كلماتهم ليظهر الحق عن غيره فنقول:

قال فى لسان العرب: الخزز ولد الأرانب و قيل: هو الذكر من الأرانب، و الجمع أخزة، و خزان مثل صرد و صردان، و أرض مخزة: كثيرة الخزان، و الخزّ معروف من الثياب مشتقّ منه عربىّ صحيح، و هو من الجواهر الموصوف بها، حكى سيبويه مررت بسرج خزّ و الجمع خزوز، و منه قول بعضهم: فإذا أعرابىّ يرفل فى الخزوز و بائعه خزّاز.

و فى حديث على عليه السّلام عن النبى صلّى اللّه عليه و آله إنّه نهى عن ركوب الخزّ و الجلوس عليه.

قال ابن الأثير: الخزّ المعروف أولاـ ثياب تنسج من صوف و إبريسم، و هى مباحة قد لبسها الصحابة و التابعون، فيكون النهى عنها لأجل التشبه بالمترفين، قال: و إن أريد بالخزّ النوع الآخر و هو المعروف الآن، فهو حرام، لأنّه كلّه من الإبريسم، و عليه يحمل الحديث الآخر: قوم يستحلّون الخزّ و الحرير «۱»، انتهى.

و الظاهر أنّ مراد صاحب لسان العرب من قوله: «و هو من الجواهر الموصوف بها» أنّ الخزّ مع كونه من الأسماء الموضوعة للذوات، و شأنها أن لا تقع صفة لشىء، يصح أن يقع وصفا لشىء آخر كالمثال الذى حكاه سيبويه عن العرب، حيث اتّصف فيه السرج به قال فى ترجمة قاموس: خزاز جامه‌ها بفتح أوّل معروف است و جمع آن خزوز بر وزن سرور مى‌آيد (مترجم گويد كه خز جانوريست مانند ثمور كه از پوست آن پوستين و غير آن ساخته ميشود و ممكن است كه مراد از جامهٔ خز همين باشد يا آنكه از موى آن جامه ميبافند يا آنكه خز

---

(۱) لسان العرب ۴: ۸۱، النهاية لابن الأثير ۲: ۲۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۵۳

جامه ابريشمين را ميگويند) إلى أن قال: و خزز بر وزن صرد- يعنى نر خرگوشان- و جمع آن خزان و اخزه مى‌آيد و جاى خرگوشها مخزه است و از اين اشتقاق شده است خز و آن حيوانى شبيه بنر خرگوش است كه از پوست آن پوستين ميبافند كه مذكور شد «۱» (انتهى).

و قال فى منتهى الارب: خز بالفتح جانوريست، و جامه از پشم آن، جمع خزوز و خزز كصرد خرگوش نر، جمع خزان و اخزة، و منه اشتقّ الخزّ «۲». و قال الفيّومى فى المصباح: الخزّ اسم دابّة «۳». و قال ابن فرشته فى شرح الجمع: الخزّ صوف غنم البحر «۴»، ثمّ أطلق على الثوب المتّخذ من وبرها، و الجمع خزوز مثل فلس و فلوس، و الخزز الذكر من الأرانب، و الجمع خزان كصرد و صردان (انتهى)

و قال فى برهان قاطع: خزّ با تشديد ثانى در عربى جانوريست معروف كه از پوست آن پوستين سازند، و جامهٔ ابريشمى را نيز

گفته‌اند «۵». و قال فى المنجد: الخزّ الحرير، ما نسج من صوف و حرير جمع خزوز و الخزز، ذكر الأرانب جمع خزان و أخزة، و الخزّاز بائع الخزّ، و المخزة موضع الأرانب «۶». و قال أيضا فى معنى القندس و القندر الذى احتمل بعض الفقهاء أن يكون هو الخزّ- حاكيا له عن بعض التجار-: إنّه نوع من الحيوانات المائية، له ذنب مفلطح قوىّ، و لون احمر قاتم يتّخذ منه الفراء «۷».

انتهى.

---

(۱) ترجمهٔ قاموس ۱: ۴۰۸.

(۲) منتهى الارب ۱: ۳۱۴.

(۳) المصباح المنير ۱: ۱۶۸.

(۴) إلى هنا حكاه عنه فى مجمع البحرين ۴: ۱۸.

(۵) برهان قاطع ۱: ۴۶۰.

(۶) المنجد: ۱۷۳.

(۷) المنجد: ۶۹۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۵۴

و لا يخفى أنّ الظاهر أن لا يكون الخزّ هو الأرانب أو ذكرها، بل الخزز إنّما يقال على ذكر الأرانب كما تدلّ عليه أغلب الكلمات المتقدّمة من أهل اللغة، كما أنّه لا يطلق الخزّ على الثوب المعمول من صوفها أو وبرها ممزوجا بالإبريسم أو غير ممزوج، لمخالفته لما يظهر من الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السّلام، من أنّه حيوان بحرىّ نخرج من الماء أو تصاد من الماء و إذا فقد الماء تموت كما فى بعضها «۱»، أو أنّه ثوب منسوج من الوبر و الإبريسم كما فى بعضها الآخر «۲».

و يدلّ على أنّه ليس المراد بالخزّ هو الأرانب أو ذكرها، ما يظهر من بعض الأخبار من عدم جواز الصلاة فى وبر الخزّ المغشوش بوبر الأرانب «۳»، فإنّ ظاهره أنّ وبر الخزّ يغاير وبر الأرانب، نعم لا ينبغى توهّم المنافاة بين ما يظهر من بعضهم من أنّه كلب الماء «۴»، و من آخر من أنّه غنم البحر، و من ثالث من أنّه وبر السمك، لأنّ الظاهر أنّ مرجع ذلك كلّه إلى شيء واحد، غاية الأمر ثبوت الاختلاف فى التشبيه كما لا يخفى.

و كيف كان فالظاهر أنّه لا إشكال فى كونه حيوانا من الحيوانات المائية، كما يدلّ عليه رواية ابن أبى يعفور الآتية، و رواية عبد الرحمن بن الحجّاج و غيرهما من الروايات، و إطلاقه على الثوب المنسوج من وبره إنّما هو باعتبار إطلاقه على نفسه.

و إنّما الإشكال فى أنّه هل يكون مثل السمك فى أن لا يعيش فى خارج الماء و يكون إخراجه من الماء الذى يتعقّبه الموت تذكية له كالسمك كما فى بعض

---

(۱) الكافى ۳: ۳۹۹ ح ۱۱، التهذيب ۲: ۲۱۱ ح ۸۲۸، الوسائل ۴: ۳۵۹. أبواب لباس المصلّى ب ۸ ح ۴.

(۲) الوسائل ۴: ۳۶۲. أبواب لباس المصلّى ب ۱۰.

(۳) الوسائل ۴: ۳۶۱. أبواب لباس المصلّى ب ۹ ح ۱.

(۴) الكافى ۶: ۴۵۱ ح ۳، علل الشرائع: ۳۵۷ ب ۷۱ ح ۱، الوسائل ۴: ۳۶۳. أبواب لباس المصلّى ب ۱۰ ح ۱.

و ج ۲۴: ۱۹۱. أبواب الأطعمة ب ۳۹ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۵۵

الروايات «۱»، أو أنّه لا يموت بمجرّد خروجه من الماء، بل يكون كالحيوانات التى تعيش فى الماء و فى خارجه معا كالضفدع، كما

فى بعض الروايـات الأخر؟ «۲» ثمّ إنّ المسـتفاد من بعض الروايات كرواية سـعد بن سـعد عن الرضا عليه السّـلام التى سـيجىء نقلها و غيرها، إنّه يمكن أن يعمـل الثـوب من وبر الخزّ من دون أن يكون ملصـقا بجلـده، و عليه فيشـكل الأـمر فى الثوب الـذى يكون لبسه متعارفا فى الشتاء فى هذا الزمان الذى يسمّونه بالخزّ، و يكون وبره متّصلا بجلده.

لأنّ الظاهر أنّ وبره ليس بمقـدار يمكن أن ينسـج منه الثوب، فيخطر بالبال أنّه ليس هو الخزّ الملبوس فى الأزمنـة السالفة. و ممّا ذكرنا يظهر أنّ التفصـيل فى جـواز الصـلاة بين الوبر و الجلـد من الخزّ بثبوت الجواز فى الأـوّل، و المنع فى الثـانى، كمـا يظهر من الحلّى فى السرائر، و العلّامة فى المنتهى «۳»، يمكن أن يكون وجهه القول بأنّه ميتة، إمّا لأنّ خروجه من الماء ليس مستلزما لموته، لأنّه يعيش فى خارج الماء أيضا، و من المعلوم عـدم تعارف فرى الأوداج الأربعة فيه، فلا يكون مذكّى، و إمّا لأنّ خروجه من الماء و إن كان ملازما لموته، إلّا أنّه لم يثبت أنّ إخراجه منه حيّا يكون تذكية له، لاحتمال اختصاص حصول التذكية بهذه الكيفيّة بالسمك.

و يمكن أن يكون الوجه فيه عدم الدليل على اسـتثناء الصلاة فى جلد الخزّ عن عموم الأدلة المانعة عن الصلاة فى أجزاء غير المأكول، كمـا ثبت فى الوبر، و عليه فالأـمر سـهل بناء على مـذهب الحلّى، من عـدم حجيّـة خبر الواحـد، و أمّا بناء على مـذهب العلّامـة الموافق للمشهور «۴»، فيشكل الأمر لوجود الدليل كما سيظهر.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۵۹. أبواب لباس المصلّى ب ۸ ح ۴.

(۲) التهذيب ۹: ۴۹ ذ ح ۲۰۵، الوسائل ۲۴: ۱۹۱. أبواب الأطعمة المحرمة ب ۳۹ ح ۲.

(۳) السرائر ۱: ۲۶۱- ۲۶۲، المنتهى ۱: ۲۳۱.

(۴) من حجّية خبر الواحد.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۵۶

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه يدلّ على صـحة الصلاة فى جلد الخزّ الروايات الواردة فى حكم الخزّ من حيث جواز الصلاة فى وبره، أو مع جلده، و من حيث جواز لبسه التى جمعها فى الوسائل فى الباب الثامن و التاسع و العاشر من أبواب لباس المصلّى، و الخبر الخامس من الباب الثامن، و هو ما رواه الشـيخ محمّد بن أحمد بن يحيى، عن معاوية بن حكيم، عن معمّر بن خلّاد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّـلام عن الصلاة فى الخزّ؟ فقال: «صلّ فيه» «۱»، فإنّ الحكم بجواز الصـلاة فى الخزّ على نحو الإطلاق و ترك الاسـتفصال يدلّ على جواز الصلاة فى جلد الخزّ، كما يدلّ على جوازها فى وبره.

و يـدلّ على ذلـك أيضا الخبر الرابع من ذلك الباب، و هو ما رواه الكلينى عن علىّ بن محمـد، عن عبـد اللّه بن إسـحاق العلوى، عن الحسن بن على، عن محمّـد بن سـليمان الـديلمى عن قريب، عن ابن أبى يعفور قال: كنت عند أبى عبد اللّه عليه السّـلام إذ دخل عليه رجل من الخزّازين فقال له: جعلت فداك ما تقول فى الصلاة فى الخزّ؟

قال: «لا بأس بالصلاة فيه» فقال له الرجل: جعلت فداك إنّه ميّت و هو علاجى و أنا أعرفه، فقال له أبو عبد اللّه عليه السّلام: «أنا أعرف به منك» فقال له الرجل: إنّه علاجى و ليس أحد أعرف به منّى، فتبسّم أبو عبد اللّه عليه السّـلام ثمّ قال له: «أ تقول: إنّه دابّة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟» فقال الرجل:

صـدقت جعلت فـداك هكذا هو. فقال له أبو عبد اللّه عليه السّـلام: «فإنّك تقول: إنّه دابّة تمشـى على أربع و ليس هو فى حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء»، فقال الرجل:

أى و اللّه هكـذا أقول، فقـال له أبو عبـد اللّه عليه السّـلام: «فـإنّ اللّه تعـالى أحلّه و جعـل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان و جعل ذكاتها موتها» «۲».

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۱۲ ح ۸۲۹، الوسائل ۴: ۳۶۰. أبواب لباس المصلّى ب ۸ ح ۵.

(۲) الكافى ۳: ۳۹۹ ح ۱۱، التهذيب ۲: ۲۱۱ ح ۸۲۸، الوسائل ۴: ۳۵۹. أبواب لباس المصلّى ب ۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۵۷

فإنّ الحكم بجواز الصلاة فى الخزّ على نحو الإطلاق كما ورد فى الجواب الأوّل و إن كان دالّا على جوازها فى جلد الخزّ أيضا، إلّا أنّ اعتراض السائل على الإمام عليه السّلام حيث نفى البأس عن الصلاة فيه بأنّه لا وجه للحكم بذلك مع كونه ميتة، ربّما يؤكّد أنّ المقصود فى السؤال الأوّل إنّما هو الاستفتاء عن الصلاة فى جلده، إذ لو كان المراد الصلاة فى وبره لم يكن وجه للإشكال بذلك مع كون الوبر من الأجزاء التى لا تحلّها الحياة، فشمول الإطلاق للصلاة فى جلده بل اختصاصه بذلك ممّا لا إشكال فيه كما عرفت.

ثمّ لا يخفى أنّ المراد بقوله عليه السّلام فى ذيل الرواية «فإنّ اللّه تعالى أحلّه.»، ليس حلية الأكل لأجل التشبيه بالحيتان كما توهّم، بل المراد هو حلية استعمال جلده و لبسه كما هو واضح، و لكن لا يخفى أنّ سند الرواية فى غاية الضعف لمجهولية بعض رواتها و عدم وثاقة بعضها الآخر، و كون الثالث منهم مرميا بالغلوّ و الضعف.

مضافا إلى عدم وجود رواية أخرى فى روايات العامة و الخاصة بهذا السند، لأنّ النقل عن قريب منحصر بهذه الرواية، فلا يجوز الاعتماد عليها.

و لكنّه لا يخفى أنّ هذا الكلام الصادر من الإمام عليه السّلام فى مقام الجواب عن السؤال عن الصلاة فى جلد الخزّ منقول بسند صحيح موثوق به، و هو ما رواه الكلينى عن أبى على الأشعرى، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام رجل و أنا عنده عن جلود الخزّ؟

فقال «ليس به بأس» فقال الرجل: جعلت فداك إنّه علاجى و إنّما هى كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟» فقال الرجل: لا، قال: «ليس به بأس» «۱».

فإنّ الظاهر اتحاد الروايتين، بمعنى صدور هذا الكلام من الإمام عليه السّلام فى جواب

---

(۱) الكافى ۶: ۴۵۱ ح ۳، علل الشرائع: ۳۵۷ ب ۷۱ ح ۱، الوسائل ۴: ۳۶۲. أبواب لباس المصلّى ب ۱۰ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۵۸

الخزاز دفعة واحدة، غاية الأمر حضور جماعة، منهم: ابن أبى يعفور و ابن الحجّاج فى ذلك المجلس، و اختلاف ألفاظ الروايتين ككون السؤال فى الرواية الأولى عن الصلاة فى الخزّ من دون ذكر الجلد، و فى الثانية عن جلود الخزّ من دون ذكر الصلاة فيه، و غيره من موارد الاختلاف لا يوجب أن تكونا روايتين.

لأنّ المعلوم أنّ الاختلاف إنّما نشأ من عدم تحفّظ الراوى أو من اختلاف أغراضهم فى نقل الرواية. هذا، و لا يخفى أنّه لو قيل بالمنع من كونهما رواية واحدة- و المفروض أنّ سند الاولى مظلم لا يجوز الاعتماد عليه، فالاعتبار إنّما هو بالثانية، و قد عرفت أنّ السؤال فيها إنّما هو عن جلود الخزّ لا عن الصلاة فيها، و من المعلوم انصرافه إلى السؤال عن جواز استعمالها فى اللبس، و هو لا يلازم جواز الصلاة فيها- لكان له وجه، لعدم دليل معتبر على الاتحاد.

و من هنا يظهر أنّه لا دلالة للخبر الرابع عشر من الباب العاشر على جواز الصلاة فى جلود الخزّ، كما يظهر من صاحب الجواهر و المحقّق الهمدانى «۱» و هو ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن البرقى، عن سعد بن سعد، عن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن جلود الخزّ؟ فقال: «هو ذا نحن نلبس»، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك؟ قال: «إذا حلّ وبره حلّ جلده» «۲».

حيث إنّ الظاهر أنّ السؤال إنّما هو عن لبس جلود الخزّ لا عن جواز الصلاة فيها، و اعتراض الراوى عليه يشعر بأنّ الشبهة فى جواز

لبس جلوده إنّما يكون منشؤها احتمال كونه ميتة نجسة غير مذكّى، فالجواب بالملازمة بين حلية الوبر و حلية الجلد إنّما ينفى هذا الاحتمال.

و بالجملة: فالملازمة بين حلية استعمال الوبر فى اللبس، و الانتفاع بالجلد

---

(۱) جواهر الكلام ۸: ۸۷، مصباح الفقيه، كتاب الصلاة، لباس المصلى ص ۱۲۹.

(۲) الكافى ۶: ۴۵۲ ح ۷، التهذيب ۲: ۳۷۲ ح ۱۵۴۷، الوسائل ۴: ۳۶۶. أبواب لباس المصلّى ب ۱۰ ح ۱۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۵۹

كذلك، لا تدلّ على الملازمة بين جواز الصلاة فى الوبر و جوازها فى الجلد كما هو واضح، و يدلّ على أنّ السؤال إنّما هو عن جواز اللبس مضافا إلى ما ذكرنا، أنّ مورد الشبهة فى أذهان الناس إنّما هو جواز لبسه، خصوصا مع علمهم بما روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله من النهى عن ركوب الخزّ و الجلوس عليه، كما تقدّم فى محكىّ كلام ابن المنظور «۱»، و خصوصا مع كون ثوب الخزّ كثير القيمة شائع الاستعمال بين المترفين و المتنعّمين.

و يدلّ على ذلك ما روى من أنّ على بن الحسين عليهما السّلام كان بعد ما اشترى جبّة الخزّ بخمسمائة درهم و مطرفه أيضا بخمسين دينارا يقول (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبٰادِهِ.) «۲»، «۳»، فإنّ استشهاده بهذه الآية يشعر بعدم كون جواز لبس الخزّ ممّا يعرفه الناس، بل كان موردا لشكّهم، و بالجملة فالرواية أجنبيّة عن المقام.

نعم قد يتوهّم دلالة الخبر الأوّل من الباب الثامن و أمثاله على جواز الصلاة فى جلده أيضا، و هو ما رواه الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفرى أنّه قال:

«رأيت الرضا عليه السّلام يصلّى فى جبّة خز» «۴»، و أنت خبير بأنّ هذه الرواية و أمثالها إنّما تكون حاكية للفعل، و من الواضح أنّ الفعل لا إطلاق له، فلعلّ ذلك الخزّ كان منسوجا من الوبر، فلا دلالة لها على جواز الصلاة فى جلده كما لا يخفى.

ثمَّ إنّ ظاهر عبارة القدماء من الأصحاب استثناء الخزّ الخالص دون

---

(۱) تقدّم فى ص ۳۵۲.

(۲) الأعراف: ۳۲.

(۳) الكافى ۶: ۴۵۱ ح ۴، قرب الإسناد: ۲۸۶ ح ۱۲۹۶، الوسائل ۴: ۳۶۴ و ۳۶۵. أبواب لباس المصلّى ب ۱۰ ح ۶ و ۱۰.

(۴) الفقيه ۱: ۱۷۰ ح ۸۰۲، التهذيب ۲: ۲۱۲ ح ۸۳۲، الوسائل ۴: ۳۵۹. أبواب لباس المصلّى ب ۸ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۶۰

المغشوش بوبر الأرانب و الثعالب «۱»، و لا يخفى أنّ ما يتصوّر فيه الخالصيّة و المغشوشية إنّما هو وبر الخزّ دون جلده، فيعلم أنّ المراد من المستثنى إنّما هو الوبر دون الجلد، فلا يستفاد من كلماتهم جواز الصلاة فى جلد الخزّ، و احتمال أن يكون المستثنى شاملا للجلد أيضا.

غاية الأمر أنّ التقييد بالخلوص إنّما يكون فى الوبر فقط خلاف الظاهر. هذا، و عبارة المحقّق فى الشرائع إنّما تكون كعبارة القدماء فى عدم استفادة الجواز منها «۲»، و أمّا فى المعتبر فقد استقرب الجواز بعد أنّ تردّد فى المسألة «۳»، و أمّا العلّامة فالمحكىّ عن كلامه فى التحرير و المنتهى هو المنع و التفصيل بين الوبر و الجلد «۴»، خلافا لما يظهر من سائر كتبه من تعميم الجواز «۵» كما هو المعروف بين المتأخرين «۶».

و تحقيق المسألة و تقريب القول بالجواز أو العدم فيها مبنى على أمور:

أحدها: إنّه هل يكون الخزّ من الحيوانات التى يحلّ لحمها أو ممّا يحرم؟

الظاهر هو الثانى لقيام الإجماع على حرمة الحيوانات المائية عدى السمك الذى له فلس «۷»، و مخالفة صاحب الحدائق «۸» و أمثاله لا يضرّ بتحققه.

---

(۱) المقنعة: ۱۵۰، المبسوط ۱: ۸۲، النهاية: ۹۷، الاستبصار ۱: ۱۳۵، الكافى فى الفقه: ۱۴۰، المهذّب ۱: ۷۴: الغنية: ۶۶، السرائر ۱: ۲۶۲، مستند الشيعة ۴: ۳۲۰- ۳۲۲، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۶۸، كشف اللثام ۳: ۱۹۰- ۱۹۳.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۵۹.

(۳) المعتبر ۲: ۸۵.

(۴) تحرير الاحكام ۱: ۳۰، المنتهى ۱: ۲۳۱.

(۵) نهاية الأحكام ۱: ۳۷۴- ۳۷۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۴۶۸- ۴۶۹ مسألة: ۱۲۲، قواعد الأحكام ۱: ۲۵۵.

(۶) المعتبر ۲: ۸۴- ۸۵، جامع المقاصد ۲: ۷۸، الذكرى ۳: ۳۵- ۳۶، مسالك الأفهام ۱: ۱۶۳، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۸۲، مدارك الأحكام ۳: ۱۶۸- ۱۶۹، رياض المسائل ۳: ۱۶۳- ۱۶۴، جواهر الكلام ۸: ۸۶- ۸۷.

(۷) المقنعة: ۵۷۶، الخلاف ۶: ۲۹ مسألة ۳۱، الغنية: ۳۹۴، السرائر ۳: ۹۰، المعتبر ۱: ۱۰۲، و ج ۲: ۸۴، الذكرى ۳: ۳۶، جواهر الكلام ۳۶: ۲۴۱.

(۸) الحدائق الناضرة ۵: ۷۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۶۱

ثانيها: إنّه هل الأدلـة المانعة عن الصـلاة فى جلد الميتة منصـرفة عن الميتة الطاهرة و هى ميتة غير ذى النفس، أو باقية على ظاهرها من العموم و الشمول؟

ثالثها: انّه على فرض الانصراف هل تكون الحيوانات المائية لها نفس سائلة أم لا؟

رابعها: إنّه هل تكون التذكية ثابتة فيما عدى السمك من الحيوانات المائية أو تختصّ به؟

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لو قيل بحلية أكل لحم الخزّ أو بحرمته، و لكن ادّعى انصـراف الأدلة المانعة عن الصـلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الحيوانات المائية، فلازمه القول بصحّة الصلاة فى وبر الخزّ، و كذا فى جلده من حيث مانعية غير المأكول.

و أمّا من حيث مانعية الميتة فجواز الصـلاة فيه مبنىّ على القول بخروج الخزّ عن تحت الأدلة المانعة عن الصلاة فى الميتة، أمّا موضوعا بـدعوى وقوع التذكيـة عليه، و إمّا حكمـا بـدعوى انصـرافها عن الميتـة الطـاهرة و اختصـاص المانعيـة بالميتـة النجسـة مع ادّعـاء كون الحيوانات المائيّة أو خصوص الخزّ منها ليس لها نفس سائلة حتّى تكون ميتتها طاهرة، فلا تدخل فى تلك الأدلة، و حينئذ ينتهى القول بجواز الصلاة فى جلد الخزّ على وفق القاعدة، و لا حاجة فى إثباته إلى دليل كما هو واضح.

و أمّا لو قلنا بحرمة أكل لحم الخزّ، كما عرفت أنّه معقد إجماع الأصـحاب، و لم نقل بانصـراف الأدلة المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الحيوانـات المائيـة، فلازمه القول ببطلان الصـلاة فى جلـد الخزّ و كـذا فى وبره، إلّا أن يـدلّ دليل على خلاف ذلك، و قد عرفت فى صدر المسألة إنّه قام الدليل على الجواز فى الوبر و الاشكال إنّما هو فى الجلد خاصّة.

و الذى ينبغى أن يقال فى المقام: إنّه لو كان وجه المانعية و بطلان الصلاة فى جلد

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۶۲

الخزّ منحصـرا فى كونه من أجزاء غير المأكول، فلا يبعد أن يقال باسـتثناء جلد الخزّ و صحة الصلاة فيه كالوبر، لأنّه بعد نهوض الدليل من النصّ و الإجمـاع على اسـتثناء الوبر، تكون خصوصـيهٔ الوبريـهٔ ملغاهٔ بنظر العرف، لأنّ الظاهر أنّ أهل العرف لا يفهمون من اسـتثناء

الوبر إلّا استثناء الحيوان المسمّى بالخزّ، و صحة الصلاة فى أجزائه وبرا كان أو غيره كما لا يخفى.

و أمّا مع احتمال كون الخزّ ميتة لاحتمال عدم كونه كالسمك، فى أنّ خروجه من الماء كان علّة لموته، كما يظهر من بعض الروايات، حيث إنّ الإمام عليه السّلام أجاب فيه عن السؤال عن الخزّ بأنّه سبع يرعى فى البرّ و يأوى الماء «۱»، فالحكم بجواز الصلاة فى جلده محلّ إشكال، إذ لو كان إخراجه من الماء مستلزما لقتله لعدم تعيّشه فى خارج الماء لأمكن أن يقال بحصول التذكية له بذلك كالسمك.

و أمّا مع تعيّشه فى خارج الماء أيضا بمعنى عدم كون إخراجه من الماء إماتة له لبقاء حياته بعد الخروج و لو ساعة، فلا يمكن القول بثبوت التذكية له، كما يظهر ذلك من فتاوى الأصحاب فى نظائر المسألة، حيث إنّهم يقولون: بأنّ حصول التذكية للحيوان الذى أصابه سهم، أو جرحه كلب معلّم، و مات بسببه قبل بلوغ الصيّاد إليه، إنّما هو بذلك- أى بإصابة السهم أو جرح كلب معلّم- و أمّا إذا كانت حياته باقية بعد بلوغه إليه، فتحقّق التذكية إنّما هو بفرى الأوداج، و لا تكفى الإصابة أو الجرح.

هذا، و لا يجوز أن يتمسّك للجواز بإطلاق رواية معمر بن خلّاد عن الرضا عليه السّلام المتقدّمة «۲»، لأنّ النسبة بينها و بين ما يدلّ على المنع عن الصلاة فى الميتة

---

(۱) التهذيب ۹: ۴۹ ذ ح ۲۰۵، الوسائل ۲۴: ۱۹۱. أبواب الأطعمة المحرمة ب ۳۹ ح ۲.

(۲) الوسائل ۴: ۳۴۰. أبواب لباس المصلّى ب ۸ ح ۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۶۳

عموم من وجه. و لا دليل على ترجيح الاولى فى مورد الاجتماع، و هى الصلاة فى جلد الخزّ.

و أمّا رواية ابن أبى يعفور «۱»، فهى و إن كان موردها الصلاة فى جلد الخزّ كما عرفت، إلّا أنّ الاعتماد على مثلها مع وضوح حال سندها لا ينبغى من الفقيه، و ما ذكرنا من اتحادها مع رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدّمة «۲»، فإنّما هو مبنىّ على الحدس و لا يجوز الاستناد إليه فى مقام الفتوى. هذا، و المسألة بعد تحتاج إلى مزيد تتبع و تأمّل و الاحتياط ممّا لا يخفى.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۵۹. أبواب لباس المصلّى ب ۸ ح ۴.

(۲) الوسائل ۴: ۳۶۲. أبواب لباس المصلّى ب ۱۰ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۶۴

حكم الصلاة فى جلد السنجاب

من جملة ما قيل باستثنائه من عموم الأدلة المانعة عن الصلاة فى أجزاء غير المأكول، الصلاة فى جلد السنجاب «۱»، و يدلّ عليه أخبار كثيرة:

منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس، عن ابن أبى عمير، عن حمّاد، عن الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه؟ قال: «لا بأس بالصلاة فيه» «۲» و الفراء جمع فرو، و المراد به إمّا ما يظهر من بعض اللغويين من أنّه الحمار الوحشى، و امّا ما يقال له بالفارسية: (پوستين).

و على الأوّل لا يكون من أفراد غير المأكول، و على الثانى يمكن أن يكون

---

(۱) المقنع: ۲۴، النهاية: ۹۷، المبسوط ۱: ۸۳، المعتبر ۲: ۸۶، شرائع الإسلام ۱: ۶۹، إرشاد الأذهان ۱: ۲۴۶، المنتهى ۱: ۲۲۸.

(۲) التهذیب ۲: ۲۱۰ ح ۸۲۵، الاستبصار ۱: ۳۸۴ ح ۱۴۵۹، الوسائل ۴: ۳۵۰. أبواب لباس المصلّی ب ۴ ح ۲.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۳۶۵

المراد به الفرو المتّخذ من المأکول کما هو الغالب و الشائع فی الفراء، و یمکن أن یراد به مطلق الفراء، و علیه فتکون الأدلة المانعة عن الصلاة فی غیر المأکول مخصّصة له و المراد بأشباهه إمّا ما یکون مشابها للمذکورات من حیث کونه محرّم الأکل، و إمّا ما یکون مشابها لها من حیث أنّه یؤخذ الثوب من وبره.

و بالجملة: فدلالتها علی الجواز فی المقام ممّا إشکال فیها.

و منها: ما رواه الکلینی عن علیّ بن محمّد، عن عبد اللّه بن إسحاق، عمّن ذکره، عن مقاتل بن مقاتل قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن الصلاة فی السمور و السنجاب و الثعلب؟ فقال: «لا خیر فی ذا کله ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأکل اللحم» «۱». و منها: ما رواه أیضا عن علیّ بن محمّد، عن عبد اللّه بن إسحاق العلوی، عن الحسن بن علی، عن محمّد بن سلیمان الدیلمی، عن علیّ بن أبی حمزة قال: سألت أبا عبد اللّه و أبا الحسن علیهما السّلام عن لباس الفراء و الصلاة فیها؟ فقال: «لا تصلّ فیها إلّا فی ما کان ذکیا. قال: قلت: أو لیس الذکیّ ما ذکّی بالحدید؟ قال: «بلی إذا کان ممّا یؤکل لحمه» قلت: و ما لا یؤکل لحمه من غیر الغنم؟ فقال: «لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأکل اللحم، و لیس هو ممّا نهی عنه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، إذ نهی عن کل ذی ناب و مخلب» «۲».

قوله علیه السّلام: «إذا کان ممّا یؤکل لحمه» إنّما یکون قیدا لجواز الصلاة فی الذکی لا لقوله: «نعم» کما لا یخفی.

و التعلیل الوارد فی هذه الروایة و التی قبلها لجواز الصلاة فی السنجاب بأنّه دابّة لا تأکل اللحم یشعر بثبوت الحکم فی ما یکون کذلک، أی غیر سبع، مع أنّ الأمر لیس کذلک، اللّهم إلّا أن یقال: إنّه لیس علّة للحکم بل حکمة له.

---

(۱) الکافی ۳: ۴۰۱ ح ۱۶، الاستبصار ۱: ۳۸۴ ح ۱۴۵۶، الوسائل ۴: ۳۴۸. أبواب لباس المصلّی ب ۳ ح ۲.

(۲) الکافی ۳: ۳۹۷ ح ۳، التهذیب ۲: ۲۰۳ ح ۷۹۷، الوسائل ۴: ۳۴۸. أبواب لباس المصلّی ب ۳ ح ۳.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۳۶۶

و منها: ما رواه الشیخ عن محمّد بن أحمد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن داود الصرمی، عن بشیر بن بشار قال: سألته عن الصلاة فی الفنک و الفراء و السنجاب و السمور و الحواصل التی تصاد ببلاد الشرک أو بلاد الإسلام أن أصلّی فیه لغیر تقیة؟ قال: فقال: «صلّ فی السنجاب و الحاصل الخوارزمیة، و لا تصلّ فی الثعالب و لا السمور» «۱».

و منها: ما رواه أیضا عن علیّ بن مهزیار، عن أبی علیّ بن راشد قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: ما تقول فی الفراء أیّ شیء یصلّی فیه؟ قال: «أیّ الفراء؟» قلت:

الفنک و السنجاب و السمور. قال: «فصلّ فی الفنک و السنجاب، فأمّا السمور فلا تصلّ فیه» «۲» الحدیث.

و منها: ما رواه الصدوق عن یحیی بن أبی عمران أنّه قال: کتبت إلی أبی جعفر الثانی علیه السّلام: فی السنجاب و الفنک و الخزّ و قلت: جعلت فداک أحبّ أن لا تجیبنی بالتقیة فی ذلک. فکتب بخطّه إلیّ: صلّ فیها» «۳». و غیر ذلک ممّا یدلّ علی جواز الصلاة فی السنجاب.

و قد یناقش فی الاستدلال بهذه الروایات بأنّ ما یدلّ منها علی جواز الصلاة فی السنجاب بالخصوص، کروایة ابن أبی حمزة لا یخلو من ضعف بعض رواته و جهالة بعض الآخر، مضافا إلی الإرسال فی بعضها.

و ما یدلّ منها علی جواز الصلاة فی السنجاب و فی غیره من الحواصل أو الفنک و الخزّ أو السمور و الثعالب یجب حمله علی التقیة، لتطابق الفتاوی علی عدم

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۱۰ ح ۸۲۳، الاستبصار ۱: ۳۸۴ ح ۱۴۵۸، و فيه: بشير بن يسار، الوسائل ۴: ۳۴۸. أبواب لباس المصلّى ب ۳ ح ۴.

(۲) الكافى ۳: ۴۰۰ ح ۱۴، التهذيب ۲: ۲۱۰ ح ۸۲۲، الاستبصار ۱: ۳۸۴ ح ۱۴۵۷، الوسائل ۴: ۳۴۹. أبواب لباس المصلّى ب ۳ ح ۵.

(۳) الفقيه ۱: ۱۷۰ ح ۸۰۴، الوسائل ۴: ۳۴۹. أبواب لباس المصلّى ب ۳ ح ۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۶۷

جوازها فى غير السنجاب «۱». هذا، مضافا إلى أنّ العموم الوارد فى مقام المنع عن الصلاة فى غير المأكول قد ورد فى مورده خصوص السنجاب و غيره كما فى موثقة ابن بكير المتقدّمة «۲».

فإنّ الجواب فيها بالمنع عن الصلاة فى غير المأكول كما فى كتاب زعم أنّه إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و أراد بعد سؤال الراوى- و هو زرارة- عن الصلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فتخصيص هذا العموم الوارد فى مورده السنجاب بهذه الأخبار الدالة على جواز الصلاة فيه تخصيص مستهجن كما لا يخفى، مضافا إلى وجود المعارض لها و هى الروايات الدالة بالصراحة على المنع فى السنجاب و أمثاله.

و قد يجاب عن الإشكال الثانى بأنّ التخصيص المستهجن إنّما هو فيما إذا أريد إخراج جميع الأسباب الخاصة الواردة فى موردها العموم عن تحته، كما إذا كان السبب واحدا و أريد إخراجه عن تحت العام، أو أزيد من واحد و أريد إخراج الجميع، و أمّا إذا أريد إخراج بعضه كما فى مثل المقام، فلا نسلّم استهجان التخصيص. هذا، و فيه تأمّل.

و الإنصاف أن يقال: إنّه لو قلنا بكون ورود بعض الأفراد فى مورد العموم يوجب أن يكون العام شاملا له و دالّا عليه بالنصوصية، سواء كان الفرد واحدا أو أزيد، أريد إخراج البعض أو الجميع كما يظهر من صاحب الجواهر رحمه اللّه «۳»، فاللّازم

---

(۱) المقنعة: ۱۵۰، المعتبر ۲: ۸۵- ۸۶، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۶۷ مسألة ۱۲۰، و ص ۴۷۰ مسألة ۱۲۳، الدروس ۱: ۱۵۰، البيان: ۱۲۰، مدارك الأحكام ۳: ۱۷۳، مستند الشيعة ۴: ۳۳۱- ۳۳۳، كشف اللثام ۳: ۱۹۹، جواهر الكلام ۸: ۱۰۳- ۱۰۷.

(۲) الوسائل ۴: ۳۴۵. أبواب لباس المصلّى ب ۲ ح ۱.

(۳) جواهر الكلام ۸: ۱۰۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۶۸

أن يعامل معه و مع الدليل الدالّ على التخصيص معاملة المتعارضين.

و أمّا لو سلّمنا ذلك فى خصوص ما إذا كان الفرد واحدا أو أزيد، و أريد إخراج الجميع و قلنا بأنّه لا فرق بين و بين سائر الموارد فى أنّ الإرادة الاستعمالية تعلّقت بجميع أفراد العام، و الدليل على التخصيص يدل على تعلق الإرادة الجدّية بما عدى الفرد المخصّص، فاللازم أن يعامل معهما معاملة العموم و الخصوص و تخصيص منع الصلاة فى أجزاء غير المأكول فيما نحن فيه بما عدى السنجاب.

فمقتضى هذا الوجه جواز الصلاة فيه، و لا يعارضه بعض الروايات الدالة على المنع فى خصوص السنجاب و أشباهه، لأنّها مردودة بالإرسال و غيره.

و أمّا بناء على الوجه الأوّل الذى يجب الرجوع معه إلى المرجحات فجواز الصلاة فى السنجاب غير خال عن الإشكال، لأنّ أوّل المرجحات هى الشهرة فى الفتوى على ما هو مقتضى التحقيق، و من المعلوم عدم تحققها هنا، كما يظهر لمن راجع فتاواهم. و ثانيها: هى مخالفة العامة، و هى إن كانت متحققة فى موثقة ابن بكير و أمثالها ممّا يدل على عموم المنع للسنجاب و غيره، إلّا أنّ فى الروايات الدالة على الجواز جهة لا يمكن حملها معها على التقية، و هى اشتمال كثير منها على المنع عن الصلاة فى الثعالب و غيرها ممّا يجوز الصلاة فيها عندهم، فيجب الرجوع إلى سائر المرجحات.

و الحقّ أن يقال: بأنّ ورود العام فى مورد بعض الأفراد لا يوجب شموله له بالنصوصية فى مثل المقام، لأنّ غرض الإمام عليه السّلام

فى مقام الجواب عن سؤال الراوى إنّما هو بيان أصل الحكم، و الفرق بين الحيوانات التى يحلّ أكلها و غيرها فى مقابل العامـة القائلين بصحّة الصلاة فى أجزاء جميع الحيوانات، و لذا أخرج لبيانه كتابا زعم أنّه إملاء رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله للاستشهاد عليه.

مضافا إلى أنّ غرض السائل أيضا لم يكن السؤال عن حكم الأفراد الخاصة،

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۶۹

بل مقصوده هو السؤال عن حكم الحيوانات التى لم يكن أخـذ الثوب منها متعارفا و معمولا، كالغنم و الإبل و غيرهما ممّا تعارف أخذ اللباس منه، و لأجله كان حكمها معلوما لكلّ أحد من زمان النبى صلى اللّه عليه و آله.

و بالجملـة: لمّـا كـان التفصـيل بين الحيوانات فى جواز الصـلاة فى أجزائها و عـدمه و الحكم بالفرق بينها غير معلوم للناس قبل ذلك، أراد الإمـام عليه السّـلام فى مقام الجواب أن يبينه بقانون كلّى، و هو لا ينافى خروج بعض الأفراد الوارد فى مورد ذلك الحكم الكلّى عن تحته، كما لا ينافى خروج بعض الأفراد غير الوارد فى مورد العام.

فظهر أنّ التعـارض بين موثقـة ابن بكير و بين الروايـات الدالـة على جواز الصـلاة فى السـنجاب ليس تعـارض الـدليلين المتبـاينين، بل تعـارض العمـوم و الخصـوص، فيجب تخصيصـها بهـا و الحكم بجوازهـا فيه، و اشـتمال كـثير من الأخبـار الدالـة على الجواز على غير السـنجاب من الفنك أو غيره، مع أنّه خلاف ما هو المفتى به عند الأصـحاب لا يوجب طرحها بالنسـبة إلى السـنجاب أيضا، كما أنّه لا وجه لطرحها من حيث السـند مع كثرتها و تأيّد بعضـها ببعض، مضافا إلى عـدم كون جميعها كذلك، فلا يبعد القول بالجواز. هذا، و المسألة بعد غير خالية عن الإشكال فتدبّر.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۷۰

الأمر الثالث: أن لا يكون لباس المصلّى حريرا

اشارة

و يقع الكلام فيه فى مقامين:

الأوّل: فى التكليف النفسى المتعلّق به مطلقا.

الثانى: فى مانعيته للصلاة.

أمّا الكلام فى المقام الأوّل فنقول: لا إشـكال و لا خلاف بين العامة «۱» و الخاصة «۲» نصّا و فتوى فى حرمـة لبس الحرير على الرجال مطلقـا إلّـا فى بعض الموارد كـالحرب و غيره، و لاـ يحرم ذلك على النساء، و حيث أنّ المقصود فى هـذا المقام هو البحث عن الجهة الثانية، فتفصيل الكلام فى الجهة الأولى موكول إلى محلّه فنقول:

---

(۱) الامّ ۱: ۹۱، المجموع ۳: ۱۸۰، بداية المجتهد ۱: ۱۶۹، سنن النسائى ۸: ۲۱۲ ح ۵۳۱۸ و ۵۳۱۹، سنن ابن ماجه ۲: ۱۱۸۷ ح ۳۵۸۸- ۳۵۹۰ و ص ۱۱۸۹ ح ۳۵۹۵، سنن الترمذى ۳: ۲۷۸ ح ۱۷۲۶.

(۲) الخلاف ۱: ۵۰۴ مسألة ۲۴۵، المقنعة: ۱۵۰، الانتصار: ۳۷، المعتبر ۲: ۸۷ المنتهى ۱: ۲۲۸، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۷۰ مسألة ۱۲۴، مدارك الأحكام ۳: ۱۷۳، بحار الأنوار ۸۰: ۲۳۹، كشف اللثام ۳: ۲۱۵، الوسائل ۴: ۳۶۷. أبواب لباس المصلّى ب ۱۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۷۱

لا إشكال و لا خلاف بين الإمامية فى مانعية الحرير، و بطلان الصلاة فيه بالنسبة إلى الرجال، كما يظهر لمن راجع فتاواهم. و أمّا النساء فيظهر من الصـدوق أنّهـا كالرجال «۱»، اسـتنادا إلى أنّ الأخبـار الدالـة على الجواز إنّمـا هى متضـمنة للحكم النفسـى المتعلق بلبسه، لا

لجواز الصلاة فیه أیضا. و أمّا الأکثر فقد ذهبوا إلی اختصاص ذلک بالرجال، و المسألة خلافیة بین العامة أیضا، فبعضهم ذهب إلی الجواز و بعض آخر إلی المنع «۲»، و الظاهر أنّه لا مستند لهم من النصوص، حیث إنّ المسألة مبتنیة عندهم علی أنّ النهی عن لبس الحریر هل یستلزم فساد الصلاة الواقعة فیه أم لا؟

و کیف کان فالأخبار الواردة فی هذا الباب من طرق الخاصة کثیرة:

منها: ما رواه الکلینی عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن محمد بن خالد، عن إسماعیل بن سعد الأحوص- فی حدیث- قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام هل یصلّی الرجل فی ثوب إبریسم؟ قال علیه السّلام: «لا» «۳».

و منها: ما رواه الشیخ عن محمد بن أحمد بن یحیی، عن یعقوب بن یزید، عن عدّة من أصحابنا، عن علیّ بن أسباط، عن أبی الحارث قال: سألت الرضا علیه السّلام هل یصلّی الرجل فی ثوب إبریسم؟ قال علیه السّلام: «لا» «۴». و یحتمل قویّا أن تکونا روایة واحدة باعتبار عدم اختلاف مضمونهما، و أن یکون أبو الحارث کنیة لإسماعیل بن سعد.

---

(۱) الفقیه ۱: ۱۷۱ ح ۸۰۷.

(۲) المغنی لابن قدامة ۱: ۶۶۱، المجموع ۳: ۱۸، بدایة المجتهد ۱: ۱۶۹.

(۳) الکافی ۳: ۴۰۰ ح ۱۲، التهذیب ۲: ۲۰۵ ح ۸۰۱ و ص ۲۰۷ ح ۸۱۳، الاستبصار ۱: ۳۸۵ ح ۱۴۶۳، الوسائل ۴: ۳۶۷. أبواب لباس المصلّی ب ۱۱ ح ۱.

(۴) التهذیب ۲: ۲۰۸ ح ۸۱۴، الاستبصار ۱: ۳۸۶ ح ۱۴۶۴، الوسائل ۴: ۳۶۹. أبواب لباس المصلّی ب ۱۱ ح ۷.

نهایة التقریر، ج‌۱، ص: ۳۷۲

و منها: ما رواه الکلینی عن أحمد بن إدریس، عن محمّد بن عبد الجبّار قال:

کتبت إلی أبی محمّد علیه السّلام أسأله هل یصلّی فی قلنسوة حریر محض أو قلنسوة دیباج؟

فکتب علیه السّلام: «لا تحلّ الصلاة فی حریر محض» «۱».

و منها: ما رواه الشیخ عن محمّد بن أحمد بن یحیی، عن محمّد بن عبد الجبّار، قال: کتبت إلی أبی محمّد علیه السّلام أسأله هل یصلّی فی قلنسوة علیها وبر ما لا یؤکل لحمه أو تکّة حریر محض أو تکّة من وبر الأرانب؟ فکتب علیه السّلام: «لا تحلّ الصلاة فی الحریر المحض، و إن کان الوبر ذکیا حلّت الصلاة فیه إن شاء اللّه تعالی» «۲». و الظاهر اتحادهما أیضا.

و منها: ما رواه أیضا عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعید، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار بن موسی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال: و عن الثوب یکون علمه دیباجا قال: «لا یصلّی فیه» «۳».

و منها: ما رواه أیضا عن سعد، عن موسی بن الحسن، عن أحمد بن هلال، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «کل ما لا تجوز الصلاة فیه وحده فلا بأس بالصلاة فیه، مثل التکّة الإبریسم و القلنسوة و الخفّ و الزنار یکون فی السراویل و یصلّی فیه» «۴».

و منها: ما رواه فی الاحتجاج عن محمّد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری، عن صاحب الزمان علیه السّلام أنّه کتبت إلیه علیه السّلام یتّخذ بأصفهان ثیاب فیها عتابیة علی عمل

---

(۱) الکافی ۳: ۳۹۹ ح ۱۰، التهذیب ۲: ۲۰۷ ح ۸۱۰ و ۸۱۲، الاستبصار ۱: ۳۸۳ ح ۱۴۵۳ و ص ۳۸۵ ح ۱۴۶۲، الوسائل ۴: ۳۶۸. أبواب لباس المصلّی ب ۱۱ ح ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۲۰۷ ح ۸۱۰، الاستبصار ۱: ۳۸۳ ح ۱۴۵۳، الوسائل ۴: ۳۷۷. أبواب لباس المصلّی ب ۱۴ ح ۴.

(۳) التهذيب ۲: ۳۷۲ ح ۱۵۴۸، الوسائل ۴: ۳۶۹. أبواب لباس المصلّى ب ۱۱ ح ۸.

(۴) التهذيب ۲: ۳۵۷ ح ۱۴۷۸، الوسائل ۴: ۳۷۶. أبواب لباس المصلّى ب ۱۴ ح ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۷۳

الوشى من قزّ و إبريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السّلام: «لا تجوز الصلاة إلّا فى ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتّان» «۱».

و منها: ما رواه الكلينى عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر قال: سأل الحسين بن قياما أبا الحسن عليه السّلام عن الثوب الملحم بالقزّ و القطن، و القزّ أكثر من النصف أ يصلّى فيه؟ قال: «لا بأس، قد كان لأبى الحسن عليه السّلام منه جبّات» «۲».

هذا، و لا يخفى أنّ أكثر الأخبار الواردة فى حكم الحرير متضمنة لبيان الحرمة التكليفية النفسية المتعلقة به، و أنّه لا يجوز لبسه مطلقا فى الصلاة و غيرها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال فى بطلان الصلاة فى الثوب المنسوج بأجمعه من الإبريسم بأن يكون سداه و لحمته كلاهما من الإبريسم، كما أنّه لا إشكال فى حرمة لبسه.

و أمّا مجرّد استصحاب الإبريسم من دون أن يكون منسوجا، فالظاهر أنّه لا يحرم مطلقا وضعا و تكليفا، لعدم صدق الحرير عليه، و لو كان الثوب منسوجا من الإبريسم و غيره، بأن يكون سداه منه و لحمته من غيره أو بالعكس، ففى حرمته إشكال، و كذا الإشكال فيما إذا كان الثوب محشوّا بالإبريسم، أو كان بعضه بسداه و لحمته منه و بعضه الآخر من غيره، أو كان مكفوفا به، أو كانت ظهارته منه و بطانته من غيره أو بالعكس.

وجه الإشكال فى الجميع، إنّه يمكن أن يقال بعدم صدق الصلاة فى الحرير، و كذا لبسه على ما إذا لم يكن الثوب بأجمعه من الإبريسم، بل يختص بما إذا كان الثوب بسداه و لحمته و ظهارته و بطانته و حشوه منه، و على فرض الشمول فيمكن

---

(۱) الاحتجاج ۲: ۳۱۵، الوسائل ۴: ۳۷۵. أبواب لباس المصلّى ب ۱۳ ح ۸.

(۲) الكافى ۶: ۴۵۵ ح ۱۱، الوسائل ۴: ۳۷۳. أبواب لباس المصلّى ب ۱۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۷۴

القول بخروج الجميع لتوصيف الحرير فى بعض الروايات بكونه محضا أو مبهما «۱» أو نظائرهما بناء على أن لا يكون الوصف مقابلا لخصوص ما إذا كان منسوجا من الإبريسم مخلوطا بغيره كالقطن مثلا، بأن كان سداه منه و لحمته من غيره أو بالعكس.

و أمّا بناء على أن يكون مقابلا لخصوص الصورة المذكورة و شمول النهى عن الصلاة فى الحرير المحض، أو عن لبسه لما إذا كانت ظهارته بسداه و لحمته منه و بطانته من غيره أو بالعكس، و لما إذا كان بعض الثوب بأجمعه من الإبريسم و بعضه الآخر من غيره، و لغيرهما من الصور، فالخروج عن عموم النهى يحتاج إلى مخصّص.

فالذى يبتنى عليه الحكم فى الصور المذكورة بعد صدق الصلاة فى الحرير على كل واحد منها، هو أنّ التقييد بالمحضية و المبهمية و نظائرهما على اختلاف ألسنة الروايات هل يوجب خروج الجميع و اختصاص مورد النهى بما إذا كان الثوب بجميع أجزائه بسداه و لحمته من الإبريسم- نعم لا اعتبار بما إذا كان ما يعدّ خارجا من الثوب و زائدا عليه من غيره، كما إذا كان علمه أو كفّه من غير الإبريسم- أو يوجب خروج ما إذا كان نسج الثوب من الإبريسم مخلوطا بغيره، و يبقى بقية الصور تحته؟

ظاهر الجواهر و المصباح «۲» أنّ الوصف يوجب خروج ما إذا كان بعض الثوب سداه و لحمته من الإبريسم، و بعضه من غيره كالمنسوج على الطرائق، و إذا لم تكن هذه الصورة مشمولة للنهى، فعدم شموله لما إذا كان علمه أو كفه من الإبريسم

(۱) التهذيب ۲: ۳۶۷ و ۲۰۸ ح ۱۵۲۴ و ۸۱۷، الاستبصار ۱: ۳۸۶ ح ۱۴۶۷ و ۱۴۶۸، الوسائل ۴: ۳۷۴- ۳۷۵. أبواب لباس المصلّى ب ۱۳ ح ۵ و ۶.

(۲) جواهر الكلام ۸: ۱۳۷، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۱۴۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۷۵

بطريق أولى.

نعم لو كان بعضه المنسوج من الإبريسم بمقدار يصلح لأن يكون تمام الثوب، كما إذا كانت ظهارته أو بطانته أو حشوه من الإبريسم، فيشكل الحكم بعدم التحريم. و استندا- أى صاحبى الجواهر و المصباح- فى ذلك إلى أنّ بعض الثوب لا يكون ثوبا بل جزء منه، و هو يشعر بعدم صدق الصلاة فى الحرير مع قطع النظر عن قيده على ما إذا كان بعض الثوب من الإبريسم.

و لا يخفى منعه، لما عرفت فى الأمر الثانى من الأمور المعتبرة فى لباس المصلّى، من صدق الظرفية فى الشعرات الملقاة على المصلّى من غير المأكول. هذا، مضافا إلى عدم صحة الاستدلال من رأس، لأنّ بعض الثوب يصدق عليه الثوب كما يظهر من ملاحظة موارد إطلاقاته.

هذا، و يظهر من الفقهاء الوجه الثانى «۱»، حيث إنّهم اختلفوا فيما إذا كان علم الثوب أو كفه من الإبريسم، و منشأ الاختلاف وجود رواية تدلّ على الجواز فى هذه الصورة «۲»، فبعضهم استند إليها مع كونها عامية و بعضهم أعرض عنها لذلك، فإنّ هذا يدلّ على أنّ شمول النهى و عمومه لهذه الصورة كان مسلّما بينهم، غاية الأمر ثبوت الاختلاف فى وجود المخصّص الذى يمكن التمسّك به و عدمه.

و من هنا ينقدح أنّ الظاهر هو هذا الوجه تبعا للأكثر، لأنّ الشمول كان متسالما بين الأصحاب، بل بين العامة أيضا «۳» بالنسبة إلى الحرمة التكليفية، و من الواضح أنّه لا يجوز التعدى عمّا يكون متبادرا عندهم بعد كونهم أعرف بمفاهيم

(۱) المقنعة: ۱۵۰، الخلاف ۱: ۵۰۵ مسألة ۲۴۶، الغنية: ۶۶، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۷۴، الكافى فى الفقه: ۱۴۰، مدارك الأحكام ۳: ۱۸۰، مستند الشيعة ۴: ۳۵۰، المهذّب ۱: ۷۵.

(۲) سنن النسائى ۸: ۲۱۳- ۲۱۴ ح ۵۳۲۲ و ۵۳۲۳، صحيح البخارى ۷: ۵۶ ح ۵۸۲۸ و ۵۸۲۹، سنن أبى داود ۴: ۴۹ ح ۴۰۵۵.

(۳) المجموع ۴: ۴۳۶، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۷۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۷۶

ألفاظ العرب.

و الاستدلال على عدم الشمول بأنّ المتبادر من لفظ الثوب هو جميعه و بعض الثوب لا يكون ثوبا كما تقدّم، يدفعه مضافا إلى أنّه لم يرد لفظ الثوب فى متعلّق النهى، لما عرفت من أنّ الثوب فى لغة العرب عبارة عن الشىء المنسوج و ليس مساوقا للقميص و أمثاله من الألبسة، و يدلّ عليه ملاحظة موارد إطلاقه، كما يقال فى كفن الميت: إنّه عبارة عن ثلاثة أثواب، و غيره من الموارد.

هذا، و لو قلنا بذلك كما عرفت من الجواهر و المصباح، فلا وجه للحكم بحرمة ما إذا كانت ظهارة الثوب أو بطانته أو حشوه من الإبريسم، و كذا ما إذا كان بعض الثوب المنسوج منه بمقدار يصلح لأن يكون تمام الثوب، كما تقدّم منهما، إذ المفروض كونه بالفعل بعض الثوب و جزء منه، و صلاحيته لأن يصير تمام الثوب لا يوجب خروجه عن الحكم الثابت له بالفعل باعتبار كونه جزء منه.

و يؤيّد ما ذكرنا من شمول النهى لغير صورة واحدة، و هى ما إذا كان الثوب سداه من الإبريسم و لحمته من غيره أو بالعكس ما يظهر

منهم من استثناء لبس الحرير فى حال الحرب و الحكم بجوازه لكونه موجبا لتقوية القلب و تسكينه «۱»، فإنّه لو لا شمول النهى لما إذا كـان بعض الثوب حريرا ممتازا عن بعضه الآخر لما احتاجوا إلى الاستثناء، إذ يكفى فى تقويـة القلب كون ما يحاذيه من الثوب حريرا فتأمّل.

ثمّ إنّ الجواز بقسميه: التكليفى و الوضعى فى الصورة المتقدّمة، و هى ما إذا كـان الثوب منسوجا من الإبريسم و غيره على وجه لا يتميّز، لا ينحصر بما إذا كان مقدار الإبريسم مساويا لمقدار غيره أو أنقص، بل يشمل ما إذا كان أزيد منه.

---

(۱) النهاية: ۹۶، الوسيلة: ۸۹، المراسم: ۶۴، المعتبر ۲: ۸۸، المنتهى ۱: ۲۲۸، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۷۱، مستند الشيعة ۴: ۳۳۹، كشف اللثام ۳: ۲۱۹، الذكرى ۳: ۴۰، روض الجنان: ۲۰۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۷۷

نعم فيما إذا كان غيره مستهلكا بحيث يصدق أنّه صلّى فى الحرير المحض، لا يبعد القول بالمنع.

فانقـدح من جميع ما ذكرنا ثبوت التحريم مطلقا إلّا فى صورة واحدة، و يشـمل ما إذا كان علم الثوب أو كفه أو لبنته من الإبريسم، لما عرفت من أنّ الدليل على الجواز فى خصوص هذه الصورة رواية ضعيفة غير قابلة للاعتماد و الاستناد.

حكم ما لا تتمّ الصلاة فيه، إن كان حريرا خالصا

قد عرفت «۱» أنّ بطلان الصـلاة فى الحرير المحض مورد لاتّفاق الإماميّة فى الجملة، و ذلك فى الثوب الذى يجوز فيه الصلاة منفردا، و أمّا ما لا تتمّ فيه الصـلاة وحـده ففى بطلان الصـلاة فيه إذا كان حريرا محضا و عـدمه، نظير ما إذا كان متنجّسا، فإنّ الظاهر أنّ جواز الصـلاة فيه محلّ وفاق بين الأصـحاب. وجهان بل قولان، فالمحكيّ عن جماعـة منهم: المفيـد و الشـيخ قدس سرّهما هو الجواز «۲» و ظاهر بعضهم المنع كما هو المشهور بين المتأخّرين «۳».

ثمّ إنّ القائلين بالصـحة بين من يظهر منه الكراهة «۴» و بين من لا يظهر منه إلّا الجواز بالمعنى الأعمّ «۵»، و يظهر من بعض التوقف و التردّد فى أصل المسألة «۶».

---

(۱) تقدّم فى الأمر الثالث ص ۳۷۰.

(۲) المقنعة: ۱۵۰، النهاية: ۹۶ و ۹۸، الكافى فى الفقه: ۱۴۰، المعتبر ۲: ۸۹، إرشاد الأذهان ۱: ۲۴۶، الدروس ۱: ۱۵۰، الروضة البهيّة ۱: ۲۰۶، التنقيح الرائع ۱: ۱۸۰.

(۳) الفقيه ۱: ۱۷۲، المراسم: ۶۳- ۶۴، الوسيلة: ۸۸، المنتهى ۱: ۲۲۹، البيان: ۱۲۰، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۸۴، الذخيرة: ۲۲۷، بحار الأنوار ۸۰: ۲۴۱، مدارك الأحكام ۳: ۱۷۹.

(۴) النهاية: ۹۸، المبسوط ۱: ۸۴، السرائر ۱: ۲۶۹.

(۵) مستند الشيعة ۴: ۳۴۶، المختصر النافع: ۲۴.

(۶) مسالك الافهام ۱: ۱۶۴، مدارك الاحكام ۳: ۱۷۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۷۸

و منشأ الخلاف اختلاف ما يظهر من الأخبار الواردة فى هذا الباب، فمقتضـى قول الإمام عليه السّلام فى رواية الحلبى المتقدّمة «۱» هو الجواز، و مقتضى مكاتبتى محمد بن عبد الجبار المتقدّمتين هو المنع «۲».

فإنّ الجواب فيهما و إن كان عامّا شاملا لحكم الصـلاة فيما تتمّ و غيره، فتكون روايـة الحلبى مخصّـِصة لهما، إلّا أنّه باعتبار كونه واردا

فى مقام الجواب عن خصوص ما لا تتمّ يكون نصّا فى الشمول لمورده، فيتحقّق التعارض بينهما.

و المناقشة فى سند رواية الحلبى باعتبار اشتماله على أحمد بن هلال الذى ورد فى مذمّته التوقيع عن العسكرى عليه السّلام المتضمّن لقوله عليه السّلام: «احذروا الصوفى المتصنّع» على ما رواه الكشى «۳»، مندفعة بما حكى عن ابن الغضائرى- مع كونه مسارعا فى التضعيف- من أنّه لم يتوقف فى حديثه عن ابن أبى عمير و الحسن بن محبوب، لأنّه قد سمع كتابيهما جلّ أصحاب الحديث و اعتمدوا فيها «۴».

هذا، و لا يخفى أنّ ما حكى عن ابن الغضائرى لا يفيد- بالنسبة إلينا، حيث لم يحضرنا كتاباهما، فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه، بل انّما هى مندفعة مضافا إلى عدم حجّية ما نقله الكشى فى مذمّته بعد كونه ذا روايات كثيرة فى أبواب الفقه، خصوصا بعد نقل الأجلّاء من أصحاب الحديث عنه، كموسى بن الحسن الذى نقل عنه فى هذه الرواية- باعتماد الطرفين عليها، لأنّ القائل بالمنع إنّما يرجّح دليله عليها، لا أن يقول بعدم حجّيتها، و بعبارة أخرى لا تكون حجّة عنده فى مقام

(۱) الوسائل ۴: ۳۷۶. أبواب لباس المصلّى ب ۱۴ ح ۲.

(۲) الوسائل ۴: ۳۷۶ و ۳۷۷. أبواب لباس المصلّى ب ۱۴ ح ۱ و ۴.

(۳) اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشى): ۵۳۵، ح ۱۰۲۰.

(۴) خلاصة الأقوال: ۳۲۰ رقم ۱۲۵۶، جواهر الكلام ۸: ۱۲۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۷۹

المعارضة لا بدونها.

هذا، مضافا إلى انجبار ضعفها على تقديره بشهرة القول بالجواز بين القدماء كالمفيد و الشيخ و غيرهما، فالمناقشة فى الرواية من حيث السند غير مقبولة، و قد عرفت ثبوت التعارض بينها و بين المكاتبتين.

و قد يجمع بينهما بأنّ رواية الحلبى تدلّ على الجواز بالصراحة، و هاتان الروايتان تدلان على الحرمة بالظهور، و مقتضى الجمع بينهما حملهما على الكراهة، و فيه أنّ لازمه القول بثبوت الكراهة فيما تتمّ فيه الصلاة أيضا، و قد عرفت أنّ البطلان فيه مورد وفاق بين أصحابنا الإمامية.

و الذى يمكن أن يقال فى مقام الجمع، إنّك عرفت أنّ رواية الحلبى لا تعارض الجواب الوارد فى المكاتبتين مع قطع النظر عن وروده فى مقام الجواب عن السؤال عمّا لا تتمّ فيه الصلاة، بل تكون حاكمة عليهما مفسّرة لموضوع الحكم المذكور فيهما، فالتعارض بينهما إنّما هو باعتبار ورود ذلك الجواب العام فى مورد فرد خاصّ، و هو يقتضى شموله له و الدلالة على حكمه بالنصوصية.

و حينئذ فنقول إمّا أن يقال: بأنّ الحكم المذكور فى الجواب انّما يتعلّق بلبس الحرير المحض فقط، و بعبارة أخرى المستفاد منه هو الحكم التكليفى الثابت بالنسبة إلى الحرير الخالص، أو يقال: بأنّ مفاده الحكم الوضعى الذى يرجع إلى بطلان الصلاة فى الحرير، فعلى الأوّل لا تكون بينهما معارضة أصلا كما هو واضح.

و على الثانى فإمّا أن يقال بأنّ مقصود السائل إنّما هو استفهام حكم الصلاة فى الحرير مطلقا، سواء كان ممّا تتمّ أو من غيره، غاية الأمر إنّ ذكر الثانى إنّما هو باعتبار تعارف استعماله فى بلده مثلا، و لازم ذلك أن يكون جاهلا بأصل الحكم الوضعى بالنسبة إلى الحرير.

أو يقال: بأن أصل ذلك الحكم كان معلوما عنده، و إنّما المجهول عنده هو

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۸۰

عموميّة الحكم أو اختصاصه بخصوص الصلاة فيما تتمّ فيه الصلاة منفردا كما هو الظاهر من السؤال، فعلى الأوّل تكون رواية الحلبى حاكمة عليهما كما عرفت.

و على الثانى الذى يكون ظاهر الروايهٔ- و يؤيّده أخذ التقييد بالمحضيهٔ فى السؤال فى إحداهما، إذ لا يجتمع مع الجهل بأصل الحكم، و إن كان يمكن أن يجاب عنه بأنّ التقييد بها إنّما هو باعتبار أنّ الحرمهٔ التكليفيهٔ كانت مقيدهٔ به كما هو المعروف بين الفريقين- يقع التعارض بينهما.

و يمكن الجمع بينهما بأن يقال إنّه لمّا كان بطلان الصلاهٔ فى الحرير غير معروف عند العامهٔ، و إنّما ذهب إليه بعضهم استنادا إلى أنّ حرمهٔ لبسه تقتضى بطلان الصلاهٔ فيه، و إنّما المعروف بينهم حرمهٔ لبس الحرير مطلقا، و من المعلوم عدم الفرق عندهم بين ما لا تتمّ و غيره أصلا كما أنّهم لا يفرّقون فى بعض الموانع الذى يقولون به بينهما كالنجاسهٔ و غيرها.

و حينئذ فيمكن أن يقال: بأنّ الجواب عن السؤال بالجواز فيما لا تتمّ حيث يشعر ببطلان الصلاهٔ فى غيره لم يذكر فيهما، لأنّه مناف للتقيهٔ، فعدل الإمام عليه السّلام عنه إلى بيان حرمهٔ الصلاهٔ فى الحرير المحض المسلمهٔ عندهم، و إن كانت لا تقتضى الفساد بنظرهم.

هذا، مضافا إلى أنّ السؤال باعتبار كونه سؤالا عن حكم خصوص ما لا تتمّ فيه الصلاهٔ كما هو المفروض، و هو يشعر باعتقاده بطلان الصلاهٔ فى غيره لعلّه كان سببا لالتجائه عليه السّلام إلى ذلك، و حينئذ فلا يستفاد من الروايهٔ المذكورهٔ أزيد من حكم كلّى غير مناف لحكومهٔ دليل آخر عليه مبين لموضوعه من حيث السعهٔ و الضيق.

ثمّ إنّ ما ذكرنا يكفى فى مقام دفع المعارضهٔ بينهما من دون افتقار إلى ادّعاء أنّ الحرير على ما يظهر من اللغهٔ هو الثوب المنسوج من الإبريسم، و هو لا يصدق على القلنسوهٔ و التكّهٔ و غيرهما ممّا لا تتمّ فيه الصلاهٔ، كما يظهر من صاحب الجواهر قدس سرّه «۱».

---

(۱) جواهر الكلام ۸: ۱۲۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۸۱

ثمّ لو فرض عدم إمكان الجمع بينهما بوجه، فاللّازم الرجوع إلى المرجحات و الذى يظهر من كلماتهم أنّ المرجّح الموجود فى المقام هو مخالفهٔ إحدى الروايتين للعامّهٔ، و إن اختلفوا فى تعيين الروايهٔ المخالفهٔ، فعن بعضهم كصاحب الحدائق و جماعهٔ أنّها هى المكاتبتان «۱»، و عن بعض آخر كصاحبى الجواهر و المصباح أنّها هى روايهٔ الحلبى «۲» و هو الأقوى، كما يظهر بملاحظهٔ فتاوى العامهٔ فى مسألهٔ اللبس و الصلاهٔ و ملاحظهٔ مداركها، لأنّ الحكم فيها و هو عدم البأس ثابت بالنسبهٔ إلى خصوص ما لا تتمّ فيه الصلاهٔ منفردا، و هو يدلّ على ثبوت البأس فى غيره.

و التفصيل بينهما مخالف لفتاوى العامهٔ على اختلافها، لأنّك عرفت سابقا أنّ المسلّم بينهم هو حرمهٔ لبسا الحرير مطلقا، و أمّا بطلان الصلاهٔ فيه فالمعروف بينهم العدم. نعم ذهب إليه بعضهم «۳» استنادا إلى اقتضاء النهى عن اللبس له عقلا- من غير فرق بين ما تتمّ و غيره، فالقول بالجواز فى الثانى الدالّ على الحرمهٔ فى الأوّل مناف لكلا القولين، فالروايهٔ مخالفهٔ للعامهٔ.

و أمّا المكاتبتان فالجواب فيهما- و هو عدم حليهٔ الصلاهٔ فى الحرير المحض- لا ينافى فتاواهم، لأنّهم أيضا يقولون بذلك، غايهٔ الأمر أنّ النهى لا يقتضى الفساد عند كثير منهم، فهما موافقتان لمذهبهم من دون المخالفهٔ لمذهبنا أيضا.

ثمّ لا يخفى أنّ الرجوع إلى مخالفهٔ العامهٔ إنّما هو لو لم نقل بتحقق الشهرهٔ على الجواز، و أمّا لو قلنا بتحقّقها فلا تصل النوبهٔ إليها بناء على ما حققناه فى محلّه، من أنّ أول المرجّحات الخبريهٔ هى الشهرهٔ فى الفتوى و انقدح ممّا ذكرنا أنّ الحق فى المسألهٔ هو القول بالجواز و التفصيل بين ما تتمّ و غيره كما عرفت.

---

(۱) مجمع الفائدهٔ و البرهان ۲: ۱۴، مدارک الأحكام ۳: ۱۷۹، الحدائق ۷: ۹۷.

(۲) جواهر الكلام ۸: ۱۲۵. مصباح الفقيه كتاب الصلاهٔ: ۱۳۷، مستند الشيعهٔ ۴: ۳۴۷.

(۳) و هو أحمد فى روايهٔ، المغنى لابن قدامهٔ ۱: ۶۶۱، الشرح الكبير ۱: ۵۰۵، المجموع ۳: ۱۸۰، تذكرهٔ الفقهاء ۲:

۴۷۰ مسألة ۱۲۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۸۲

الأمر الرابع: عدم كون لباس الرجل المصلّى من الذهب

اشارة

من الأمور المعتبرة فى لباس المصلّى أن لا يكون ذهبا، إن كان المصلّى رجلا، فى هذا الأمر جهتان من الكلام، جهة فى الحكم التكليفى المتعلّق بلبسه للرجال مطلقا، و اخرى فى الحكم الوضعى الراجع إلى بطلان صلاتهم فيه.

و لا يخفى أنّ هذه المسألة لم تكن مذكورة فى الكتب الفقهية الأصولية الموضوعة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، بل لم يتعرّض لها قدماء الأصحاب رضوان اللّه عليهم إلّا شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسى فى كتاب المبسوط- المعدّ لبيان أحكام الفروع الخارجة عن موارد النصوص اجتهادا فيها و استنباطا منها كما أفاده فى مقدّمة الكتاب- و كذا لم يتعرّض لها المتأخرون عنه إلى زمان المحقق و العلّامة إلّا نادرا منهم.

و كيف كان فظاهر المبسوط بل صريحه أنّه يحرم لبس الذهب على الرجال، حيث قال فى أواخر كتاب الصلاة: لبس الذهب محرّم على الرجال سواء كان خاتما

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۸۳

أو طرازا على كل حال، و إن كان مموّها أو مجرى فيه و يكون قد اندرس و بقى أثره لم يكن به بأس «۱». انتهى.

و ظاهره باعتبار عدم التعرّض له فى ضمن ما لا تجوز الصلاة فيه عدم بطلان الصلاة فيه. و قال العلّامة فى التذكرة ى الفرع الأوّل من فروع مسألة حرمة لبس الحرير للرجال: الثوب المموّه بالذهب لا تجوز الصلاة فيه للرجال و كذا الخاتم المموّه به، للنهى عن لبسه. و قال فى الفرع الأخير منها: لو كان فى يده خاتم من ذهب أو مموّه به بطلت صلاته للنهى عن الكون فيه، و لقول الصادق عليه السّلام: «جعل اللّه الذهب فى الدنيا زينة النساء، فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» «۲». «۳»

انتهى.

و كيف كان فالظاهر أنّ حرمة لبس الذهب على الرجال محلّ وفاق بين من تعرّض من الخاصة «۴» للمسألة و بين العامة «۵»، نعم ذهب بعضهم إلى الجواز «۶»، استنادا إلى رواية لا تقاوم الشهرة المحقّقة، بل الإجماع المحقّق، مضافا إلى عدم دلالتها على الجواز كما يظهر لمن راجعها.

هذا، و مورد الفتاوى غالبا هو خاتم الذهب، و لكنّ الظاهر أنّ حرمته من حيث كونه لباسا لمن يتختم به لا لخصوصيّة فيه، فلا اختصاص للتحريم به بل يعمّ مطلق اللباس، مضافا إلى دلالة بعض الأخبار على التعميم، مثل ما رواه العامة

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۶۸.

(۲) التهذيب ۲: ۲۲۷ ح ۸۹۴، الوسائل ۴: ۴۱۴. أبواب لباس المصلّى ب ۳۰ ح ۵.

(۳) تذكرة الفقهاء ۲: ۴۷۱ و ۴۷۶.

(۴) الخلاف ۱: ۵۰۷، المعتبر ۲: ۹۲، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۷۱، الذكرى ۳: ۴۷، مستند الشيعة ۴: ۳۵۶، جواهر الكلام ۸: ۱۰۹، الحدائق ۷: ۱۰۱.

(۵) المجموع ۴: ۴۴۱.

(۶) المعتبر ۲: ۹۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۸۴

عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله «۱»، و من طريق الخاصة ما قد تقدّم فى كلام العلّامة و غيره، فلا ينبغى الإشكال فى عموم التحريم لمطلق اللباس، هذا فى التكليف النفسى المتعلّق بلبسه مطلقا.

و أمّا الحرمة الوضعية الراجعة إلى بطلان الصلاة فيه، ففيها إشكال، و قد تقدّم من العلّامة البطلان و قد يستدلّ له بلزوم اجتماع الأمر و النهى «۲» و هو غير جائز، لأنّ المفروض أنّ النهى تعلّق بلبسه، و الأمر تعلّق بالصلاة، و هما أى اللبس و الصلاة متّحدان، فيلزم أن يكون مورد الاجتماع متعلّقا للأمر و النهى معا و هو غير جائز، فالصلاة فيه باطلة نظير الصلاة فى الدار المغصوبة.

أقول: قد حقّقنا فى الأصول جواز اجتماع الأمر و النهى المتعلّقين بالعنوانين المتصادقين على مصداق واحد، و لكن قلنا ببطلان العبادة فيما إذا اتّحدت مع عنوان محرّم، لأنّ المبغوض لا يمكن أن يصير مقرّبا، نعم فى الواجبات التوصليّة التى لا يكون قصد التقرّب معتبرا فى صحّتها، يتحقّق الموافقة و لو اجتمعت مع المحرم.

هذا، و لكن بطلان العبادة إنّما هو فيما إذا كانت متّحدة مع شيء من العناوين المحرمة، كما فى مثل الصلاة فى الدار المغصوبة، و ليس المقام من هذا القبيل، لأنّ اللبس عبارة عن كون شيء محيطا بالإنسان و هو محاط له، و لا شكّ أنّ هذا لا يتّحد مع شيء من أجزاء الصلاة أصلا، و لذا ذكرنا أنّ الصلاة فى الدار المغصوبة أيضا لا تكون كذلك من جهة الغصب، لأنّ الغصب عبارة عن استيلاء الإنسان على مال الغير، و لو لم يكن متصرّفا فيه أصلا.

و من الواضح عدم اتحاد الاستيلاء مع أجزاء الصلاة، و إنّما المتّحد معها هو التصرّف المحرم لكونه تصرّفا فى مال الغير بغير إذنه، فالنهى المتعلّق بالتصرّف فى

---

(۱) سنن أبى داود ۴: ۴۷ ح ۴۰۴۴ و ص ۴۹ ح ۴۰۵۱، سنن ابن ماجه ۲: ۱۱۸۷ ب ۱۶ ح ۳۵۹۰.

(۲) جواهر الكلام ۸: ۱۱۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۸۵

ماله إنّما اجتمع مع الأمر المتعلّق بأجزاء الصلاة لا النهى عن الغصب. فظهر أنّ مورد النزاع فى المقام خارج عن موضوع تلك المسألة، نظير ما إذا نظر المصلّى فى أثناء صلاته إلى الأجنبية.

هذا فيما إذا لم يكن الثوب المنسوج من الذهب ساترا للمصلّى بالفعل من حيث عدم اتحاده مع الصلاة، و هذا فى غاية الوضوح. و أمّا فيما إذا كان ساترا له بالفعل فكذلك لا يكون اللبس متّحدا مع أجزاء الصلاة أيضا، إذ المستورية و إن كانت متّحدة مع اللبس المنهيّ عنه، إلّا أنّها لا تكون من أجزاء الصلاة التى ينبسط عليها الأمر الوجوبى بل من شرائطها.

و قد حقّق فى الأصول عدم وجوب المقدّمة، فلم يجتمع الوجوب و الحرمة فى مورد واحد، و على تقدير الوجوب الغيرى الذى مرجعه إلى عدم الوجوب لعدم وجود الموافقة و المخالفة بالنسبة إليه، فاجتماع الوجوب و الحرمة فى مورد واحد و إن كان متحقّقا إلّا أنّه لا يضرّ بصحّة الصلاة أصلا كما هو أوضح من أن يخفى.

و قد يستدلّ للبطلان أيضا بأنّ الأمر بالشيء يقتضى النهى عن الضدّ الخاصّ «۱»، و المقام من صغرياته، لأنّ النهى عن اللبس عين الأمر بعدمه، و الصلاة تكون ضدّا لما تعلّق به الأمر الجائى من قبل النهى عن اللبس، إذ نزع الثوب يستلزم تحقق الفعل الكثير المبطل للصلاة، فهى مع عدم تحقّق ذلك فيها تضادّ عدم اللبس و النزع المتعلّق للأمر و هو يقتضى النهى عنها، فالصلاة باطلة لتعلّق النهى بها.

و فيه: مضافا إلى أنّ نزع الثوب قد لا يكون مستلزما لتحقق الفعل الكثير فلا تتحقّق المضادّة بينهما فى هذه الصورة أنّ الأمر لا يقتضى النهى عن الضد الخاص كما حققناه فى الأصول.

---

(۱) جواهر الكلام ۸: ۱۱۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۸۶

فالأولى- كما فى الجواهر «۱»- الاستدلال للبطلان بالأخبار الواردة فى الباب، مثل ما رواه الشيخ عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار بن موسى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: «لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلّى فيه، لأنّه من لباس أهل الجنّة» «۲».

و ما رواه أيضا عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن رجل، عن الحسن بن على، عن أبيه، عن على بن عقبة، عن موسى بن أكيل النميرى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الحديد: إنّه حلية أهل النار، و الذهب إنّه حلية أهل الجنّة و جعل اللّه الذهب فى الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» «۳». فإنّ ظاهرهما تعلّق النهى بالصلاة فى الذهب بعنوانها لا بما هى مشتملة على لبسه.

و حينئذ فإنّ قلنا: بأنّ النهى عنها للإرشاد إلى فسادها فيه كما هو الظاهر، لأنّ الغرض نوعا بيان عدم حصول ما يأتى به المكلّف بداعى الامتثال و الموافقة، و التقدير إنّه لا يأت بذلك لأنّه لا يحصل مطلوبه الذى هو الامتثال، فلا إشكال فى دلالته على الفساد فى المقام، و إن لم نقل بذلك بل قلنا بأنّ النهى ظاهر فى التحريم المولوى فيدلّ على الفساد أيضا، لأنّ المبغوض لا يكاد يكون مقرّبا فلا تصحّ العبادة، لأنّ صلاحيتها للتقرّب معتبرة فى صحتها.

إن قلت: إنّ الأمر قد تعلّق بطبيعة الصلاة مجرّدة عن ملاحظة تحيّثها بحيثيّات مختلفة، و تخصصها بخصوصيات متشتتة، و النهى تعلّق بإيجادها فى الذهب و إيقاعها فيه، و حينئذ فيتحقّق التغاير بين متعلّقيهما، فلا وجه للحكم بالفساد.

قلت: قد حقّقنا فى الأصول أنّ مثل هذا أيضا داخل فى مورد النزاع فى مسألة

---

(۱) جواهر الكلام ۸: ۱۱۱.

(۲) التهذيب ۲: ۳۷۲ ح ۱۵۴۸، الوسائل ۴: ۴۱۳. أبواب لباس المصلّى ب ۳۰ ح ۴.

(۳) التهذيب ۲: ۲۲۷ ح ۸۹۴، الوسائل ۴: ۴۱۴. أبواب لباس المصلّى ب ۳۰ ح ۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۸۷

اجتماع الأمر و النهى، و نحن و إن اخترنا الجواز فى تلك المسألة، إلّا أنّه قلنا ببطلان العبادة فيما إذا اجتمع الأمر و النهى فيهما، كما تقدّمت إليه الإشارة، و بالجملة فيستفاد من الروايتين بطلان الصلاة فى الذهب سواء كان النهى إرشاديا أو مولويا.

هذا، و يدلّ على البطلان أيضا خبر جابر الجعفى المروىّ فى الخصال عن أبى جعفر عليه السّلام حيث قال: «يجوز للمرأة لبس الديباج- إلى أن قال-: و يجوز أن تتختّم بالذهب و تصلّى فيه، و حرّم ذلك على الرجال إلّا فى الجهاد» «۱». هذا، و لا يخفى أنّ احتمال كون النهى فيه للإرشاد فى غاية البعد كما يظهر وجهه بالتأمّل.

تنبيه: وجه حرمة التختّم بالذهب

قد عرفت فى صدر المسألة أنّ حرمة التختّم بالذهب للرجال ممّا اتفق عليها المسلمون، و أخبار الفريقين تدلّ على ذلك، و لعلّه لذلك- أى لكونه مجمعا عليه بحيث لم يخالف فيه أحد- لم يتعرّض له كثير من فقهاء الإمامية فى كتبهم، و قد عرفت أيضا عدم اختصاص الحرمة بخصوص الخاتم، بل يعمّ لباس الذهب مطلقا.

و لكن يقع الكلام هنا فى أنّ حرمة التختّم بالذهب هل هى لكون الخاتم من أفراد الألبسة، فيحرم لبس الذهب و لو مع عدم التزيّن به، أو أنّ حرمته إنّما هى لتحقّق التزيّن به، فيعمّ التحريم للتزين بغير الخاتم و لو لم يكن لباسا؟ فيه وجهان.

و الأخبار الواردة فى هذا الباب ليس لها ظهور فى خصوص أحد الوجهين،

(۱) الخصال: ۵۵۸ ح ۱۲، الوسائل ۴: ۳۸۰. أبواب لباس المصلّى ب ۱۶ ح ۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۸۸

و إن كان يمكن أن يقال بأنّ فى رواية النميرى المتقدّمة إشعارا بالوجه الثانى حيث قال فيها: «و جعل اللّه الذهب فى الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه.»،

فإنّ ذكر الزينة يشعر بأنّ المراد باللبس أيضا ذلك، لكنّه مندفع مضافا إلى احتمال العكس بما ورد فى تفسير قوله تعالى (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ «۱») من أنّ المراد بالزينة هى اللباس «۲».

و حينئذ فإن قلنا: بأنّ الحرمة راجعة إلى لبس الذهب فاختيار الجواز و عدم المنع فى الأسنان المشدودة بالذهب يكون على وفق القاعدة من دون أن يحتاج فى إثباته إلى دليل مخصّص لعموم التحريم، و لو قلنا بأنّ الحرمة متعلّقة بالتزيّن بالذهب و لو من غير لبس فالخروج عن عموم الدليل يحتاج إلى مخصّص، و قد قام فى الأسنان المشدودة بالذهب أو المشبكة به لدلالة بعض الأخبار عليه «۳».

و يمكن أن يقال بترجيح الوجه الأوّل، لأنّ المأخوذ فى الأخبار العامة كالروايتين المتقدّمتين «۴» هو اللبس لا التزيّن. و حينئذ فيحمل الأخبار الكثيرة الواردة فى حرمة التختّم بالذهب على أنّ ذلك لأجل كون الخاتم لباسا لا لحصول التزيّن به.

فرع: الظاهر ثبوت التحريم مطلقا وضعا و تكليفا فيما إذا كان مذهّبا أو مموّها بالذهب، لصدق لبس الذهب و الصلاة فيه عرفا، فالخاتم الذى باطنه من الحديد و ظاهره من الذهب يكون محرّما، و قد تقدّم ذلك من العلّامة فى التذكرة «۵» خلافا لما يظهر من بعضهم.

(۱) الأعراف: ۳۱.

(۲) مجمع البيان ۲: ۴۱۲، الوسائل ۴: ۴۵۵. أبواب لباس المصلّى ب ۵۴ ح ۵.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ۱، ص: ۳۸۸

(۳) الكافى ۶: ۴۸۲ ح ۳، مكارم الأخلاق: ۹۵، الوسائل ۴: ۴۱۶. أبواب لباس المصلى ب ۳۱ ح ۱ و ۲.

(۴) و هما روايتا عمار و النميرى.

(۵) تذكرة الفقهاء ۲: ۴۷۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۸۹

تتمّة: قد ظهر لک أنّ حرمة لبس الذهب و كذا بطلان الصلاة فيه

عند من يقول به إنّما هو بالنسبة إلى الرجال، و هكذا الحرير على ما هو المشهور بين الأصحاب خلافا للصدوق، حيث يظهر منه أنّه لا يختصّ بطلان الصلاة فى الحرير بالرجال، بل يعمّ النساء استنادا إلى رواية «۱» لا بدّ من التصرّف فيها بالتأويل.

و حينئذ فيشكل الأمر فى الخنثى المشكل بناء على عدم كونه طبيعة ثالثة فى أنّه هل يحرم عليه لبس الذهب و الحرير و كذا الصلاة فيهما أم لا؟ ظاهر المحكى عن الشهيد فى الألفية هو وجوب الاحتياط عليه «۲»، و ظاهر المصباح خلافه «۳» و إنّه تجرى البراءة فى حقّه، و الأقوى الأوّل، لأنّه عالم إجمالا بثبوت واحد من التكاليف المختصّة بالرجال أو النساء فى حقّه.

و حينئذ فيعلم إجمالا- إنّه إمّا يجب عليه الستر وضعا و تكليفا و إمّا يحرم عليه الحرير و الذهب مطلقا، فيجب الاحتياط بحكم العقل،

لأنّه من موارد العلم الإجمالى، إذ لا ينحصر مورده بما إذا كان الترديد من حيث المكلّف به، و كذا لا يختصّ بما إذا كان الحكم الخاصّ مردّدا بين شيئين أو أشياء، فالمقام نظير ما إذا علم إجمالا بغصبية هذا الماء أو بنجاسة ذلك الماء الواقع فى إناء آخر.

و توهّم خروج أحد الطرفين فيما نحن فيه عن مورد الابتلاء يدفعه أنّ مناط الخروج عن مورده هو قبح التكليف بالنسبة إليه، و من الواضح عدم تحققه فى المقام أصلا. هذا، مضافا إلى ما عرفت من عدم جريان البراءة العقلية فى الشبهات الموضوعية مطلقا، كما تقدّم فى حكم الصلاة فى اللباس المشكوك.

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۷۱ ذ ح ۸۰۷.

(۲) الألفيّة: ۴۱.

(۳) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۱۳۹.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۳۹۰

الأمر الخامس: شرطيّة الإباحة فى لباس المصلّى

اشارة

من الأمور المعتبرة فى لباس المصلّى سواء كان ساترا أم لم يكن كذلك أن يكون مملوكا للمصلّى عينا أو منفعة، أو كان مأذونا من قبل المالك فى التصرّف فيه، فالصلاة فى الثوب المغصوب و كذا فى الثوب الذى يحرم على المصلّى التصرّف فيه، لكونه تصرّفا مال الغير بغير إذنه، و لو لم يكن مغصوبا فاسدة.

و لا يخفى أنّ عباراتهم فى مقام بيان هذا الأمر لا تشمل الصورة الثانية لأنّهم ذكروا أنّه يعتبر فى لباسه أن لا يكون مغصوبا «۱»، و من الواضح أنّ الغصب عبارة عن الاستيلاء على مال الغير عدوانا و لو لم يكن متصرّفا فيه، و أنّ التصرّف فى مال الغير بدون إذنه حرام، و لو لم يكن غصبا لأجل عدم التسلّط عليه، و وجه الشمول الاشتراك فى الدليل الدالّ على البطلان كما سيظهر إن شاء اللّه تعالى.

---

(۱) المسائل الناصريّات: ۲۰۵، الغنية: ۶۶، المعتبر ۲: ۹۲، المنتهى ۱: ۲۹۹، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۷۶، التحرير ۱: ۳۰، نهاية الأحكام ۱: ۳۷۸، جامع المقاصد ۲: ۸۷، الذكرى ۳: ۴۸، روض الجنان: ۲۰۴، جواهرا لكلام ۸: ۱۴۱، مستند الشيعة ۴: ۳۶۰، كشف اللثام ۳: ۲۲۳.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۳۹۱

ثمّ إنّ هذه المسألة كالمسألة السابقة عليها لم تكن مذكورة فى الجوامع المعدّة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السّلام، حتّى يكون ذكرها فيها كاشفا عن صدور نصّ منهم عليهم السّلام فيها، كما أنّ ظاهر الشيخ فى الخلاف حيث استدلّ لمذهبه بغير الإجماع و الأخبار ذلك أيضا.

قال فيه: لا تجوز الصلاة فى الدار المغصوبة و لا فى الثوب المغصوب مع الاختيار، و أجاز الفقهاء بأجمعهم ذلك و لم يوجبوا إعادتها مع قولهم إنّ ذلك منهىّ عنه. إلى أن قال: دليلنا إنّ الصلاة تحتاج إلى نيّة بلا خلاف، و لا خلاف أنّ التصرّف فى الدار المغصوبة و الثوب المغصوب قبيح، و لا يصح نيّة القربة فيما هو قبيح، و أيضا طريقة براءة الذمة تقتضى وجوب إعادتها، لأنّ الصلاة فى ذمّته واجبة بيقين، و لا يجوز أن يبرئها إلّا بيقين، و لا دليل على براءتها إذا صلّى فى الدار و الثوب المغصوبين «۱». انتهى.

و حاصل الاستدلال بالدليل الأوّل أنّ صحة العبادة متوقّفة على صلاحيتها للتقرّب بها مع قصده أيضا، و إذا اتحدت مع عنوان محرّم لا تكون صالحة لذلك، و لا يتمشّى قصده من الملتفت إلى حرمته، لأنّ الفعل الصادر عن المكلّف عصيانا للمولى و طغيانا عليه لا يعقل

أن يكون مقرّبا له إليه.

و هذا لا فرق فيه بين أن نقول بجواز اجتماع الأمر و النهى، أو نقول بامتناعه، و لذا اخترنا الجواز «۲» مع اختيار بطلان العبادة فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم، فمجرّد الحكم بالبطلان لا يكون كاشفا عن القول بالامتناع، كما يظهر من جماعة من الأصوليين، حيث نسبوا القول بعدم الجواز إلى المشهور «۳»، لما رأوا من أنّهم

---

(۱) الخلاف ۱: ۵۰۹ مسألة ۲۵۳.

(۲) نهاية الأصول (تقريرات بحث السيّد البروجردى) ۱: ۲۵۹.

(۳) كفاية الأصول ۱: ۲۴۸- ۲۴۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۹۲

يحكمون بالبطلان، لما عرفت من عدم الملازمة بينهما، فالأقوى فى المقام هو البطلان، و إن كان الحق فى تلك المسألة الجواز.

هذا، و لكنّ البطلان إنّما هو فيما إذا كانت الحرمة منجّزة، و أمّا فى غير ذلك من موارد عدم تنجّزها، كما إذا كان جاهلا بالموضوع أو الحكم، أو ناسيا، أو كان مقتضى الأصل خلافها، كما إذا كان مأذونا من المالك فى التصرّف فى ماله سابقا و شكّ فى بقائه، ففى جميع تلك الموارد تكون العبادة صحيحة، لعدم كونها مبغوضة، و عدم صدورها من المكلّف على وجه العصيان و الطغيان حتّى ينافى ذلك مع كونها مقربة، و هذا هو الفارق بين الموارد التى يكون فساد الصلاة فيها، لأجل اتحادها مع عنوان محرم، و بين ما يكون فسادها لأجل عدم رعاية بعض الموانع الأخر، كما إذا صلّى فى غير المأكول جاهلا أو ناسيا، حيث إنّ مانعية الأوّل منحصرة بما إذا كانت الحرمة المتعلّقة بالعنوان المتّحد مع الصلاة خارجا منجّزة على المكلّف بخلاف الثانى.

و لا يخفى أنّ ما ذكرنا فى وجه بطلان الصلاة فى الثوب المغصوب يجرى بعينه فى الصلاة فى المكان المغصوب، بلا فرق بينهما أصلا كما هو واضح.

ثمّ إنّه حيث جرى فى الكلام ذكر مسألة جواز الاجتماع و عدمه، فلا بأس أن نشير إلى بيان المختار فيها على سبيل الاجمال، و إن كان خارجا عن محلّ البحث و المقال، فنقول و على اللّه الاتكال:

اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر و النهى المتعلّقين بعنوانين بينهما عموم من وجه، يمكن أن يتصادقا فى وجود واحد بحسب سوء اختيار المكلّف، على قولين نسب إلى المشهور القول بالامتناع و قد عرفت ما فى هذه النسبة.

و الحقّ هو القول بالجواز و أقوى ما استدلّ به للقول بالامتناع ما أفاده المحقّق

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۳۹۳

الخراسانى فى الكفاية.

و ملخّصه: إنّه لا ريب فى ثبوت التضادّ بين الأحكام الخمسة التكليفية فى مرتبة الفعلية، لضرورة المنافاة بين البعث نحو شيء و الزجر عنه، و كذا بين البعث على وجه أكيد، و بينه على وجه غير أكيد، و كذا بين مرتبتى الزجر عن شيء.

و كذا لا شكّ فى أنّ متعلّق التكاليف فعل المكلّف و ما هو فى الخارج صادر عنه، و ذلك لأنّ البعث و الزجر إنّما يتعلّق كلّ منهما بالوجود الخارجى، و ما يصدر من المكلّف فى الخارج، و حينئذ فلو جاز اجتماع الأمر و النهى فى واحد شخصيّ كما هو محلّ الكلام، يلزم اجتماع الضدّين و كون شيء واحد معروضا بتمامه لعرضين متنافيين، لأنّه بعد فرض كون متعلّق الأحكام هو ما يصدر فى الخارج من المكلّف، يلزم كون الغسل بماء مغصوب أو الصلاة فى الدار المغصوبة مثلا متعلّقا لحكمين، و قد عرفت ثبوت التضادّ بين الأحكام، فلا يمكن عروض اثنين منها لمعروض واحد و وجود فارد، و هل هو إلّا ككون جسم معروضا بتمامه للسواد، و فى ذلك الحال معروضا بتمامه للبياض، و من الواضح استحالته «۱».

أقول: و يرد عليه أنّ كون الأحكام من قبيل الأعراض لفعل المكلّف محلّ نظر بل منع، و ذلك لأنّه لو كانت عرضا يلزم عدم إمكان تحققها قبل وجود معروضها، كما هو الشأن فى سائر الأعراض من السواد و البياض و أشباههما، و من المعلوم ثبوت التكليف قبل أن يوجد المكلّف متعلّقه، إذ هو الداعى و الباعث على الإيجاد فلا يمكن تقدّم المتعلّق عليه.

مضافا إلى أنّ المكلّف قد لا يوجد متعلّقه أصلا إمّا لعصيان منه كما فى التكاليف الوجوبية، أو لغيره كما فى التكاليف التحريميّة، فإنّ متعلّقها أيضا هو

---

(١) كفاية الأصول ١: ٢۴٨- ٢۴٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩۴

الوجود كما حقّقناه فى الأصول، و أشرنا إليه فى بعض المباحث السابقة، فلو كانت عارضة للوجودات يلزم عدم إمكان تحقّق العصيان فى التكاليف الوجوبية، و عدم إمكان تحقّق الإطاعة فى التكاليف التحريمية أبدا، و هذا بمكان من البطلان.

و أيضا من الواضح سقوط التكاليف الوجوبية مثلا- بمجرّد إتيان متعلّقها، فلو كانت أعراضا يلزم أن يكون ثبوت معروضها سببا لانتفائها، و نحن لا نتصوّر عرضا كذلك، و بالجملة فهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به بوجه.

و الحقّ أن يقال: إنّ الأحكام منتزعة من فعل المولى عارضة له قائمة به على نحو القيام الصدورى، غاية الأمر إنّ لها تعلّقا و إضافة إلى فعل المكلّف الصادر منه فى الخارج، لكونها من الأمور ذات الإضافة، كما أنّ لها إضافة إلى المكلّف. و من المعلوم أنّ تحقّق الإضافة لا يتوقف على ثبوت المضاف بها.

فكما أنّا نعلم الأمور التى ستوجد فى الاستقبال، كذلك نحن مكلّفون فعلا بالأمر الذى نوجده بعد تحقّق التكليف، و حينئذ نقول: إن كان المراد بثبوت التضادّ بين الأحكام كونها متضادة بحيث لا يمكن اجتماعها فى آن واحد و لو كانت متعلّقاتها متباينة، فبطلانه أظهر من أن يخفى. و إن كان المراد بها كونها متضادّة بحيث لا يمكن اجتماعها فى آن واحد مع اتّحاد متعلّقها فهو مسلّم، و لكن لا من حيث لزوم كون الفعل معروضا لعرضين، بل من حيث امتناع قيامها كذلك بنفس المولى.

و لكن لا يخفى أنّ ذلك غير مفيد فيما هو بصدده، و إن كان المراد ذلك مع إمكان تصادق متعلّقها فى وجود واحد فنحن لا نتصوّر فيه الاستحالة بوجه، بل لو قيّد المولى أمره مثلا بالوجودات غير المتّحدة مع عنوان محرّم، تلزم اللغويّة بعد وجود المصلحة الموجودة فى سائر الأفراد فى الفرد المحرّم أيضا، و عدم الاستحالة يكشف عن عدم المضادّة بينها فى هذه الصورة.

فالوجود الواحد بتمامه متعلّق للأمر لحيثية الصلاتية التى هى تمام المأمور به،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩۵

و كذلك متعلّق للنهى لحيثيّة كونه تصرّفا فى مال الغير بغير إذنه، لا أن يكون معروضا لعرضين، بل محمولا عليه الوجوب و التحريم على نحو الحمل الاشتقاقى.

و ممّا ذكرنا ظهر الفرق بين ما قلناه فى مقام الجواب و بين ما يظهر من القائلين بالجواز من مقاربى عصرنا «١»، حيث إنّ ظاهرهم تسلّم كون الأحكام من قبيل الأعراض و ثبوت التضادّ بينها لذلك، غاية الأمر يتكلّفون فى مقام الجواب لإثبات المغايرة و التنافى بين المتعلّقين، و لا يخفى أنّ إثباته فى غاية الإشكال.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا ينافى القول ببطلان العبادة، فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم كالوضوء بماء الغير، و الصلاة فى المكان المغصوب، أو فى الثوب كذلك، لأنّه و إن كان الأمر متعلّقا بالوجود الخارجى المنطبق عليه عنوان محرّم، إلّا أنّ صحة العبادة مشروطة بكون الفعل صالحا لأن يتقرّب به مع قصد التقرب به أيضا.

و من الواضح أنّه لا يكاد يكون ما يصدر من المكلّف على وجه العصيان و الطغيان صالحا لذلك أصلا، مع عدم إمكان قصد التقرب

به مع الالتفات إلى الحرمة الموجب لتنجّزها عليه، و دعوى إنّه مستلزم لعدم كون ذلك الوجود مأمورا به مدفوعة بناء على ما يظهر من جماعة من عدم كون قصد التقرّب مأخوذا فى متعلّق الأمر، لا شطرا و لا شرطا، بمنع استلزامه لذلك، إذ لا منافاة بين عدم إمكان قصد التقرب و كونه مأمورا به، و أمّا بناء على ما اخترناه فى الأصول من إمكان أخذه فى متعلّق الأمر «۲»، فصحّة تعلّقه به إنّما هى فيما إذا كانت الحرمة غير منجّزة للجهل بالموضوع أو الحكم أو للنسيان، و أمّا مع تنجّزها فلا يكون مأمورا به، و يخرج حينئذ عن مورد النزاع فتدبّر جيّدا.

---

(۱) فوائد الأصول ۱، ۲: ۳۹۶.

(۲) نهاية الأصول (تقريرات بحث السيّد البروجردى رحمه اللّه: ۱۲۳.

حكم الصلاة فى الشمشک و النعل السندى.

قال الشيخ رحمه اللّه فى كتاب النهاية: لا يصلّى الرجل فى الشمشك (بضمّ الشين الأوّل و كسر الميم أو ضمّها و سكون الشين الثانى)، و لا النعل السندى، و يستحب الصلاة فى النعل العربى، و لا بأس بالصلاة فى الخفّين و الجرموقين إذا كان لهما ساق «۱». انتهى.

و يظهر عدم جواز الصلاة فى الأوّلين من المحكى عن المفيد فى المقنعة «۲»، و يظهر من المحقق فى الشرائع عدم اختصاص المنع بهما بل يعمّ كل ما يستر ظهر القدم حيث قال: لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم كالشمشك، و يجوز فيما له ساق كالجورب و الخف، و يستحب فى النعل العربى «۳».

أقول: الظاهر عدم ورود نصّ بهذا المعنى و أصل إلينا مذكور فى الجوامع الأربعة المتأخّرة التى بأيدينا، كما اعترف به المحقّق فى المعتبر «۴»، بل إنّما ذكره بعض الأصحاب فى الكتب الموضوعة لا يراد الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، كالمقنعة، و النهاية، و هذا إنّما يكشف عن صدور نصّ منهم مذكور فى الجوامع الأوّلية.

غاية الأمر إنّه لم يضبط فى الجوامع الثانوية، و حينئذ فالدليل لا يدل على أزيد من عدم جواز الصلاة فى الشمشك و النعل السندى، فالحكم بعدم الجواز فى كل ما يستر ظهر القدم مبنىّ على استظهار أنّ مناط النهى عنهما كونهما ساترين لظهر

---

(۱) النهاية: ۹۸.

(۲) المقنعة: ۱۵۳.

(۳) شرائع الإسلام ۱: ۵۹.

(۴) المعتبر ۲: ۹۳.

القدم، مع عدم سترهما للساق، إذ ما كان ساترا للظهر و الساق معا كالخف، يكون مقتضى الدليل جواز الصلاة فيه، و كذلك ما لا يكون ساترا لظهر القدم كالنعل العربية، فإنّه قد ورد النصّ على جواز الصلاة فيه بل على استحبابها «۱».

فيستظهر من ذلك أنّ الوجه فى بطلان الصلاة فيهما، هو كونهما ساترين لظهر القدم دون الساق.

و لا يخفى ما فيه، لعدم الدليل على ذلك، إذ كما يحتمل أن يكون المنع عن الصلاة فيهما لأجل ما ذكر، يحتمل أيضا أن يكون لأجل أنّهما مانعان عن وصول الإبهام، أو سائر الأصابع إلى الأرض فى حال السجود، مع أنّه معتبر فيه بلا ريب، و يحتمل غير ذلك

من الوجوه، و حينئذ فالتعدّى عنهما إلى كل ما يستر ظهر القدم فقط يحتاج إلى دليل معيّن للاحتمال الأوّل، و من المعلوم عدمه.

ثمَّ إنّ الظاهر باعتبار عدم ورود لفظ الشمشك فى كتب لغة العرب على ما تتبعنا أنّه معرّب چمشك، أو چمش، و هما على ما حكاه بعض نوع من الأحذية له رأس مانع عن وصول الأصابع إلى الأرض، بل إلى رأسه، و يستر أكثر ظهر القدم، ثمَّ إنّه بناء على التعميم هل يكون المنع مختصّا بما يستر جميع ظهر القدم أو يعمّ ما يستر أكثره أو و لو بعضه؟

الظاهر هو الثانى كما لا يخفى، و أيضا الظاهر اختصاص الحكم بما يكون معدّا لأن يمشى به، فلا يعمّ مثل الجورب المنسوج من القطن أو الصوف إذا لم يكن ساترا للساق. نعم الأقوى الحكم بمنع الصلاة فيهما فيما إذا لزم من الصلاة فيها الإخلال ببعض ما يعتبر فيها، كوصول الأصابع إلى الأرض أو إلى ما يتّصل بها، و فى غير هذه الصورة الأحوط ذلك.

---

(۱) الغيبة للطوسى: ۳۸۱- ۳۸۲، الاحتجاج ج ۲: ۳۰۵، الوسائل ۳: ۴۹۰. أبواب النجاسات ب ۵۰ و ج ۴: ۴۲۷.

أبواب لباس المصلّى ب ۳۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۹۸

الأمر السادس: طهارة لباس المصلّى

اشارة

من الأمور المعتبرة فى لباس المصلّى أن يكون طاهرا من الخبائث كالبول، و الدم، و غيرهما، فالصلاة فى اللباس النجس فى الجملة فاسدة «۱»، و لا يخفى أنّ أكثر النصوص الواردة فى هذا الباب إنّما تدلّ على بطلان الصلاة فى بعض أفراد النجاسات، و أمّا الروايات الدالة على حكم الصلاة فى الثوب النجس و أمثاله من العناوين العامة الشاملة لجميع النجاسات فقليلة بالإضافة إلى الاولى.

و لا بأس بالتيمّن بإيراد بعضها مثل ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا صلاة إلّا بطهور و يجزيك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و أمّا البول فإنّه لا بدّ من غسله» «۲» فإنّ الظاهر بقرينة الذيل أنّه لا تختص الطهارة المعتبرة فى

---

(۱) الخلاف ۱: ۴۷۲ مسألة ۲۱۷، السرائر ۱: ۱۸۳، المعتبر ۱: ۴۴۱، المنتهى ۱: ۱۸۲، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۷۷ مسألة ۱۲۶، الذكرى ۳: ۴۹، روض الجنان: ۱۶۸، مستند الشيعة ۴: ۲۵۲.

(۲) التهذيب ۱: ۴۹ ح ۱۴۴ و ص ۲۰۹ ح ۶۰۵، الاستبصار ۱: ۵۵ ح ۱۶۰، الوسائل ۱: ۳۱۵. أبواب أحكام الخلوة ب ۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۳۹۹

الصلاة بالطهارة من الأحداث، بل تعمّ الطهارة من مطلق الخبائث كما لا يخفى.

و ما رواه الشيخ بالسند المذكور عن زرارة قال: قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من منىّ- إلى أن قال:- قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنّه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلمّا أن صلّيت وجدته. قال: «تغسله و تعيد». قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئا، ثمَّ صلّيت فرأيت فيه. قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة». قلت: لم ذاك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمَّ شككت، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا.» «۱».

فإنّ السؤال و إن كان عن الصلاة فى الثوب الذى شكّ فى إصابة الدم و المنى إيّاه، إلّا أنّ الجواب باعتبار اشتماله على ذكر الطهارة من دون التقييد بشىء يدلّ على اعتباره الطهارة مطلقا فى صحة الصلاة.

و ممّا يدلّ على ذلك أيضا ما رواه الشيخ عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد اللّه بن سنان قال: «سأل

أبى أبا عبد اللّه عليه السّلام و أنا حاضر: إنّى أعير الذمىّ ثوبى و أنا أعلم أنّه يشرب الخمر، و يأكل لحم الخنزير، فيردّه علىّ، فأغسله قبل أن أصلّى فيه؟ فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه و هو طاهر، و لم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصلّى فيه حتّى تستيقن أنّه نجّسه» «۲» و دلالتها على اعتبار طهارة الثوب و عدم كونه نجسا ظاهرة.

و مثلها ما رواه أيضا عن محمد بن علىّ بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن

---

(۱) التهذيب ۱: ۴۲۱ ح ۱۳۳۵، الاستبصار ۱: ۱۸۳ ح ۶۴۱، علل الشرائع: ۳۶۱، الوسائل ۳: ۴۷۷. أبواب النجاسات ب ۴۱ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۳۶۱ ح ۱۴۵۹، الاستبصار ۱: ۳۹۲ ح ۱۴۹۷، الوسائل ۳: ۵۲۱. أبواب النجاسات ب ۷۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۰۰

الحسن بن محبوب، عن العلاء، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشىء ينجّسه فينسى أن يغسله فيصلّى فيه، ثمَّ يذكر أنّه لم يكن غسله، أ يعيد الصلاة؟ قال: «لا يعيد، قد مضت الصلاة و كتبت له» «۱»، فإنّ الحكم المذكور فى الجواب و إن كان مخالفا لما هو المشهور من وجوب الإعادة فى هذه الصورة، إلّا أنّه يعلم من السؤال و الجواب مفروغيّة اعتبار الطهارة من كل قذر فى صلاة الصلاة.

و منها: ما رواه أيضا عن سعد بن عبد اللّه، عن محمد بن الحسين، عن أيّوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى و عن محمد بن يحيى الصيرفى، عن حمّاد بن عثمان، عمّن رواه، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يصلّى فى الخفّ الذى قد أصابه القذر، فقال: «إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصلاة فلا بأس» «۲». فإنّ مفهومها يدلّ على مانعية القذارة و شرطية عدمها مطلقا.

و منها: ما رواه أيضا عن محمّد بن الحسين، عن علىّ بن أسباط، عن إبراهيم بن أبى البلاد، عمّن حدّثهم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا بأس بالصلاة فى الشىء الذى لا تجوز الصلاة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة و التكّة و الجورب» «۳».

و منها: ما رواه أيضا عن المفيد، عن محمّد بن أحمد بن داود، عن أبيه، عن علىّ بن الحسين و محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس بن معروف أو غيره، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، عن عبد اللّه بن سنان، عمّن أخبره، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «كل ما كان على الإنسان أو معه ممّا لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلّى فيه، و إن كان فيه قذر مثل القلنسوة و التكّة و الكمرة

---

(۱) التهذيب ۱: ۴۲۳ ح ۱۳۴۵، و ج ۲: ۳۶۰ ح ۱۴۹۲، الاستبصار ۱: ۱۸۳ ح ۶۴۲، الوسائل ۳: ۴۸۰. أبواب النجاسات ب ۴۲ ح ۳.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۷ ح ۱۴۷۹، و ج ۱: ۲۷۴ ح ۸۰۷ بإسناد آخر عن أيّوب بن نوح، الوسائل ۳: ۴۵۶. أبواب النجاسات ب ۳۱ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۳۵۸ ح ۱۴۸۱، الوسائل ۳: ۴۵۶. أبواب النجاسات ب ۱ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۰۱

و النعل و الخفّين و ما أشبه ذلك» «۱».

و بالجملة: فالظاهر أنّ اعتبار الطهارة من كل نجاسة و قذارة فى صحة الصلاة كان أمرا مفروغا عنه، مضافا إلى أنّه لم يخالف فيه أحد من الأصحاب رضوان اللّه عليهم، إلّا أنّه يقع الكلام فى شمول تلك الأدلة لما إذا كان محمول المصلّى نجسا و أنّه هل تعتبر طهارة المحمول أيضا أم لا؟

لا يبعد أن يقال بدلالة الرواية الثانية المتقدّمة على ذلك لأنّه و إن كان مورد السؤال فيها هو ظن إصابة الثوب الدم أو المنى، كما هو ظاهر صدر الرواية، إلّا أنّ إسناد الطهارة إلى نفس السائل لا إلى ثوبه كما فعله الإمام عليه السّلام فى الجواب حيث قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك»، ربّما يدلّ على أنّ المعتبر فى صحة الصلاة هو كون المصلّى طاهر.

غايـة الأمر أنّ صـدقه يتوقف على طهارة بـدنه و ثوبه معا، و لا يتحقّق بمجرّد طهارة بدنه فقط، و إلّا لم يصح الاسـناد مع نجاسة الثوب كما هو واضح، و بالجملة فالظاهر من الرواية أنّ المعتبر فى صحة الصلاة كون المصلّى طاهرا، و يتوقف ذلك على طهارة ثوبه و بدنه، و إذا كان الأمر كذلك، أى إذا كانت نجاسة الثوب موجبة لعدم كون المصلّى طاهرا.

فمن المعلوم أنّه لا ـ فرق فى ذلك بين ما إذا كان ثوبه نجسا أو كان ما استصحبه كـذلك، إذ الوجه فى صـحة هـذا الإطلاق هو كون المصـلّى ملابسا له بلا خصوصـيّة للثوب أصـلا فلو كان محمولا نجسا لا تصحّ إسناد الطهارة إليه أيضا، مضافا إلى أنّ العرف إذا ألقى إليه هذا المعنى- و هو اعتبار الطهارة فى الثوب- لا يفهم منه الاختصاص، و تكون خصوصيّة الثوبيّة ملغاة بنظره.

---

(۱) التهـذيب ۱: ۲۷۵ ح ۸۱۰ الوسائل ۳: ۴۵۶. أبواب النجاسات ب ۳۱ ح ۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۰۲

و ربّما يدلّ على شـمول الحكم للمحمول الرواية الأخيرة الدالة بمفهومها على ثبوت البأس إذا كان الشيء المصاحب للمصلّى الذى لا تتمّ الصـلاة فيه وحده نجسا، ثمَّ إنّه بناء على ما ذكرنا من أنّ المعتبر فى صـحة الصـلاة هو كون المصلّى طاهرا و متّصفا بهذه الصفة، و إنّ طهارة الثوب من مراتب طهارة نفسه، يمكن القول ببطلان صـلاة المضـطجع و المستلقى الذى يصلّى على شىء نجس أو كان عليه شىء نجس ممّا لا يعدّ ثوبا، سيّما إذا كانا ساترين له.

بخلاف ما إذا كان ثوبه الذى يصـلّى فيه متّصـلا بما يكون نجسا، سيّما إذا لم يتحرّك بحركته، كما إذا تعمّم بطرف ثوب يكون طرفه الآخر الواقع على الأرض نجسا. و كما إذا كان لباسه طويلا فى الغاية بحيث كان طوله ضـعف طول بدنه، أو أزيد، أو أنقص مثلا، فإنّه لا ـ يعـدّ الشـىء النجس ملابسـا للمصـلّى فى هـاتين الصورتين و نظائرهما، بخلاف القسم الأوّل. هـذا، و لو قلنا بأنّ المعتبر فى الصـلاة طهارة البدن و الثوب بما هو ثوب، أمكن القول بعدم البطلان فيه أيضا كما لا يخفى.

هل تعتبر الطهارة فى ما لا تتمّ الصلاة فيه؟

قد عرفت أنّ اعتبار الطهارة فى الصلاة ممّا قام عليه الإجماع، و يدلّ عليه الروايات الكثيرة «۱»، و لكن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى ما تتمّ الصلاة فيه وحده، و أمّا فى غيره ممّا لا تجوز الصلاة فيه منفردا، فالظاهر عدم اعتبار طهارته.

و النصوص و الفتاوى «۲» متطابقتان على ذلك، و قد تقدّم بعض الروايات الدالة

---

(۱) الوسائل ۱: ۳۱۵. أبواب أحكام الخلوة ب ۹.

(۲) الخلاف ۱: ۴۷۹ مسألة ۲۲۳، الانتصار: ۱۳۶، السرائر ۱: ۲۶۴، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۸۱ مسألة ۱۲۷، مستند الشيعة ۴: ۲۸۱- ۲۸۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۰۳

عليه فى صـدر المبحث، و يدلّ عليه أيضا ما رواه الشـيخ عن محمد بن على بن محبوب، عن محمّد بن الحسـين، عن على بن أسـباط، عن على بن عقبـة، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السّـلام قال: «كل ما كان لا تجوز فيه الصـلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشـىء مثل القلنسوة و التكّة و الجورب» «۱».

و مـا رواه أيضا عن سـعد، عن الحسن بن على، عن عبـد اللّه بن المغيرة، عن الحسن بن موسـى الخشّاب، عن على بن أسـباط، عن ابن أبى ليلى، عن زرارة قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنّ قلنسوتى وقعت فى بول فأخذتها فوضعتها على رأسى ثمَّ صلّيت فقال عليه السّلام: «لا بأس» «۲».

هـذا، و لكن يقع الكلام فى أنّ المراد بمـا لا ـ تتمّ فيه الصـلاة وحـده، هل هو الشـىء الـذى لا يكون ساترا للعورة و لو مع تغيّر هيئته و

تبـديل مكـانه، أو الشـيء الـذى لاـ يكون ساترا إذا لم تتغيّر هيئته، و لو مع تبـديل مكانه، أو ما يكون كـذلك إذا لم تتغيّر هيئته، و لم يبدّل مكانه الذى جعل ذلك الشيء لباسا له، فعلى الأوّل لا تكون العمامة بل الخفّ و الجورب، بل التكّة فى بعض الموارد ممّا لا تتمّ فيه الصـلاة، مع أنّ الثلاثـة الأخيرة مذكورة فى الروايات المتقدّمة من جملة الأمثلة لذلك، و الاولى و إن لم تكن مذكورة فيها إلّا أنّها مـذكورة فى الرواية الواردة فى الفقه الرضوى «۳»، مضافا إلى أنّ الصدوق أفتى بعدم كون نجاسـتها مضـرّة بصحّة الصلاة كسائر ما لا تتمّ «۴»، فهذا الاحتمال فى غاية البعد، و يدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين.

و الأظهر هو الاحتمال الثانى الذى مرجعه إلى أنّ المراد بما لا تتمّ فيه الصلاة هو

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۵۸ ح ۱۴۸۲، الوسائل ۳: ۴۵۵. أبواب النجاسات ب ۳۱ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۷ ح ۱۴۸۰، الوسائل ۳: ۴۵۶. أبواب النجاسات ب ۳۱ ح ۳.

(۳) فقه الرضا عليه السّلام: ۹۵، المستدرک ۳: ۲۰۸. أبواب لباس المصلّى ب ۱۴ ح ۱.

(۴) الفقيه ۱: ۴۲ ح ۱۶۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۰۴

ما لا يكون ساترا للعورة مع هيئته الفعليـة، و لو مع تبـديل موضـعه الـذى جعل ذلک لباسا له، و عليه فيـدخل القميص القصـير الذى لا يستر العورة كما هو المتداول بين الأعاجم فيما يعتبر طهارته.

وجه الأظهريـة- مضافا إلى فهم المشـهور ذلک- ما يسـتفاد من المرسـلة المتقدّمـة «۱»، حيث أنّهـا تـدلّ بظاهرهـا على أنّ الخفّ على قسـمين: قسم يستر العورة و تتمّ الصـلاة فيه، و قسم لاـ يكون كـذلک، و لو كـان المراد ممّـا لاـ يتم هو الاحتمـال الثالث، لكان الخفّ منحصـرا فى القسم الثـانى، إذ الظاهر أنّ الخف لا يستر أزيـد من الساق لو لم يبـدّل مكانه، و أيضا يلزم أن يكون المحمول مما لا تتمّ دائما، إذ ليس شأنه أن يستر العورة مع كونه محمولا، و إلّا لم يكن بمحمول، فالأظهر هو الاحتمال الثانى.

ثمَّ إنّ التفصـيل بين ما تتمّ و ما لا تتمّ، بعدم اعتبار طهارة الثانى فى صحة الصلاة، لا يختص بالثوب، بل يجرى فى المحمول أيضا، بناء على شـمول الأدلـة الدالـة على اعتبار الطهارة له أيضا، كما استظهرناه آنفا، وجه عدم الاختصاص واضح، لو استندنا فى اعتبار طهارة المحمول إلى مرسلة عبد اللّه بن سنان المتقدّمة «۲»، إذ جعل المحمول فيها مرادفا للثوب، و فصّل فى كليهما بين ما تتمّ و ما لا تتمّ.

و أمّا لو استندنا فى ذلک إلى ما يستفاد من صحيحة زرارة المتقدّمة «۳»، من أنّ ظاهرها باعتبار إسـناد الإمام عليه السّلام الطهارة إلى نفس المصلّى أنّ المعتبر فى صحة الصلاة هو طهارة المصلّى، غاية الأمر أنّ طهارة الثوب من مراتب طهارة الشخص، و من المعلوم أنّ ذلک باعتبار ملابسته للمصلّى و هو لا يختصّ بالثوب، بل يعم المحمول، أو استندنا إلى أنّ خصوصية الثوبية ملغاة بنظر العرف، أو إلى أنّه

---

(۱) الوسائل ۳: ۴۵۶. أبواب النجاسات ب ۳۱ ح ۲.

(۲) الوسائل ۳: ۴۵۶. أبواب النجاسات ب ۳۱ ح ۵.

(۳) الوسائل ۳: ۴۷۷. أبواب النجاسات ب ۴۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۰۵

تصـدق الصـلاة فى النجس إذا كـان المحمول نجسا، كما يظهر من الشـيخ «۱»، فوجه عـدم الاختصاص اتحاد مناط شـمول الحكم، و خروج بعض الأفراد عن تحته كما لا يخفى.

ثمَّ إنّ الحلىّ فى السـرائر بعد أن اعتبر فى صـحة الصلاة أن يكون ثوب المصلّى و بدنه طاهرا خاليا من النجاسات، و بعد ذهابه إلى أنّ

ما لا تتمّ الصلاة فيه من جميع الملابس، و ما يطلق عليه اسم الملبوس تجوز فيه الصلاة، و إن كان عليه نجاسة، قال:

و أمّا ما لا يكون ملبوسا و لا يطلق اسم الملبوس عليه لا تجوز الصلاة فيه إذا كان فيه نجاسة، لأنّه يكون حاملا للنجاسة، و الأوّل خرج بالإجماع من الفرقة على ذلك «۲». انتهى.

و مراده بالأوّل هو ما لا تتمّ الصلاة فيه من الملابس الذى حكم بجواز الصلاة فيه، و إن كانت عليه نجاسة، و ظاهره اختصاص التفصيل بين ما لا تتمّ و غيره بخصوص الملابس، و كون اعتبار الطهارة فى المحمول عامّا غير مقيد بما إذا كان ممّا لا تتمّ الصلاة فيه وحده.

و قد عرفت أنّه لا فرق بين الثوب و المحمول فى اعتبار طهارتهما إذا كانا ممّا تتمّ، و عدم اعتبار طهارتهما إذا كان ممّا لا تتمّ، لأنّ ما يدلّ على إخراج بعض أفراد الثوب يدلّ على تقييد الحكم فى المحمول أيضا. هذا لو قلنا بأنّ المحمول على قسمين: قسم تتمّ الصلاة فيه وحده، و قسم لا يكون كذلك، بناء على أنّ المراد بما لا تتم هو الوجه الثانى من الوجوه الثلاثة المتقدّمة، كما استظهرناه.

و أمّا بناء على أن يكون المراد هو الوجه الثالث، و هو أن يكون المراد الشيء الذى لا يستر العورة مع كونه باقيا على هيأته الفعليّة، و لم يبدل موضعه الذى جعل لباسا، فلا يكون المحمول على قسمين، بل يكون دائما ممّا لا تتمّ مع بقائه على صفة

---

(۱) الخلاف ۱: ۵۰۳ مسألة ۲۴۴.

(۲) السرائر ۱: ۲۶۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۰۶

المحمولية، و حينئذ فيمكن القول بما ذهب إليه الحلّى كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الحكم ببطلان الصلاة فيما لم يكن ملبوسا للمصلّى، بل كان محمولا له مع كون المأخوذ أولا فى مقام بيان ما هو المعتبر فى صحة الصلاة هى طهارة الثوب و البدن، ممّا يدلّ على أنّ المراد بالثوب ليس ما يكون مقابلا للمحمول، بل المراد به كل ما يكون ملابسا للمصلّى، أعمّ ممّا يكون محيطا به أو مستصحبا له، و هذا أيضا ممّا يؤيّد ما استظهرناه سابقا من اعتبار طهارة المحمول، حيث يشعر بكون مراد الفقهاء من الثوب هو الأعم من المحمول كما هو غير خفى.

لو شك فى طهارة ثوب و صلّى فيه، فانكشف أنّه كان نجسا لا يجب عليه الإعادة

لو شكّ فى طهارة بدنه أو ثوبه أو غيرهما ممّا تعتبر طهارته فى الصلاة، فإن كان منشأ الشك هو عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه، و بالجملة كانت الشبهة حكمية، فسيجىء الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى، و إن كان منشؤه اشتباه الأمور الخارجية، فإن كان مسبوقا بالطهارة أو النجاسة فالمرجع هو استصحابهما.

و إن لم يكن كذلك فالمرجع هى قاعدة الطهارة، فإن صلّى مع استصحاب الطهارة أو قاعدتها، و لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فلا إشكال فى صحة صلاته و كونها هى المأمور به لا أنّه يكون معذورا، فى ترك الصلاة إذا كانت مع النجاسة واقعا، و إن انكشف الخلاف، فتارة يكون انكشاف الخلاف بعد الفراغ من الصلاة، و اخرى فى أثنائها.

أمّا الأوّل: فالظاهر عدم وجوب الإعادة عليه لقاعدة الإجزاء المحقّقة فى الأصول، و حاصلها أنّ المأمور به بالأمر الواقعى الثانوى، أو بالأمر الظاهرى يقتضى الإجزاء

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۰۷

بالنسبة إلى الأمر الواقعى الأوّلى، لأنّ الظاهر أنّ الأصول العمليّة مثلا ناظرة إلى أنّ الصلاة فيما يشكّ طهارته من الثوب و البدن مثلا هى الصلاة المأمور بها.

و بالجملة: تدلّ على توسعة المأمور به المقيد بإحراز الطهارة، و إنّ مجرّد الشك فى حصول القيد يكفى فى تحقّق الامتثال المسقط للأمر، فيرجع إلى عدم كون الطهارة الواقعيّة معتبرة فى حقّ الشاكّ فيها، و أنّ صلاته هى الصلاة الفاقدة للطهارة، و بها يكون مطيعا للمولى ممتثلا لأمره، و من المعلوم أنّ الشك المأخوذ فى مجراها ليس الشك الباقى إلى الأبد، حتى لو انكشف أحد الطرفين كشف ذلك عن عدم تحقّق موضوعها.

إذ بناء عليه لا يكون الشاك الفعلى عالما بتحقّق موضوعها حتى تجرى فى حقّه قاعدة الطهارة أو أصالتها، و الضرورة قاضية بخلاف ذلك، فإذا كان موضوعها مطلق الشك و لو تبدّل إلى اليقين بأحد الطرفين، و قد عرفت أنّ ظاهرها هو كون دائرة المأمور به غير مضيقة بالعلم بوجود القيد مثلا، يظهر وجه اقتضائها للإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الأمر الظاهرى لا يكون أمرا فى قبال الأمر الواقعى، بل مدلوله هو توسعة المأمور به، و لذا اعترضنا فى الأصول عليهم، حيث إنّهم بعد تقسيم الأمر إلى الواقعى الأوّلى، و الواقعى الثانوى و الظاهرى، يقولون إنّ اقتضاء المأمور به بكلّ أمر بالنسبة إلى أمره ممّا لا مجال للإشكال فيه.

و محصّل الاعتراض أنّ الأمر الواقعى الثانوى، و كذا الأمر الظاهرى لا يكون أمرا فى قبال الأمر الواقعى الأوّلى، لأنّ من المعلوم أنّه إذا دخل وقت الظهر مثلا لا يتوجّه إلى المكلّف إلّا الأمر المتعلّق بصلاة الظهر، غاية الأمر أنّه قد علم من الدليل أنّه لو كان المصلّى واجدا للماء، يتوقف انطباق عنوان الصلاة على المأتىّ به من الأفعال و الأقوال على الطهارة المائيّة، و لو لم يكن واجدا له يتوقف ذلك على

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۰۸

الطهارة الترابيّة.

و كذلك يتوقف صدق عنوانها بالنسبة إلى غير الشاكّ فى طهارة ثوبه أو بدنه على إحراز الطهارة، و بالنسبة إلى الشاك يكفى الاعتماد على استصحاب الطهارة أو قاعدتها، فالأدلّة الدالة على الأوامر الاضطراريّة، أو الأمارات الظنّية، أو الأصول العمليّة إنّما هى ناظرة إلى توسعة المأمور به، و إنّ تحققه لا يتوقف على إحراز ما جعل شرطا أو جزء فى غير حال الاضطرار أو الشك، لا أن يكون مدلولها معذورية المكلّف فى ترك أصل الصلاة، إذ الظاهر أنّ ادعاء احتمال كون المكلّف الذى اعتمد على الأصول ممّن لم يصلّ أصلا فيما إذا لم ينكشف الخلاف ممّا لا يصدر من أحد، و قد عرفت أنّ الشك المعتبر فى جريان الأصول و الأمارات ليس الشك الباقى للتالى، بل مطلق الشك و لو انكشف الخلاف.

و من الواضح عدم الفرق بينهما أصلا، فإذا كان فعل من لم ينكشف له الخلاف منطبقا لعنوان الصلاة، فغيره أيضا لا يكون تاركا لها معذورا فى تركها، بل الصلاة فى حقّه هى ما أتى به من الأفعال مطابقا لما تقتضيه الأمارة أو الأصل الجارى فى حقّه، فظهر من جميع ذلك أنّه لا يجب الإعادة على من صلّى فى النجاسة شاكّا فيها اعتمادا على الأصل، و لو انكشف الأمر بعد الفراغ عنها.

و يدلّ على ذلك أيضا ما وردت من الروايات الواردة فى هذا الباب:

منها: ما رواه الكلينى عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل صلّى فى ثوب فيه جنابة ركعتين ثمَّ علم به، قال: «عليه أن يبتدئ الصلاة». قال: و سألته عن رجل صلّى و فى ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته ثمَّ علم؟ قال: «مضت صلاته و لا شىء عليه» «۱».

---

(۱) الكافى ۳: ۴۰۵ ح ۶، التهذيب ۲: ۳۶۰ ح ۱۴۸۹، الاستبصار ۱: ۱۸۱ ح ۶۳۴، الوسائل ۳: ۴۷۴. أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۰۹

و منها: ما رواه أيضا عن عبد اللّه بن سنان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: «إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلّى ثمَّ صلّى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى، و إن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة، و إن

كان يرى أنّه أصابه شىء فنظر فلم ير شيئا أجزأه أن ينضحه بالماء» «۱».

و منها: رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى و فى ثوبه عذرة من إنسان أو سنّور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال عليه السّلام: «إن كان لم يعلم فلا يعيد» «۲». و فيه دلالة على عدم البأس و لو كانت النجاسة عذرة ما لا يؤكل لحمه، بل و إن كان نجس العين.

و منها: رواية عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى فى ثوب رجل أيّاما، ثمَّ إنّ صاحب الثوب أخبره أنّه لا يصلّى فيه؟ قال: «لا يعيد شيئا من صلاته» «۳».

و منها: رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّى فيه و هو لا يعلم فلا إعادة عليه، و إن هو علم قبل أن يصلّى فنسى و صلّى فيه فعليه الإعادة» «۴».

و منها: ما رواه فى قرب الاسناد عن علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن

---

(۱) الكافى ۳: ۴۰۶ ح ۹، التهذيب ۲: ۳۵۹ ح ۱۴۸۸، الاستبصار ۱: ۱۸۲ ح ۶۳۶، الوسائل ۳: ۴۷۵. أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۳.

(۲) الكافى ۳: ۴۰۴ ح ۲ و ص ۴۰۶ ح ۱۱، التهذيب ۲: ۳۵۹ ح ۱۴۸۷، الاستبصار ۱: ۱۸۰ ح ۶۳۰، الوسائل ۳: ۴۷۵. أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۵.

(۳) الكافى ۳: ۴۰۴ ح ۱، التهذيب ۲: ۳۶۰ ح ۱۴۹۰، الاستبصار ۱: ۱۸۰ ح ۶۳۱، الوسائل ۳: ۴۷۵. أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۶.

(۴) التهذيب ۱: ۲۵۴ ح ۷۳۷، الاستبصار ۱: ۱۸۲ ح ۶۳۷، الوسائل ۳: ۴۷۶. أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۷.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۱۰

جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع؟ فقال: إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلّى و لا ينقص منه شىء، و إن كان رآه و قد صلّى فليعتدّ بتلك الصلاة ثمَّ ليغسله» «۱».

و منها: صحيحة زرارة المتقدّمة المشتملة على قوله: «قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئا، ثمَّ صلّيت فرأيت فيه؟ قال: تغسله و لا تعيد الصلاة. قلت: لم ذاك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمَّ شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا.» «۲».

و لا- يخفى أنّ الجواب عن سؤال الوجه لعدم وجوب الإعادة فى مفروض السائل بجريان استصحاب الطهارة قبل الشروع فى الصلاة ممّا يدلّ على أنّ اقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء كان أمرا مسلّما مفروغا عنه، و لا ينبغى الارتياب فيه.

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يرى فى ثوب أخيه دما و هو يصلّى؟ قال: لا يؤذنه حتّى ينصرف.» «۳». فإنّه لو كانت الصلاة الواقعة فى النجاسة واقعا مع عدم العلم بها فاسدة لما كان إخباره بنجاسة ثوب أخيه إيذاء له كما لا يخفى.

و مع وجود هذه الروايات الكثيرة الدالة على عدم وجوب الإعادة مع الجهل بوقوع الصلاة فى النجاسة لا اعتبار بما يدلّ بظاهره على خلاف ذلك، خصوصا مع اعتضاد الطائفة الأولى بعمل الأصحاب عليها، و استنادهم إليها، و بالشهرة المحقّقة

---

(۱) قرب الإسناد: ۱۷۷ ح ۷۹۶، الوسائل ۳: ۴۷۷. أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۱۰.

(۲) الوسائل ۳: ۴۷۷. أبواب النجاسات ب ۴۱ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۴۰۶ ح ۸، التهذيب ۲: ۳۶۱ ح ۱۴۹۳، الوسائل ۳: ۴۷۴. أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۱۱

على وفاقها «۱».

و من تلك الروايات رواية وهب بن عبد ربّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الجنابة تصيب الثوب و لا يعلم به صاحبه فيصلّى فيه ثمّ يعلم بعد ذلك؟ قال: «يعيد إذا لم يكن علم» «۲».

و منها: رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى و فى ثوبه بول أو جنابة؟ فقال: «علم به أو لم يعلم، فعليه إعادة الصلاة إذا علم» «۳».

هذا مضافا إلى أن تقييد الإعادة بما إذا لم يكن علم كما فى الرواية الأولى الظاهر فى عدم وجوبها مع عدمه، و هى صورة العلم بالنجاسة، ربّما يدلّ على كون الصادر من الإمام عليه السّلام كلمة «لا يعيد»، فسقطت كلمة «لا» سهوا من الراوى أو الناسخ، و يحتمل بعيدا الحمل على الاستفهام الإنكارى كما احتمله صاحب الوسائل.

و كيف كان، فهذان الخبران يدلّان على وجوب الإعادة بالظهور، و الأخبار السابقة تدلّ على عدم الوجوب بالصراحة، فهى مقدّمة عليهما، و دعوى أنّ ثانى الخبرين صريح فى الوجوب، باعتبار ذكر العالم أيضا، مدفوعة بما حقّقناه فى محلّه، من أنّ ظهور الأمر فى الوجوب إنّما هو من قبيل ظهور الفعل، و إلّا فصيغته لا تدلّ إلّا على إنشاء الطلب المشترك بين الوجوب و الاستحباب.

ثمّ إنّه لا فرق فى الحكم المذكور- و هو عدم وجوب الإعادة- بين من علم بعد الفراغ من الصلاة بوقوعها فى النجاسة، و بين من علم بالنجاسة و احتمل حدوثها بعد الصلاة، كما أنّه لا فرق فى الأول بين من كان غافلا حين الشروع فيها عن

---

(۱) النهاية: ۵۲ و ۹۴، المقنعة: ۱۴۹، السرائر ۱: ۱۸۳، المعتبر ۱: ۴۴۲، المنتهى ۱: ۱۸۳، شرائع الإسلام ۱: ۵۴، مدارك الأحكام ۲: ۳۴۸.

(۲) التهذيب ۲: ۳۶۰ ح ۱۴۹۱، الاستبصار ۱: ۱۸۱ ح ۶۳۵، الوسائل ۳: ۴۷۶. أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۸.

(۳) التهذيب ۲: ۲۰۲ ح ۷۹۲، الاستبصار ۱: ۱۸۲ ح ۶۳۹، الوسائل ۳: ۴۷۶. أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۹.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۱۲

نجاسة ثوبه أو بدنه، و بين من كان ملتفتا متردّدا فيها، لأنّه مضافا إلى دلالة بعض الروايات المتقدّمة عليه يجرى فى حقّه أيضا قاعدة الطهارة، إذ مدلولها وجوب ترتيب آثار النجاسة فى صورة العلم بها، و أمّا مع عدمه سواء كان متردّدا أو غافلا لا تجرى أحكام النجاسة.

و قد عرفت أنّها تقتضى الإجزاء، و كذا لا فرق فى الثانى المتردّد بين صورتى الفحص و عدمه، لإطلاق الأخبار المتقدّمة المعتضدة بالشهرة المحقّقة.

هذا، و يظهر من بعض الروايات التفصيل فى الحكم المذكور بين الناظر و غيره، مثل ما رواه محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: ذكر المنى فشدده فجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك إعادة الصلاة، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثمّ صلّيت فيه ثمّ رأيته بعد فلا إعادة عليك، و كذلك البول» «۱». فإنّ مفهومها يدلّ على أنّه لو لم يتفحّص و لم ينظر فى ثوبه فيجب عليه الإعادة.

و ما رواه الكلينى عن محمّد بن يحيى، عن الحسن بن علىّ بن عبد اللّه، عن عبد اللّه بن جبلة، عن سيف، عن ميمون الصيقل، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له:

رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل، فلمّا أصبح نظر فإذا فى ثوبه جنابة؟ فقال عليه السّلام:

«الحمد للّه الذى لم يدع شيئا إلّا و له حدّ، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا إعادة عليه، و إن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة» «۲».

هذا، و من هنا قد يفصل بين صورتى الفحص و عدمه، و يجعل هذان الخبران

---

(۱) التهذيب ۱: ۲۵۲ ح ۷۳۰ و ج ۲: ۲۲۳ ح ۸۸۰، الفقيه ۱: ۱۶۱ ح ۷۵۸، الوسائل ۳: ۴۷۸. أبواب النجاسات ب ۴۱ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۴۰۶ ح ۷، التهذيب ۲: ۲۰۲ ح ۷۹۱ و ج ۱: ۴۲۴ ح ۱۳۴۶، الاستبصار ۱: ۱۸۲ ح ۶۴۰، الوسائل ۳: ۴۷۸. أبواب النجاسات ب ۴۱ ح ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۱۳

شاهدين للجمع بين الأخبار الكثيرة المتقدّمة الدالة على الإجزاء و عدم وجوب الإعادة مطلقا، و بين الروايتين المتقدّمتين الدالّتين على عدم الإجزاء، و عدم الفرق فى وجوب الإعادة بين العالم بالنجاسة قبل الصلاة و الجاهل بها، بحمل الطائفة الأولى على صورة الفحص، و إطلاق الأخيرين على صورة عدمه.

و لكن لا يخفى أنّ دلالة الخبرين على التفصيل إنّما هى بالظهور، و دلالة الأخبار المطلقة المتقدّمة على الإجزاء إنّما هى بالصراحة و النصوصيّة.

و دعوى أنّ تلك الأخبار و إن كانت دلالتها على وجوب الإعادة دلالة صريحة، إلّا أنّ دلالتها على إطلاق الحكم المذكور فيها و شموله لصورة عدم الفحص إنّما هى بالظهور، كما أنّ دلالة الخبرين على التفصيل إنّما هى بالصراحة سيّما الأخير منهما، و إن كان شمولهما لصورة عدم الفحص إنّما هو بالظهور.

مدفوعة بما عرفت من اعتضاد إطلاق تلك الأخبار بالشهرة المحقّقة، فلا مجال للأخذ بهما معها، مضافا إلى أنّ فى مورد الأخير منهما- و هى رواية ميمون الصيقل- يكون الثوب ملوّثا بالجنابة عادة، فرؤيتها فيه تكشف عن عدم المبالات فى غسله فتأمّل.

و قد يفصل فى أصل المسألة أيضا بين الوقت و خارجه بوجوب الإعادة، فيما إذا انكشف الخلاف فى الوقت و الإجزاء، فيما إذا انكشف فى خارجه، و هو محكىّ عن بعض القدماء من الأصحاب «۱»، كما أنّ التفصيل المذكور أولا محكىّ عن بعض المتأخّرين «۲»، و به جمع بين الأخبار المتعارضة، بحمل إطلاقات ما يدلّ على الإجزاء على خارج الوقت، و إطلاق غيره على الوقت.

---

(۱) الفقيه ۱: ۴۲، المبسوط ۱: ۱۳ و ۳۸ و ۹۰، المراسم: ۸۹، السرائر ۱: ۸۸.

(۲) مختلف الشيعة ۱: ۲۴۴، مسالك الافهام ۱: ۱۲۷، القواعد ۱: ۸، رسائل المحقّق الكركى ۱: ۱۱۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۱۴

هذا و لكن لا يخفى أنّه و إن كان يمكن أن يقال بكشف هذا عن وجود نصّ فى الجوامع الأوّلية شاهد على الجمع بينها بهذا الوجه لكونه محكيّا عن بعض القدماء، إلّا أنّ هذا الاحتمال مرجوح، لما عرفت من أنّ الشهرة على خلافه.

ثمَّ إنّه يظهر من السيّد قدس سرّه فى العروة جريان الحكم المذكور فيما إذا علم قبل الدخول فى الصلاة بطهارة ثوبه و صلّى فيه، ثمَّ ظهر بعد الفراغ بقاء نجاسته، حيث قال فيها: إنّه لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثمَّ صلّى فيه، و بعد ذلك تبيّن له بقاء نجاسته، فالظاهر إنّه من باب الجهل بالموضوع، فلا تجب عليه الإعادة أو القضاء «۱» انتهى.

أقول: لو كان مستنده فى الحكم المذكور هو شمول الأخبار المتقدّمة الدالة على عدم وجوب الإعادة، فيما إذا صلّى فى النجاسة مع الجهل بها لهذا المورد، فمن الواضح أنّ موردها إنّما هى صورة الجهل بالنجاسة، بأن كان متردّدا فيها، أو غافلا عنها، و لا تشمل صورة العلم بالطهارة أصلا، و لو كان جهلا مركّبا.

و إن كان مستنده فيه ما رواه الكلينى عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن معاوية بن عمّار، عن ميسر قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: آمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فأصلّى فيه فإذا هو يابس، قال عليه السّلام: «أعد صلاتك،

أمّا أنّك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء» «۲»، و تقريب الاستناد إليه أنّ ظاهره عدم وجوب الإعادة لو غسل ثوبه نفسه، و لو تبيّن بقاء المنى بعد الفراغ من الصلاة.

و من المعلوم أنّ المكلّف المريد لامتثال أمر المولى مع العلم بكونه متوقّفا على طهارة ثوبه، لا يصلّى فيه إلّا مع العلم بطهارته، أو إحرازها بالأصول الشرعية

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۷۵. أحكام النجاسات مسألة ۲.

(۲) الكافى ۳: ۵۳ ح ۲، التهذيب ۱: ۲۵۲ ح ۷۲۶، الوسائل ۳: ۴۲۸. أبواب النجاسات ب ۱۸ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۱۵

العملية، فالرواية تدلّ على عدم وجوب الإعادة فى الفرض المذكور.

ففيه: انّه يلزم بناء عليه القول بالتفصيل بين ما إذا غسل المصلّى ثوبه و بين ما إذا و كلّ الغير فى غسله- كما هو مفاد هذه الرواية- و حينئذ فلا موقع لما ذكره بعد تلك العبارة من عدم وجوب الإعادة أيضا فيما لو علم بنجاسة الثوب فأخبره الوكيل فى تطهيره بطهارته.

هذا، و الأقوى وجوب الإعادة أو القضاء فى الفرض المذكور، و الظاهر أنّ المراد من قوله عليه السّلام فى الرواية: «أمّا إنّك لو كنت غسلت.»، هو أنّه لو كنت غسلت ثوبك لبالغت فى غسله بحيث لا يبقى فيه أثر المنى أصلا لا أنّه لا يضرّ العلم بوقوع الصلاة فى النجاسة بعد الفراغ عنها إذا علم بالطهارة قبلها كما لا يخفى. هذا كلّه فيما لو رأى النجاسة بعد الفراغ من الصلاة.

لو رأى النجاسة فى أثناء الصلاة

أمّا الثانى: لو رآها فى أثنائها فإن احتمل حدوثها فى الأثناء و أمكن له غسله صحّت الصلاة مع غسله لاستصحاب الطهارة إلى حين الرؤية، و لا يضر وقوع بعض الأكوان المتخلّلة بين الأفعال فى النجاسة، لما يستفاد من الروايات الكثيرة المستفيضة الواردة فيما لو حصل للمصلّى رعاف فى أثناء الصلاة، و أمكن له الغسل من وجوب الغسل و الإتمام و عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

و من المعلوم أنّه لا خصوصيّة للرعاف، فلو أصابه فى أثناء الصلاة دم من نفسه أو من غيره ثمَّ أزاله و أتمّ صلاته صحّت الصلاة، كما أنّه يحكم العرف بعدم اختصاص ذلك الحكم بالدم، بل يجرى فى كل قذارة و نجاسة، كما أنّه لا خصوصيّة للغسل، بل المناط هو رفع النجاسة و إزالتها، لئلّا تقع الصلاة فيها و لو بقلع الثوب و إلقائه، فيستفاد من تلك الروايات قاعدة كلية، و هى عدم بطلان الصلاة لو وقع

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۱۶

بعض أكوانها المتخلّلة بين أفعالها فى النجاسة، إذا لم يأت بفعل أو قول معها.

هذا إذا احتمل حدوثها فى الأثناء و إن لم يحتمل حدوثها فيه بل تبيّن له أنّها كانت من قبل، بحيث وقع بعض أفعال الصلاة معها، فمقتضى قاعدة الإجزاء وجوب الإتمام مع إمكان غسله، و عدم وجوب الإعادة أو القضاء، كما أنّ مقتضى الروايات المتقدّمة- الواردة فيما لو تبيّن وقوع الصلاة فى النجاسة بعد الفراغ عنها- ذلك، لأنّه إذا كانت الصلاة الواقعة بتمامها فيها صحيحة مجزية، فوقوع بعض أفعالها فى النجاسة مع الجهل بها، فصحّتها و إجزائها بطريق أولى.

و قد عرفت أنّه لا يضرّ وقوع بعض الأكوان المتخلّلة بين الأفعال فى النجاسة، فمقتضى القاعدة عدم وجوب الإعادة، إلّا أنّه يظهر من بعض الروايات الفرق بين ما إذا تبيّن الخلاف فى الأثناء، و بين ما إذا تبيّن بعد الفراغ، و أنّه تجب الإعادة فى الصورة الأولى دون الثانية، مثل رواية أبى بصير المتقدّمة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام حيث قال عليه السّلام فى رجل صلّى فى ثوب فيه جنابة ركعتين ثمَّ علم به، قال: «عليه أن يبتدئ الصلاة» و قال فى مقام الجواب عن السؤال عمّا إذا علم بوقوعها فى النجاسة بعد الفراغ: «مضت صلاته و

لا شيء عليه» «۱». و مثل صحيحة زرارة المتقدّمة «۲».

و حيث إنّ الرواية متضمّنة لأحكام و فروع كثيرة، فلا بأس بنقلها بتمامها فنقول:

روى الشيخ فى التهذيب عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال «۳»: قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شيء من منى، فعلّمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت أنّ بثوبى شيئا

---

(۱) الوسائل ۳: ۴۷۴. أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۲.

(۲) الوسائل ۳: ۴۷۷. أبواب النجاسات ب ۴۱ ح ۱.

(۳) رواه الصدوق فى العلل عن أبيه، عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام، و عليه لا تكون الرواية مضمرة «منه».

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۱۷

و صلّيت، ثمّ إنّى ذكرت بعد ذلك، قال عليه السّلام: «تعيد الصلاة و تغسله». قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صلّيت وجدته، قال: «تغسله و تعيد». قلت: فإن ظننت أنّه أصابه و لم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثمّ صلّيت فيه فرأيت فيه، قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة». قلت: لم ذلك؟

قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا». قلت: فإنّى قد علمت أنّه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟

قال: «تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك». قلت: فهل علىّ إن شككت فى أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، و لكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذى وقع فى نفسك». قلت: إن رأيته فى ثوبى و أنا فى الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته، و إن لم تشكّ ثمّ رأيته رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنك لا تدرى لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ» «۱».

فإنّ الجواب عن السؤال الثالث يدلّ على عدم وجوب الإعادة، فيما إذا انكشف الخلاف بعد الفراغ و الإتمام، و الجواب عن السؤال الأخير يدلّ على وجوب الإعادة فيما إذا التفت إلى النجاسة فى الأثناء، و علم بوقوع بعض الأفعال فيها، و على عدم وجوبها فى هذه الصورة، فيما إذا علم أو احتمل حدوثها فى الأثناء.

و بالجملة: فظاهر الرواية التفصيل بين ما إذا تبيّن وقوع الصلاة فى النجاسة بعد الفراغ، و بين ما إذا تبيّن ذلك فى الأثناء، و لكن قد يدعى القطع بعدم الفرق بين

---

(۱) التهذيب ۱: ۴۲۱ ح ۱۳۳۵، الاستبصار ۱: ۱۸۳ ح ۶۴۱، علل الشرائع: ۳۶۱، الوسائل ۳: ۴۷۷. أبواب النجاسات ب ۴۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۱۸

الصورتين، بل بأولوية عدم وجوب الإعادة فى الصورة الثانية، خصوصا بعد اشتراكهما فى العلّة التى علّل الإمام عليه السّلام عدم وجوب الإعادة فى الصورة الأولى بها، و هى جريان الاستصحاب و اقتضاء دليله الإجزاء.

و هذا يوجب طرح الرواية مضافا إلى أنّ من البعيد أن لا يسأل زرارة بعد سؤاله عن علّة الحكم فى الصورة الأولى عن علّة حكم هذه الصورة، خصوصا بعد اشتراكهما فى التعليل كما عرفت آنفا.

هذا، و لا يخفى أنّه لا وجه لطرح الرواية بعد كونها صحيحة، و مجرّد الاستبعاد لا يوجب ذلك، و اقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء و دلالته على توسعة المأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى إنّما هو مقتضى ظاهر دليله، فلا ينافى ورود دليل خاصّ على خلافه، كما قام فى

الطهارة الحدثیة علی وجوب الإعادة، فیما إذا تبیّن کونه فاقدا لها.

و بالجملة: فالظاهر لزوم الأخذ بمقتضی الروایة و جعلها دلیلا علی التفصیل فی المسألة، و إن کان خلاف القاعدة.

هذا، و قد یتوهّم دلالة صحیحة محمّد بن مسلم المتقدّمة علی ما ذکرنا أیضا، حیث قال الإمام علیه السّلام فیها: «إن رأیت المنی قبل أو بعد ما تدخل فی الصلاة فعلیک إعادة الصلاة، و إن أنت نظرت فی ثوبک فلم تصبه ثمَّ صلّیت فیه ثمَّ رأیته بعد فلا إعادة علیک، و کذلک البول» «۱».

و لا یخفی أنّ ظاهرها التفصیل بین ما إذا کان مسبوقا بالعلم، و ما إذا لم یکن کذلک، لا الفرق فی الثانی بین الأثناء و بعد الفراغ، کما هو مفروض المسألة، لأنّ المراد بقوله علیه السّلام: «إن رأیت.» إنّه إن رأیت المنی قبل الشروع فی الصلاة أو بعد الدخول فیها و نسیت إزالته و صلّیت ثمَّ ذکرت فعلیک الإعادة، فهذه

(۱) الوسائل ۳: ۴۷۸. أبواب النجاسات ب ۴۱ ح ۲.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۱۹

الجملة- الجملة الأولی- متعرّضة لحکم ما إذا سبق العلم قبل إتمام الصلاة، و وقعت باقی أجزائها فیها.

غایة الأمر إنّ ذلک لا یتحقّق من القاصد للامتثال الملتفت إلی شرطیّة الطهارة، إلّا مع نسیان الإزالة، و یؤیّد ذلک عطف قوله «بعد ما تدخل» علی قوله «قبل» الدالّ علی أنّ الفرض هو ما إذا وقعت الصلاة أو بعض أجزائها مسبوقة بالعلم بالنجاسة، کما یؤیّده أیضا قوله: «فعلیک إعادة الصلاة» کما لا یخفی.

ثمَّ إنّه قد یتوهّم أیضا دلالة روایة أخری لمحمّد بن مسلم علی التفصیل المتقدّم الذی دلّت علیه صحیحة زرارة المتقدّمة، و هی ما رواه فی الکافی عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن حمّاد، عن حریز، عن محمّد بن مسلم قال: قلت له: الدم یکون فی الثوب علیّ و أنا فی الصلاة، قال: «إن رأیته و علیک ثوب غیره فاطرحه و صلّ، و إن لم یکن علیک ثوب غیره فامض فی صلاتک و لا اعادة علیک ما لم یزد علی مقدار الدرهم، و ما کان أقلّ من ذلک فلیس بشیء رأیته قبل أو لم تره، و إذا کنت قد رأیته و هو أکثر من مقدار الدرهم فضیّعت غسله و صلّیت فیه صلاة کثیرة فأعد ما صلیت فیه» «۱».

و عن التهذیب زیادة لفظة «و» قبل قوله «ما لم یزد» و إسقاط قوله «و ما کان أقل»، و علیه تکون جملة «ما لم یزد.»، جملة مستأنفة خبرها قوله: «فلیس بشیء».

و حیث إنّ الشیخ رواها فی التهذیب عن کتاب الکافی، فیدلّ ذلک علی أنّ النسخة الموجودة عنده منه مطابقة لما فی التهذیب، فلا مجال للقول بأنّ ما فی الکافی

(۱) الکافی ۳: ۵۹ ح ۳، الفقیه ۱: ۱۶۱ ح ۷۵۸، التهذیب ۱: ۲۵۴ ح ۷۳۶، الاستبصار ۱: ۱۷۵ ح ۶۰۹، الوسائل ۳: ۴۳۱. أبواب النجاسات ب ۲۰ ح ۶.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۲۰

أضبط ممّا فی غیره.

و کیف کان فلا بدّ من توضیح معنی الروایة، و بیان مقدار دلالتها لیظهر حال التوهّم المذکورة فنقول:

الظاهر إطلاق السؤال و شموله لما إذا علم بوقوع بعض أجزاء الصلاة فی الدم المرئی فی الأثناء، و لما إذا احتمل حدوثه فی الأثناء، کما أنّ الظاهر عدم شموله لما إذا صلّی فی الدم عالما، إذ لا یتحقّق ذلک من المکلّف القاصد للامتثال الملتفت إلی شرطیة الطهارة.

و أمّا الجواب فهو متضمّن لأربع جملات:

أحدها: قوله عليه السّلام: «إن رأيته.»، المراد إنّه لو رأيته فى الأثناء و أمكن لك الإزالة و تحصيل الطهارة، بحيث لا تبقى مكشوف العورة يجب عليك ذلك و لو بإلقاء الثوب و طرحه، إذ من المعلوم أنّه لا خصوصية لطرح الثوب، كما أنّه لا خصوصية لأن يكون على المصلّى ثوب غير ما فيه الدم، بل المراد إمكان إزالة الدم عمّا تعتبر طهارته فى الصلاة و لو كان له ثوب واحد.

و حكم هذه الصورة وجوب الإزالة و إتمام الصلاة و عدم وجوب الإعادة، و هو و إن كان مطلقا شاملا لما إذا كان الدم أقلّ من الدرهم، إلّا أنّه بقرينة قوله عليه السّلام فيما بعد: «و ما كان أقل.»، يجب تقييده بغير هذه الصورة.

و من المعلوم أنّه لا دلالة لهذه الجملة على التفصيل الذى دلّت عليه صحيحة زرارة المتقدّمة، بل مقتضى إطلاقها صحة الصلاة، و لو فيما علم بوقوع بعض الصلاة فى الدم، فتكون معارضة لها بالإطلاق و التقييد، فيجب تقييدها بها كما لا يخفى، و لو حمل مورد السؤال على خصوص ما إذا احتمل حدوث الدم فى الأثناء، فلا تعارض بينهما بوجه أصلا.

ثانيها: قوله عليه السّلام: «و إن لم يكن عليك ثوب غيره.»، ظاهرها إنّه لو لم تتمكّن

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۲۱

من الإزالة بحيث تبقى مستور العورة، فإن لم يكن الدم زائدا على مقدار الدرهم فامض فى صلاتك و لا إعادة عليك، و مفهومها إنّه لو كان الدم زائدا على المقدار المذكور فلا يجب عليك المضى، بل يجب عليك الإعادة.

ثمّ لا يخفى إنّه لا يجوز أن يكون قوله عليه السّلام: «ما لم يزد» قيدا للجملة الأولى أيضا، إذ ينافيه الأمر بالطرح الدالّ على وجوبه، كما أنّه بناء عليه يكون التفصيل بين ما إذا كان عليه ثوب غيره و بين ما إذا لم يكن عليه غيره بلا فائدة، إذ يكون المدار حينئذ على الزيادة على مقدار الدرهم و عدمها، ففى الصورة الأولى تجب عليه الإعادة فى الصورتين، و فى الثانية بالعكس، فوجب أن تكون قيدا للجملة الثانية فقط.

ثالثها: قوله عليه السّلام: «و ما كان أقلّ من ذلك.»، ظاهرها إنّ الدم إذا كان أقلّ من مقدار الدرهم لا يترتّب عليه أثر، و سواء فيه الرؤية و عدمها، و هذه الجملة كالتأكيد للجملة الثانية المقيدة بالقيد المذكور و كالتقييد بالنسبة إلى الجملة الأولى الدالة على وجوب الطرح، حيث إنّها تقيدها بما إذا كان الدم أكثر من مقدار الدرهم كما تقدمت الإشارة إليه.

رابعها: قوله عليه السّلام: «و إذا كنت قد رأيته.»، المراد إنّه لو كان الدم أكثر من مقدار الدرهم و قد رأيته قبل الشروع فى الصلاة و ضيّعت غسله، و المراد به إمّا عدم الغسل أصلا أو الغسل مع عدم المبالاة فى إزالة الدم، و صلّيت فيه صلاة كثيرة فتجب عليك الإعادة، و قد عرفت أنّ الصلاة فى هذه الصورة لا تتحقّق من المكلّف المريد للامتثال العالم بشرطيّة الطهارة، إلّا مع نسيان نجاسة الثوب.

فهذه الجملة متعرّضة لحكم النسيان، و لا دلالة لها على حكم صورة الجهل بالنجاسة أصلا كما لا يخفى، و من الواضح أنّه دلالة هذه الجمل الثلاثة الأخيرة على التفصيل المتقدّم.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۲۲

هذا كلّه بناء على ما هو الموجود فى نسخ الكافى التى بأيدينا «۱» و أمّا بناء على ما رواه الشيخ فى التهذيب كما تقدّم، فالرواية أشبه بكونها صادرة من الإمام عليه السّلام، لخلوّها حينئذ عن التكرار، نعم مدلول الجملة الثانية الواردة فيما إذا كان الدم زائدا على مقدار الدرهم يصير حينئذ مخالفا لما عليه المشهور «۲»، من بطلان الصلاة مع عدم التمكّن من إزالة النجاسة، كما هو مقتضى أدلّة شرطية الطهارة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى فى مسألة الجهل التفصيل بين ما إذا تبيّن وقوع الصلاة فى النجاسة بعد الفراغ عنها فتصحّ، و بين ما إذا انكشف وقوع بعضها فيها فى الأثناء فتبطل، كما هو مدلول صحيحة زرارة المتقدّمة.

و قد عرفت أنّ الأقوى أيضا صحة الصلاة فيما إذا احتمل حدوثها بعدها أو فى الأثناء، غاية الأمر إنّه يجب عليه فى الصورة الثانية إزالة

النجاسة و إتمام الصلاة مع الطهارة، فيما إذا كان متمكّنا من تحصيلها، و مع عدم التمكّن تبطل الصلاة و تجب

(۱) قال سيّدنا الأستاذ العلّامة دام ظلّه: إنّه لا تخلو الرواية المذكورة عن الاضطراب، بناء على رواية الكافى، إذ لا بدّ من تقييد الجملة الأولى بما إذا كان الدم زائدا على مقدار الدرهم، كما يدلّ عليه قوله فيما بعد: «و ما كان أقلّ من ذلك.»، و حينئذ فيصير مناط الفرق بين الجملة الأولى الدالة على الأمر بالطرح، و بين الجملة الثانية الدالة على وجوب المضى فى الصلاة و عدم وجوب الإعادة، هو كون الدم زائدا على مقدار الدرهم فى الاولى، و كونه أقلّ من ذلك فى الثانية، مع أنّ الظاهر من الرواية هو كون المناط وجدان ثوب آخر فى الاولى، و عدمه فى الثانية.

هذا، و يمكن أن يقال: إنّ تقييد الجملة الأولى بالدم المانع و إن كان مسلّما، إلّا أنّه لا يوجب أن يكون مناط الفرق ما ذكره دام ظلّه، إذ فيما إذا كان الدم زائدا على مقدار الدرهم و لم يكن المصلّى واجدا لثوب آخر، بمعنى أنّه لا يتمكّن من الإزالة، يكون مفهوم الجملة الثانية بطلان الصلاة و وجوب الإعادة، مع أنّه لو كان مناط الفرق بين الجملتين ما ذكره الأستاذ، يلزم صحة الصلاة فى الفرض المذكور، و هو خلاف مدلول الرواية كما لا يخفى «منه».

(۲) النهاية: ۵۱- ۵۲، شرائع الإسلام ۱: ۴۶، المعتبر ۱: ۴۴۳، مدارك الأحكام ۲: ۳۵۳، مستند الشيعة ۴: ۲۷۰، جواهر الكلام ۶: ۲۲۳، الحدائق ۵: ۴۲۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۲۳

عليه الإعادة فى سعة الوقت.

و أمّا مع ضيقه بحيث لم يتمكّن من الإتيان بها فى الوقت مع مراعاة شرطيّة الطهارة، فيجب عليه المضىّ فيها و الإتمام من دون إعادة، لما عرفت ممّا تقدّم أنّ مقتضى التتبع و الاستقراء فى موارد معارضة الوقت مع سائر الشروط، ترجيح مراعاة الوقت على مراعاة سائر الشروط، و مرجع ذلك إلى سقوط شرطيّتها عند المعارضة مع الوقت. هذا كلّه فيما إذا صلّى فى النجاسة مع عدم سبق العلم بها قبل الصلاة.

لو علم المصلّى بنجاسة ثوبه أو بدنه قبل الصلاة ثمّ نسى أو اعتقد الخلاف

اشارة

أمّا إذا علم بنجاسة ثوبه أو بدنه قبلها و صلّى فيها مع النسيان أو اعتقاد الخلاف، إذ لا تتحقّق الصلاة من العالم بالنجاسة قبلها المريد للامتثال المتوجّه إلى شرطيّة الطهارة إلّا مع طروّ عارض من النسيان أو الجهل المركّب، فالمسألة من حيث وجوب الإعادة مطلقا و عدمه كذلك.

و التفصيل بين الوقت و خارجه محلّ خلاف بين الأصحاب «۱»، و منشؤه اختلاف الأخبار الواردة فى حكمها، فطائفة منها ظاهرة فى وجوب الإعادة، و طائفة أخرى تدلّ على عدمه، و واحدة منها ظاهرة الدلالة على التفصيل.

أمّا الطائفة الأولى فكثيرة:

منها: صحيحة زرارة المتقدّمة، فإنّ الجواب عن سؤاله الأوّل يدلّ على وجوب غسل الثوب و إعادة الصلاة.

(۱) الخلاف ۱: ۴۷۸ مسألة ۲۲۱، المبسوط ۱: ۹۰، المراسم ۸۹- ۹۱، الوسيلة: ۹۸، المهذّب ۱: ۱۵۳، الغنية: ۶۶، السرائر ۱: ۱۸۳، المعتبر ۱: ۴۴۱، شرائع الإسلام ۱: ۵۴، المختصر النافع: ۱۹، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۹۰ مسألة ۱۳۰ و ص ۴۷۷ مسألة ۱۲۶، الذكرى ۱: ۱۴۰، الدروس ۱: ۱۲۷، جامع المقاصد ۱: ۱۵۰، الحدائق ۵: ۴۱۸، مستند الشيعة ۴: ۲۵۵، جواهر الكلام ۶: ۲۱۵، كشف اللثام ۱: ۴۴۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۲۴

و منها: روايـة عبـد اللّه بن سـنان المرويـة فى الكافى قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن رجل أصاب ثوبه جنابـة أو دم؟ قال عليه السّلام: «إن كان علم أنّه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلّى ثمّ صلّى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى» «۱».

و منها: روايـة ابن مسـكان قال: بعثت بمسألـة إلى أبى عبد اللّه عليه السّـلام مع إبراهيم بن ميمون، قلت: سـله عن الرجل يبول فيصـيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلّى و يذكر بعد أنّه لم يغسلها؟ قال: «يغسلها و يعيد صلاته». و رواه الكلينى من غير تفاوت «۲».

و منها: روايـة سـماعة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتّى يصلّى؟ قال: يعيد صلاته كى يهتم بالشىء إذا كان فى ثوبه، عقوبة لنسيانه» «۳».

و غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة فيمن نسى الاستنجاء حتى صلّى «۴».

و أمّا الطائفة الثانية فكثيرة أيضا:

منها: رواية العلاء عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام قال: سألته عن الرجل يصـيب ثوبه الشـىء ينجّسه فينسى أن يغسله فيصلّى فيه، ثمّ يذكر أنّه لم يكن غسله أ يعيد الصلاة؟ قال: لا يعيد، قد مضت الصلاة و كتبت له» «۵».

و منها: ما رواه هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يتوضّأ و ينسى أن

---

(۱) الكافى ۳: ۴۰۶ ح ۹، التهذيب ۲: ۳۵۹ ح ۱۴۸۸، الاستبصار ۱: ۱۸۲ ح ۶۳۶، الوسائل ۳: ۴۷۵. أبواب النجاسة ب ۴۰ ح ۳.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۹ ح ۱۴۸۶، الاستبصار ۱: ۱۸۱ ح ۶۳۳، الكافى ۳: ۴۰۶ ح ۱۰، الوسائل ۳: ۴۸۰. أبواب النجاسات ب ۴۲ ح ۴.

(۳) التهذيب ۱: ۲۵۴ ح ۷۳۸، الاستبصار ۱: ۱۸۲ ح ۶۳۸، الوسائل ۳: ۴۸۰. أبواب النجاسات ب ۴۲ ح ۵.

(۴) راجع الوسائل ۱: ۳۱۷. أبواب أحكام الخلوة ب ۱۰.

(۵) التهذيب ۱: ۴۲۳ ح ۱۳۴۵ و ج ۲: ۳۶۰ ح ۱۴۹۲، الاستبصار ۱: ۱۸۳ ح ۶۴۲، الوسائل ۳: ۴۸۰. أبواب النجاسات ب ۴۲ ح ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۲۵

يغسل ذكره و قد بال، فقال عليه السّلام: «يغسل ذكره و لا يعيد الصلاة» «۱».

و منها: ما رواه عمّار بن موسى قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «لو أنّ رجلا نسى أن يستنجى من الغائط حتّى يصلّى لم يعد الصلاة» «۲».

و أمّا الرواية التى يستفاد منها التفصيل و تجعل شاهدة للجمع بين الطائفتين الأوّليين، فهى رواية على بن مهزيار قال: كتب إليه سليمان بن رشـيد يخبره: أنّه بال فى ظلمة الليل و أنّه أصاب كفّه برد نقطة من البول لم يشكّ أنّه أصابه و لم يره، و أنّه مسحه بخرقة ثمّ نسى أن يغسـله، و تمسّـح بدهن فمسح به كفّيه و وجهه و رأسه، ثمّ توضّأ وضوء الصـلاة فصـلّى؟ فأجابه بجواب قرأته بخطّه: أمّا ما توهّمت ممّا أصاب يدك فليس بشىء إلّا ما تحقّق، فإنّ حقّقت ذلك كنت حقيقا أن تعيد الصلوات اللّواتى كنت صلّيتهنّ بذلك الوضوء بعينه ما كان منهنّ فى وقتها، و ما فات وقتها فلا إعادة عليك لها، من قبل أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصـلاة إلّا ما كان فى وقت، و إذا كان جنبا أو صلّى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتى فاتته، لأنّ الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء اللّه» «۳».

أقول: لا يخفى أنّ الروايـة فى كمـال الاضـطراب من حيث المتن، بحيث ربّمـا يحصـل الوثوق و الاطمئنـان بعـدم كونهـا صـادرة عن المعصوم عليه السّـلام خصوصا مع كونها مضـمرة، و كون السائل مجهول الحال، و إن كان المظنون صـدورها عنه عليه السّـلام باعتبار أنّ علىّ بن مهزيار لا يروى عن غير الامام عليه السّـلام، و وجه الإضمار أنّه أشار فى أوّل كتابه الذى جمع فيه أجوبة مسائل الرجال مع نفس المسائل بأنّ هذه الأجوبة من

(۱) التهذيب ۱: ۴۸ ح ۱۴۰، الاستبصار ۱: ۵۴ ح ۱۵۷، الوسائل ۱: ۳۱۷. أبواب أحكام الخلوة ب ۱۰ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۲۰۱ ح ۷۸۹ و ج ۱: ۴۹ ح ۱۴۳، الاستبصار ۱: ۵۵ ح ۱۵۹، الوسائل ۱: ۳۱۸. أبواب أحكام الخلوة ب ۱۰ ح ۳.

(۳) التهذيب ۱: ۴۲۶ ح ۱۳۵۵، الاستبصار ۱: ۱۸۴ ح ۶۴۳، الوسائل ۳: ۴۷۹. أبواب النجاسات ب ۴۲ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۲۶

الإمام عليه السّلام، لئلا يحتاج إلى ذكر اسمه عليه السّلام عند كل رواية.

هذا، و لكن ذلك لا يوجب أزيد من الظنّ بالصدور عنه، و لا يقاوم الوثوق الحاصل من تشويش العبارة و اضطراب المتن، و وجهه إنّ ذيل الرواية يدلّ على أنّه لو صلّى مع نسيان إزالة النجاسة الحدثية بالوضوء أو الغسل، تكون صلاته فاسدة يجب عليه إعادتها فى الوقت و فى خارجه، و علّله بكون الثوب خلاف الجسد، أى النجاسة الخبثيّة تغاير القذارة الحدثية، فإنّه يجب فى الثانى الإعادة مطلقا، و لا يجب فى الأوّل إلّا الإعادة فى الوقت خاصة.

مع أنّ مورد الرواية الذى حكم فيه بالتفصيل بين الصلوات الفائت وقتها، و بين ما كان منها فى وقتها، كما يدلّ عليه قوله: «فإن حقّقت» إلى قوله: «و إن كان جنبا» من قبيل الثانى، و ذلك لأنّ موردها هو ما إذا توضّأ للصلاة مع نجاسة رأسه و كفّيه و وجهه، و حينئذ فإن قلنا ببطلان ذلك الوضوء، فيدخل المورد فى قوله:

«و إن كان جنبا أو صلّى على غير وضوء» فيجب عليه حينئذ الإعادة مطلقا، و إن لم يكن باطلا، إمّا لعدم كون المتنجس منجسا أو لحصول الطهارة المعتبرة فى صحة الصلاة.

و الغسل المعتبر فى الوضوء معا هو صبّ الماء بقصد الوضوء، فلا تجب عليه الإعادة مطلقا، لعدم وقوع صلاته لا فى النجاسة الخبثية و لا فى القذارة الحدثية، إلّا أن يقال: إنّ ظاهرها نجاسة الوجه و الكفّين و الرأس، و الأوّلان منها و إن كان يمكن القول بارتفاع نجاستهما بصبّ ماء الوضوء عليهما، إلّا أنّ الأخير لا مساس له بأجزاء الوضوء و محلّه أصلا كما لا يخفى.

فوجوب الإعادة فى الوقت دون خارجه إنّما هو لأجل نجاسة البدن المعبّر عنها بنجاسة الثوب فى ذيل الرواية. هذا و لكن ظاهر قوله: صلّيتهنّ بذلك الوضوء بعينه أنّ المقتضى لوجوب الإعادة هو الخلل الحاصل فى الوضوء

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۲۷

و من ناحيته.

و كيف كان فالتفصيل بين الوقت و خارجه فى مورد الرواية ينافى القاعدة المستفادة من ذيلها، و هى بطلان الصلاة و وجوب الإعادة إذا صلّى جنبا أو على غير وضوء، هذا، مضافا إلى أنّ التعبير عن النجاسة الخبثية بالثوب و عن القذارة الحدثيّة بالجسد كما فى قوله: «لأنّ الثوب خلاف الجسد» لا يناسب مقام من كان له أدنى بصيرة بكيفيّة الاستعمالات، فضلا عن الإمام عليه السّلام.

فظهر أنّ الرواية و إن كانت ظاهرة فى التفصيل إلّا أنّها ساقطة عن درجة الاعتبار، و لا يوثق بصدورها عن المعصوم عليه السّلام، لما عرفت من اضطراب متنها بحيث لا يمكن الجمع بين ما تدلّ عليه من الأحكام و لو بنحو من التأويل، فلا تصلح لأن تكون شاهدة للجمع بين الطائفتين المتقدّمتين المتعارضتين، فالواجب إمّا الجمع بينهما بوجه آخر و إمّا الرجوع إلى المرجّحات.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد يقال بإمكان الجمع بينها بحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب، لمكان وجدو النص على الصحة و عدم وجوب الإعادة، فما نحن فيه من قبيل تعارض النصّ و الظاهر، فيجب إرجاع الثانى إلى الأوّل، و فى الحقيقة لا تعارض بينهما بنظر العرف أصلا.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ عدم التعارض و وجوب الحمل فيما إذا ورد الأمر من المولى ثمّ ورد الإذن فى الترك و إن كان مسلّما كما يشهد به حكم العرف بذلك، بل قد حقّقنا فى الأصول أنّ ظهور الأمر فى الوجوب معلّق على عدم ورود الإذن فى الترك، إلّا أنّ

ذلک فیما إذا کان الأمر مولویّا مقتضیا لاستحقاق المکلّف العقوبة علی تقدیر المخالفة، و صحة عقوبة الأمر علی ذلک التقدیر، لا فیما إذا کان إرشادیا کالأوامر الواردة عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و الأئمة علیهم السّلام فی مقام بیان الأحکام و تبلیغها إلی الناس.

توضیح ذلک: انّ الأوامر الصادرة عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و الأئمة علیهم السّلام علی قسمین

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۲۸

قسم یصدر منهم فی مقام إعمال المولویّة و السلطنة علی الناس، کالأوامر الصادرة من الموالی العرفیّة بالنسبة إلی عبیدهم، و لا إشکال فی کون هذا القسم مولویّا تجب إطاعته، لکون النبی صلّی اللّه علیه و آله أولی بالمؤمنین من أنفسهم، کما ورد فی الآیة الشریفة «۱»، و قسم یصدر منهم فی مقام بیان الأحکام و تبیین الحکم الواقعی عند اللّه، کالأمر الصادر من المفتی فی مقام الإفتاء بل هو عینه، و کالأمر الصادر من الطبیب المعالج بالنسبة إلی المریض.

و لا- إشکال فی کون هذا القسم إرشادیّا و مبیّنا لما هو حکم القضیة عند اللّه لا مولویّا، و لذا لا تصحّ منهم المؤاخذة علی تقدیر المخالفة، کما لا تصحّ من الطبیب، فإذا فرض صدور الأمر بإعادة الصلاة فی صورة النسیان مثلا منهم کما فی المقام فهو إرشاد إلی أنّ الحکم فی هذه الصورة عند اللّه هو بطلان الصلاة و وجوب الإعادة.

کما أنّه لو فرض صدور الحکم بعدم وجوب الإعادة فی الصورة المذکورة، و بالمضیّ و عدم البأس فهو إرشاد إلی صحة الصلاة عند اللّه، و لا ریب فی کونهما علی فرض الصدور متعارضین، فالواجب حینئذ المعاملة مع الأخبار المتقدّمة المتعارضة معاملة الدلیلین المتعارضین، من الرجوع إلی المرجّحات المذکورة فی أخبار الترجیح.

فاللازم الأخذ بالروایات الدالة علی وجوب الإعادة لتحقّق الشهرة الفتوائیّة علی وفاقها، و قد ذکرنا فی محلّه أنّها أوّل المرجّحات، علی ما یستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة «۲»، لا الشهرة فی الروایة، مضافا إلی تحقّقها هنا أیضا کما لا یخفی.

---

(۱) الأحزاب: ۶.

(۲) الکافی ۱: ۵۴ ح ۱۰ و ج ۷: ۴۱۲ ح ۵، التهذیب ۶: ۲۱۸ ح ۵۱۴ و ص ۳۰۱ ح ۸۴۵، الوسائل ۲۷: ۱۳. أبواب صفات القاضی، ب ۱ ح ۴.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۲۹

و قد تلخّص ممّا ذکرنا أنّه لو صلّی فی النجاسة عالما بالموضوع و الحکم و عامدا، فصلاته فاسدة، و لو صلّی فی النجاسة عالما بالموضوع دون الحکم فکذلک أیضا، لعدم معذوریّة الجاهل بالحکم إلّا فی موارد مخصوصة.

و توهّم دلالة حدیث الرفع «۱» علی ارتفاع شرطیّة الطهارة عن الجاهل مطلقا، مدفوع بما تقدّم فی مسألة الصلاة فی اللباس المشکوک من الإشکال فی شموله للجاهل بالحکم فراجع.

و لو صلّی فی النجاسة عالما بالحکم دون الموضوع، فقد تقدّم أنّ الأقوی التفصیل بین ما إذا تبیّن الخلاف فی الأثناء، و بین ما إذا تبیّن بعد الفراغ، فتجب الإعادة فی الأوّل دون الثانی، لصحیحة زرارة المتقدّمة «۲»، و لو صلّی فی النجاسة عالما بالحکم و الموضوع معا ناسیا غیر ذاکر، فالأقوی وجوب الإعادة علیه مطلقا، لما عرفت من دلالة الأخبار علیه و ترجیحها علی غیرها.

فرع

لو علم بنجاسة شیء فنسی و لاقاه هو أو ثوبه بالرطوبة، ثمَّ صلّی ثمَّ تذکّر أنّه کان نجسا، فالظاهر أنّه من باب الجهل بالموضوع، فلا تجب علیه الإعادة إلّا فیما إذا تذکّر فی الأثناء، لا من باب النسیان حتّی تجب علیه الإعادة مطلقا، و ذلک لأنّ ظاهر الأدلة الواردة فی حکم الجاهل إطلاق الحکم و شموله لما إذا کان منشأ الجهل هو تعلّق النسیان بنجاسة شیء آخر غیر ما صلّی فیه.

كما أنّ ظاهر الأدلـة الواردة فی حكم الناسـی اختصاص الحكم بما إذا علم قبل الصـلاة بنجاسـة ما صـلّی فيه لا بنجاسـة شـیء آخر، و بالجملة فمتعلّق النسيان إنّما هو

---

(۱) الخصال: ۴۱۷ ح ۹.

(۲) تقدّم: ص ۴۱۶.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۳۰

شیء لا يعتبر طهارته فی الصـلاة، و أمّا البـدن و الثوب الذی صـلّی فيه فلم يعلم بنجاسة واحد منهما قبل الصـلاة، فهو من أفراد الجهل بالموضوع.

ثمَّ إنّ الظاهر أنّه لا فرق فی ذلك بين ما إذا علم قبل تحقّق النسـيان بعروض النجاسـة له و حصـلت الملاقاة بينه و بين البـدن أو الثوب بالرطوبـة قبله، و بين ما إذا حصـلت الملاقاة بعـده، و ذلك لعـدم تحقّق العلم بنجاسة بدنه أو ثوبه الذی صـلّی فيه فی زمان أصـلا، فلا يخرج عن مسألة الجهل.

لو لم يكن للمصلّی إلّا ثوب واحد نجس

لو لم يكن للمصـلّی إلّا ثوب واحد و كان نجسا و لم يتمكّن من إزالتها عنه و تطهيره، مع مراعاة الوقت، فهل تجب عليه الصـلاة عريانا إلّا مع الاضطرار إلی لبسه لضرر أو حرج، أو تتخيّر بين الصلاة كذلك و بين الصلاة فی الثوب النجس، أو يجب عليه خصوص الثانی؟ أقوال:

فعن الشـيخ فی كتبه كالنهايـة و المبسوط و الخلاف، و الحلی فی السـرائر، و المحقّق فی الشـرائع و النافع، و العلّامـة فی بعض كتبه، و الشهيد هو القول الأوّل «۱». و عن المحقّق فی المعتبر و العلّامة فی بعض كتبه هو الثانی «۲»، و عن كاشف اللّثام هو الثالث «۳»، و منشأ الاختلاف بينهم وجود الأخبار المتعارضة فی هذا المقام، فيظهر من بعضها الأوّل، و من بعضها الثالث.

و الشيخ حمل الطائفة الثانية الدالة علی وجوب الصلاة فی الثوب النجس علی

---

(۱) النهايـة: ۵۵، المبسـوط ۱: ۹۰، الخلاف ۱: ۴۷۴ مسألة ۲۱۸، السرائر ۱: ۱۸۶، شـرائع الإسلام ۱: ۵۴، المختصـر النافع: ۱۹، قواعد الأحكام ۱: ۱۹۴، الذكری ۱: ۱۳۹، الدروس ۱: ۱۲۷.

(۲) المعتبر ۱: ۴۴۵، المنتهی ۱: ۱۸۲ و ۲۳۹.

(۳) كشف اللثام ۱: ۴۵۶.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۳۱

صورة الاضـطرار إلی لبسه لضرر أو حرج، قال المحقق فی المعتبر- بعد نقل فتوی الشيخ و حمل تلك الأخبار علی ذلك- ما حاصله: إنّ هذا التأويل محلّ نظر، و لو قيل بالتخيير بينهما لكان حسنا.

أقول: لاـ بـدّ أولاـ من نقـل الأخبـار الواردة فی المقـام ثمَّ بيـان مقـدار دلالتهـا و ثبوت التعارض بينها أو عـدمه، و قـد عرفت أنّها علی طائفتين:

أمّا الطائفة الأولی الدالة علی وجوب الصلاة عاريا مع عدم الاضطرار:

فمنها: روايـة سـماعة المرويّة فی الكافی قال: سألته عن رجل يكون فی فلاة من الأرض و ليس عليه إلّا ثوب واحد و أجنب فيه و ليس عنده ماء، كيف يصنع؟

قال: «يتيمّم و يصلّى عريانا قاعدا يومئ إيماء» «۱»، و رواه الشيخ أيضا، إلّا أنّ المذكور فيما رواه موضع قوله قاعدا، قائما «۲».

و منها: رواية محمّد بن على الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة، و ليس عليه إلا ثوب واحد، و أصاب ثوبه منىّ قال: «يتيمّم و يطرح ثوبه فيجلس مجتمعا فيصلّى فيومئ إيماء» «۳».

و أمّا الطائفة الثانية الدالة بظاهرها على وجوب الصلاة فى الثوب النجس، فمنها: رواية محمد بن على الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أجنب فى ثوبه و ليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السّلام: «يصلّى فيه، فإذا وجد الماء غسله». قال

---

(۱) الكافى ۳: ۳۹۶ ح ۱۵، التهذيب ۲: ۲۲۳ ح ۸۸۱ بإسناده عن الكلينى، الوسائل ۳: ۴۸۶. أبواب النجاسات ب ۴۶ ح ۱.

(۲) التهذيب ۱: ۴۰۵ ح ۱۲۷۱، الاستبصار ۱: ۱۶۸ ح ۵۸۲، عن غير طريق الكلينى، الوسائل ۳: ۴۸۶. أبواب النجاسات ب ۴۶ ح ۳.

(۳) التهذيب ۱: ۴۰۶ ح ۱۲۷۸ و ج ۲- ۲۲۳ ح ۸۸۲، الاستبصار ۱: ۱۶۸ ح ۵۸۳، الوسائل ۳: ۴۸۶. أبواب النجاسات ب ۴۶ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۳۲

الصدوق: و فى خبر آخر: «و أعاد الصلاة». و فى رواية أخرى له إنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله؟

قال عليه السّلام: «يصلّى فيه» «۱».

و منها: ما رواه عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه أنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يجنب فى ثوب ليس معه غيره و لا يقدر على غسله؟ قال عليه السّلام «يصلّى فيه» «۲».

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن على بن جعفر عليه السّلام، عن أخيه موسى عليه السّلام قال:

سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة، فأصاب ثوبا نصفه دم أو كلّه دم يصلّى فيه أو يصلّى عريانا؟ قال عليه السّلام: «إن وجد ماء غسله، و إن لم يجد ماء صلّى فيه و لم يصلّ عريانا» «۳».

و منها: رواية محمّد بن علىّ الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يجنب فى الثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السّلام: «يصلّى فيه إذا اضطر إليه» «۴».

و منها: ما رواه عمّار الساباطى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه سئل عن رجل ليس معه إلّا ثوب و لا تحلّ الصلاة فيه، و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمّم و يصلّى، فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة» «۵». و هذا هو الخبر الذى قال

---

(۱) الفقيه ۱: ۴۰ ح ۱۵۵ و ۱۵۶ و ص ۱۶۰ ح ۷۵۳، الوسائل ۳: ۴۸۴. أبواب النجاسات ب ۴۵ ح ۱- ۳.

(۲) الفقيه ۱: ۱۶ ح ۷۵۴، التهذيب ۲: ۲۲۴ ح ۸۸۵، الاستبصار ۱: ۱۶۹ ح ۵۸۶، الوسائل ۳: ۴۸۴، ۴۸۵. أبواب النجاسات ب ۴۵ ح ۴ و ۶.

(۳) الفقيه ۱: ۱۶۰ ح ۷۵۶، قرب الإسناد: ۱۶۵ ح ۷۰۴، التهذيب ۲: ۲۲۴ ح ۸۸۴، الاستبصار ۱: ۱۶۹ ح ۵۸۵، الوسائل ۳: ۴۸۴. أبواب النجاسات ب ۴۵ ح ۵.

(۴) التهذيب ۲: ۲۲۴ ح ۸۸۳، الاستبصار ۱: ۱۶۹ ح ۵۸۴، الوسائل ۳: ۴۸۵. أبواب النجاسات ب ۴۵ ح ۷.

(۵) التهذيب ۱: ۴۰۷ ح ۱۲۷۹ و ج ۲: ۲۲۴ ح ۸۸۶، الاستبصار ۱: ۱۶۹ ح ۵۸۷، الوسائل ۳: ۴۸۵. أبواب النجاسات ب ۴۵ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۳۳

الصدوق بعد نقل رواية الحلبى: و فى خبر آخر «و أعاد الصلاة».

ثمَّ إنّك قد عرفت أنّ المحقّق فى المعتبر «۱» جمع بين هذه الأخبار المتعارضة بالحمل على التخيير، و معناه تخيير المكلّف بين الصلاة

عاريا و بين الصلاة فى الثوب النجس، و لا يخفى أنّ التخيير هنا ليس كالتخيير فى الواجب التخييرى، بأن يكون هنا أمر واحد متعلّق بالشيئين على سبيل التخيير، إذ الأمر فيما نحن فيه دائر بين رعاية شرطيّة الستر أو مانعية النجاسة فى المأمور به بالأمر التعيينى و هى الصلاة.

و بعبارة أخرى، الشك هنا فى أنّ متعلّق الأمر التعيينى هل يتحقّق فى هذه الصورة بمراعاة الشرط أو يتوقف انطباق عنوان الصلاة على المأتى به؟ على أن لا تكون واقعة فى النجاسة، و لو كان ذلك مستلزما لوقوعها فى حال عدم الستر، و من هنا يظهر أنّ التخيير بين الصورتين بناء عليه تخيير عقلى، إذ لا يخلو إمّا أن يصلّى المكلّف فى الثوب النجس، فيلزم عدم مراعاة مانعية النجاسة، أو يصلّى عاريا فيلزم عدم مراعاة شرطيّة الستر، فليس هنا تخيير شرعىّ لكى يحتاج إلى البيان.

و من المعلوم أنّ القول بالتخيير بناء عليه يرجع إلى عدم مانعية النجاسة و عدم شرطيّة الستر كما هو واضح، و الظاهر أنّ سؤال الرواة إنّما هو عن تعيين أحدهما، كما أنّ الجواب فى كل واحد من الروايات إنّما يدلّ على تعيين أحد الأمرين.

و بالجملة: فالجمع بين تلك الأخبار بهذا النحو ممّا لا يساعده العرف، إذ الدليل الدالّ على وجوب الصلاة عاريا و إلقاء الثوب، و الدليل الدالّ على وجوب الصلاة فى الثوب النجس، و النهى عن الصلاة عاريا كما فى بعض الروايات المتقدّمة ممّا لا يمكن القول به، لأنّه لا معارضة بينهما، مع أنّ مرجع الجمع بالحمل على

---

(۱) المعتبر ۱: ۴۴۵.

التخيير إلى كونه جمعا عرفيّا، يوجب خروجهما عن التعارض.

و الحقّ إنّه لا محيص عن الجمع بينهما، لما عرفت من الشيخ من حمل الأخبار الدالة على وجوب الصلاة فى الثوب النجس على ما إذا اضطر إلى لبسه لبرد أو وجود ناظر أو غيرهما، و حمل ما يدلّ على الصلاة عاريا على صورة عدم الاضطرار «۱».

توضيح ذلك، إنّ السند فى بعض الروايات المتقدّمة الدالة على وجوب الصلاة عاريا ينتهى إلى محمّد بن علىّ الحلبى، كما أنّ السند فى بعض الروايات الدالة على وجوب الصلاة فى الثوب النجس ينتهى إليه «۲» أيضا، و من البعيد إنّه كان قد سأل عن حكم المسألة مرّتين أو مرّات، بل الظاهر أنّه سأل عن الإمام عليه السّلام مرّة واحدة و أجابه عليه السّلام بجواب واحد، فالتعدّد إنّما نشأ من تعدّد من روى عنه من الرواة.

و حينئذ فالرواية المشتملة على حكم من أصاب ثوبه الجنابة مع عدم كونه واجدا لغيره، ليست مغايرة للرواية المشتملة على حكم من أصاب ثوبه المنفرد البول، بل الظاهر أنّهما رواية واحدة، كما يدلّ على ذلك روايته الأخيرة المشتملة على حكم من أصاب ثوبه المنفرد جنابة أو بول.

و لا يخفى أنّ وجوب الصلاة فى الثوب النجس قد قيّد فى هذه الرواية بما إذا كان المصلّى مضطرّا إلى لبسه لبرد أو غيره، إذ ليس المراد من الاضطرار، الاضطرار الحاصل من قبل الصلاة، لكونها مشروطة بستر العورة، إذ كان ذلك مفروض السؤال، فلا يحتاج إلى التكرار، فالمراد منه هو الاضطرار الطارئ مع قطع النظر عن اعتبار الستر فى صحة الصلاة.

و حينئذ فهذه الرواية تكون شاهدة للجمع بين الروايات التى رواها محمّد بن

---

(۱) الاستبصار ۱: ۱۶۹، الخلاف ۱: ۴۷۶ ذ مسألة ۲۱۸.

(۲) راجع الوسائل ۳: ۴۸۴- ۴۸۷. أبواب النجاسات ب ۴۵ ح ۱ و ۷، و ب ۴۶ ح ۴.

علیّ الحلبی، التی قد عرفت أنّها روایهٔ واحدهٔ، و لعلّ الوجه فی إطلاق الحکم بوجوب الصلاهٔ عاریا فی روایته الاولی، هو أنّ مفروض السؤال کون الرجل فی فلاهٔ من الأرض، و من المعلوم أنّه لا یضطر الرجل حینئذ إلی لبس الثوب غالبا، لعدم وجود ناظر فیها کذلک.

فإذا ثبت الجمع بین الروایات التی رواها محمد بن علی الحلبی بهذا النحو، فیظهر وجه الجمع بین سائر الروایات المتعارضهٔ، إذ الظاهر أنّ موثّقهٔ سماعهٔ المتقدّمهٔ التی حکم فیها بوجوب الصلاهٔ عریانا إنّما هی واردهٔ فیما إذا کان الرجل فی فلاهٔ من الأرض کبعض روایات الحلبی، و قد عرفت أنّه فی هذه الصورهٔ لا یتحقّق الاضطرار غالبا.

فانقدح أنّ طریق الجمع بین الروایات المتقدّمهٔ المتعارضهٔ بعد التأمّل فیها هو ما اختاره الشیخ فی مقام رفع المعارضهٔ بینها، من وجوب الصلاهٔ عاریا فیما إذا لم یتحقّق الاضطرار إلی لبسه لبرد أو ناظر أو غیرهما، کما أنّه ممّا ذکرنا من أنّ کثیرا من الروایات الواردهٔ فی هذا المقام ینتهی سندها إلی محمّد بن علی الحلبی، و ذلک یدلّ علی کونها روایهٔ واحدهٔ، ظهر أنّه لا مجال لدعوی التواتر أو الاستفاضهٔ، و التقدیم بسببه فی إحدی الطائفتین.

ثمّ إنّه قد یستدلّ علی وجوب الصلاهٔ فی الثوب النجس مطلقا بوجه عقلیّ، و هو إنّ الطهارهٔ معتبرهٔ فیما یکون ساترا، و بعبارهٔ أخری یعتبر فی صحهٔ الصلاهٔ أمران: ستر العورهٔ، و کون الساتر فاقدا للنجاسهٔ، فشرطیّهٔ الستر کالأصل بالنسبهٔ إلی اعتبار الطهارهٔ، فإذا تعذّر مراعاهٔ وصف الساتر، فلا یترک لأجله أصل الستر علی ما هو مقتضی حکم العقل فی کل موصوف و صفهٔ کانا مطلوبین، و تعذّر مراعاهٔ الوصف و جوابه یظهر ممّا قدّمنا ذکره، من أنّ الطهارهٔ معتبرهٔ فی الساتر لا بما هو ساتر، بل بما هو لباس للمصلّی.

نهایهٔ التقریر، ج ۱، ص: ۴۳۶

و بعبارهٔ أخری هی معتبرهٔ فیما یلبسه المصلّی سواء کان ساترا أم لا، و قد عرفت أیضا أنّ الطهارهٔ أمر عدمی، لا معنی لأن تکون شرطا للصلاهٔ، بل النجاسهٔ التی هی أمر وجودیّ تکون مانعهٔ عن صحّتها، فالأمر دائر بین رعایهٔ شرطیّهٔ الستر و بین رعایهٔ مانعیهٔ النجاسهٔ، بترک الصلاهٔ فی الثوب النجس.

و من المعلوم إنّه لیس للعقل سبیل إلی ترجیح أحد الطرفین و الحکم بتعیّنه، فلا بدّ من التوقف حتی یعلم ما هو المقدّم فی نظر الشارع، و قد عرفت أنّ مقتضی الجمع بین الأخبار الواردهٔ عن الأئمهٔ علیهم السّلام هو الحکم بوجوب الصلاهٔ عاریا، إلّا فیما إذا اضطر إلی لبس الثوب.

ثمّ إنّه قد یقال بعدم إمکان حمل روایهٔ علیّ بن جعفر علیه السّلام المتقدّمهٔ الدالهٔ علی وجوب الصلاهٔ فی الثوب الذی نصفه أو کلّه دم و النهی عن الصلاهٔ عریانا- علی صورهٔ الاضطرار إلی لبس ذلک الثوب، لبرد أو وجود ناظر، کما حملها الشیخ علی ذلک، و وجهه أنّ موردها ما کان الرجل عریانا فوجد ثوبا بذلک الوصف، و ظاهرها عدم کونه مضطرّا إلی لبسه، و المفروض إنّه قد حکم فیه بوجوب الصلاهٔ فی الثوب النجس، فلا مجال للحمل علی صورهٔ الاضطرار.

و لکن فیه مضافا إلی أنّ هذا الاشکال کما ینافی الحمل علی صورهٔ الاضطرار، و التفصیل بینها و بین غیرها کما اختاره الشیخ «۱»، کذلک ینافی ما استحسنه المحقّق فی المعتبر من الحمل علی التخییر «۲»، لما عرفت من اشتمالها علی النهی عن الصلاهٔ عریانا.

نعم یناسب القول المستحدث فی القرون الأخیرهٔ الذی اختاره کاشف اللّثام،

(۱) المبسوط ۱: ۹۰- ۹۱، الخلاف ۱: ۴۷۴، النهایهٔ: ۵۵.

(۲) المعتبر ۱: ۴۴۵.

نهایهٔ التقریر، ج ۱، ص: ۴۳۷

و تبعه جماعهٔ ممّن تأخّر عنه «۱»، و هو وجوب الصلاهٔ فی الثوب النجس مطلقا، فیصیر مضمون الروایهٔ معرضا عنه غیر معمول به ظاهرا، بأنّ هذا المعنی لا یوجب صراحهٔ الروایهٔ و نصوصیّتها فی غیر صورهٔ الاضطرار، فلا تکون آبیهٔ عن حمل الشیخ، و إن کان

حملها على ذلك أبعد من حمل سائر الروايات الدالة على وجوب الصلاة فى الثوب النجس كما لا يخفى.

هذا، و لو فرضنا عدم إمكان الجمع بين تلك الأخبار المتعارضة، بنحو يخرجها عن التعارض، فاللازم الرجوع إلى المرجّحات المذكورة فى أخبار الترجيح «۲»، و قد قرّرنا فى محلّه أنّ أوّلها هى الشهرة فى الفتوى، و لا ريب فى أنّها موافقة للروايات الدالة على وجوب الصلاة عريانا، كما يدلّ عليه فتوى الشيخ و من بعده إلى زمان المحقّق.

فالواجب بناء عليه الأخذ بها أيضا، و الحكم بوجوب الصلاة عاريا، و كيفيّة صلاة العارى من حيث القيام أو القعود، و من حيث الإيماء أو الركوع و السجود ما عرفت سابقا فراجع.

لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين

لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين، و لم يتمكّن من غسل أحدهما، فمقتضى القاعدة وجوب الصلاة فى كليهما، لأنّه يتمكّن من مراعاة الستر و الطهارة المعتبرة فى الثوب بالصلاة فى كل منهما مرّة.

غاية الأمر إنّه لا- يتمكّن من الامتثال التفصيلى فيسقط، و لا يجب عليه حينئذ أزيد من الامتثال العلمى الإجمالى، كما هو الشأن فى جميع موارد العلم الإجمالى،

---

(۱) كشف اللثام ۱: ۴۵۵، الحدائق ۵: ۳۵۲، مفتاح الكرامة ۱: ۱۸۲، العروة الوثقى ۱: ۷۶ مسألة ۴.

(۲) الكافى ۱: ۶۷ ح ۱۰، و ج ۷: ۴۱۲ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۳۸

و يدلّ على ذلك مضافا إلى أنّه مقتضى القاعدة كما عرفت ما رواه الصدوق فى الصحيح عن صفوان بن يحيى إنّه كتب إلى أبى الحسن عليه السّلام يسأله عن الرجل معه ثوبان، فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيّهما هو، و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: «يصلّى فيهما جميعا» «۱».

هذا، و صرّح الحلّى فى محكيّ السرائر بوجوب الصلاة عاريا على طريقة صلاة العارى، و زعم أنّه مقتضى الاحتياط، و سيجىء نقل عبارته، و يظهر من الشيخ فى الخلاف وجود القائل بهذا القول فى عصره و قبله «۲»، كما أنّه يظهر من مسبوطه وجود رواية على هذا المضمون «۳»، و لكنّه قدس سرّه أفتى فيهما بوجوب الصلاة فيهما جميعا.

قال الحلّى فى السرائر: و إذا حصل معه ثوبان أحدهما نجس و الآخر طاهر، و لم يتميّز له الطاهر، و لا يتمكّن من غسل أحدهما، قال بعض أصحابنا: يصلّى فى كل واحد منهما على الانفراد وجوبا، و قال بعض منهم: ينزعهما و يصلّى عريانا، و هذا الذى يقوى فى نفسى و به أفتى، لأنّ المسألة بين أصحابنا فيها خلاف، و دليل الإجماع منفى، فإذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ما قلناه.

فإن قال قائل: بل الاحتياط يوجب الصلاة فيهما على الانفراد، لأنّه إذا صلّى فيهما جميعا تبيّن و تيقّن بعد فراغه من الصلاتين معا أنّه قد صلّى فى ثوب طاهر.

قلنا: المؤثّرات فى وجوه الأفعال تجب أن تكون مقارنة لها لا متأخّرة عنها، و الواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة، و هذا يجوز عند افتتاح كل صلاة من الصلاتين إنّه نجس، و لا يعلم إنّه طاهر عند افتتاح كل صلاة،

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۶۱ ح ۷۵۷، التهذيب ۲: ۲۲۵ ح ۸۸۷، الوسائل ۳: ۵۰۵. أبواب النجاسات ب ۶۴ ح ۱.

(۲) الخلاف ۱: ۴۸۱.

(۳) المبسوط ۱: ۹۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۳۹

فلا يجوز أن يدخل فى الصلاة إلّا بعد العلم بطهارة ثوبه و بدنه، لأنّه لا يجوز أن يستفتح الصلاة، و هو شاكّ فى طهارة ثوبه، و لا يجز أن تكون صلاته موقوفة على أمر يظهر فيما بعد، و أيضا كون الصلاة واجبة على وجه تقع عليه الصلاة، فكيف يؤثّر فى هذا الوجه ما يأتى بعده، و من شأن المؤثّر فى وجوه الأفعال أن يكون مقارنا لها لا يتأخّر عنها على ما بيّناه انتهى موضع الحاجة من نقل كلامه قدس سرّه «۱»، و لا يخفى ما فيه:

أمّا أولا: فلأنّ الظاهر من قوله: و دليل الإجماع منفى، أنّ الدليل المتصوّر منحصر بالإجماع، و هو غير موجود فى المسألة، مع أنّ الواضح عدم اختصاص الدليل بالإجماع المفقود فيها، لما عرفت من دلالة الرواية الصحيحة المتقدّمة على حكم المسألة.

و أمّا ثانيا: فلأنّه لو سلّمنا انحصار الدليل بالإجماع المفقود لعدم حجّية خبر الواحد كما هو مرامه، فلا نسلّم أنّه بعد فقد الإجماع يجب الرجوع إلى الاحتياط، فمن المحتمل أن يكون الواجب هو الرجوع إلى أصالة البراءة.

و أمّا ثالثا: فلأنّه لو سلّمنا أنّ الواجب بعد فقد الإجماع هو الرجوع إلى أصالة الاحتياط، لكن لا نسلّم أنّ مقتضاها وجوب الصلاة عاريا، بل الظاهر أنّ الاحتياط يقتضى وجوب الصلاة فيهما جميعا، لأنّ ما أجاب به عن قول القائل بأنّ الاحتياط يوجب الصلاة فيهما على الانفراد، من أنّ المؤثّرات فى وجوه الأفعال.، لا يخلو من الإشكال.

لأنّه إن أراد بذلك أنّ المؤثّر فى صيرورة الصلاة واجدة للمصلحة الموجبة لتعلّق الأمر هى طهارة المصلّى بما يلابسه، فهو و إن كان مسلّما، إلّا أنّ من الواضح

---

(۱) السرائر ۱: ۱۸۴- ۱۸۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۴۰

عدم كونها متأخّرة عنها بل مقارنة لها، غاية الأمر أنّ العلم بوقوعها مع الطهارة متأخّر عنها كما لا يخفى.

و إن أراد بذلك أنّ المؤثّر فى ذلك هو العلم بوقوع الصلاة مع الطهارة المعتبرة فيها كما يدلّ عليه قوله: و الواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة، فهو و إن كان تحققه موقوفا على الصلاة فى كليهما فيتأخّر تحققه عنها، إلّا أنّ الظاهر عدم الدليل على اعتبار العلم بالطهارة، بل المعتبر نفسها، و بعبارة أخرى هى شرط واقعىّ لا علمىّ.

و إن أراد بذلك أنّ المؤثّر هو قصد امتثال الأمر المتعلّق بالصلاة مع الطهارة، لأنّها من الأمور العباديّة التى يشترط فى صحّتها قصد الأمر المتعلّق بها، و بدونه تكون بلا حسن و مصلحة، و حينئذ فمع الشك فى طهارة الثوب عند الشروع لا يتمشّى منه قصد الامتثال، لعدم العلم بتعلّق الأمر بالصلاة فى هذا الثوب.

ففيه: أنّ الواضح أنّ الداعى له إلى الإتيان بهما جميعا ليس إلّا الأمر المتعلّق بالصلاة، إذ المفروض عدم كونه مرائيا فى فعلهما، غاية الأمر إنّه لا يعلم بأنّ الامتثال هل تحقّق بالصلاة التى فعلها أولا أو أنّ المحصل له هو ما أتى به ثانيا، و لا دليل على اعتبار هذا العلم فى تحققه، بل الظاهر أنّه لا فرق فى تحقّق الإطاعة بين الامتثال العلمى التفصيلى و بين الامتثال العلمى الإجمالى، فيما إذا كان متمكّنا من الأوّل أيضا، لو لا- أنّ العبادات محتاجة فى كيفيّتها إلى ثبوت الإذن من الشارع، و لم يرد فى صورة التمكّن من الامتثال العلمى التفصيلى الإذن، و التخيير بينه و بين الآخر.

و بالجملة: فقصد الأمر المعتبر فى صحة العبادة لا ينحصر تحققه بما إذا علم بالمأمور به تفصيلا كما عرفت، هذا كلّه فيما إذا تمكّن المكلّف من الصلاة فى الثوبين جميعا، و قد عرفت أنّ الأقوى وجوبها فيهما.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۴۱

و أمّا إذا لم يتمكّن إلّا من الصلاة فى أحدهما لضيق الوقت، فالظاهر أنّ المسألة مبتنية على المسألة السابقة، و هى ما لو انحصر ثوبه فى

النجس، فإن قلنا بأنّ الواجب فی تلک المسألة هی الصلاة فی الثوب النجس کما اختاره کاشف اللثام «۱»، و تبعه جمع من مقاربی عصرنا، منهم: السیّد قدس سرّه فی العروة «۲»، فیجب علیه هنا الصلاة فی أحد الثوبین الذی لا یعلم بنجاسته بطریق أولی کما لا یخفی.

و إن قلنا بأنّه یجب علیه فی تلک المسألة الصلاة عاریا، کما قوّیناه تبعا للشیخ أبی جعفر الطوسی رحمه اللّه «۳»، فالظاهر أنّ الواجب علیه فی مسألتنا هذه أیضا ذلک.

و توهّم «۴» ثبوت الفرق بین المقامین بأنّ الأمر هناک دائر بین الصلاة فاقدا للستر و للمانع، و بین الصلاة واجدا لهما معا قطعا، للعلم بنجاسة الثوب المنحصر، و هنا دائر بین الصلاة فاقدا للشرط قطعا، و بینها واجدا للمانع احتمالا.

و بعبارة أخرى، الأمر فی المسألة السابقة کان دائرا بین المخالفة القطعیة للأمر المنجز المعلوم بترک ما هو شرط للمأمور به یقینا، و بین المخالفة القطعیة له بإتیانه واجدا للمانع کذلک، و هنا دائر بین المخالفة القطعیة له بترک ما هو شرط له، و بین المخالفة الاحتمالیّة بإیقاع الصلاة فی الثوب الذی شکّ فی طهارته، و لا ریب أنّ الترجیح مع الثانی، کما یحکم به العقل قطعا.

مندفع بأنّ الکلام إنّما هو فی مقام تعلّق الأمر، و أنّه هل تعلّق أمر المولی فیما إذا لم یمکن مراعاة الشرط و المانع معا بالصلاة مع رعایة الشرط، أو بها مع خلوّها عن المانع، و إن کانت فاقدة للشرط؟ و قد دلّت الأخبار المتقدّمة فی المسألة السابقة علی

---

(۱) کشف اللثام ۱: ۴۵۵.

(۲) العروة الوثقی ۱: ۷۶ مسألة ۴.

(۳) المبسوط ۱: ۹۰- ۹۱، الخلاف ۱: ۴۷۴، النهایة: ۵۵.

(۴) الظاهر هو الحاج آقا رضا الهمدانی رحمه اللّه فی کتاب الطهارة من مصباح الفقیه ص ۶۲۵.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۴۲

ترجیح مانعیة النجاسة، لقوّتها علی شرطیّة الستر.

و حینئذ فلو قلنا بوجوب الصلاة فی الثوب فیما نحن فیه، فمرجعه إلی اکتفاء المولی بمحتمل الصلاتیّة، إذ علی تقدیر نجاسة الثوب واقعا لا تتحقّق الصلاة أصلا، فاللازم أن یقال بکفایة الشک فی تحقّق الامتثال، مع عدم وجود ما یحرزه کما هو المفروض، و هو ممّا یحکم ببداهة خلافه العقل، إذ مرجعه إلی عدم کون الصلاة مطلوبة للمولی، و مأمورا بها بالأمر المنجز کما هو واضح.

و بالجملة: فالصلاة فی الثوب الذی شکّ فی طهارته مع عدم إحرازها بالأصل، لفرض کونه من أطراف العلم الإجمالی، کالصلاة فیما علم نجاسته من حیث عدم تحقّق الامتثال المعتبر فی سقوط الأمر، و حیث إنّه قد علم من الأخبار المتقدّمة ترجیح جانب المانع علی جانب الشرط، فالواجب علیه هنا أیضا الصلاة عاریا فتدبّر.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۴۳

المقدّمة الخامسة فی مکان المصلّی

اشارة

اعلم أنّه لا یعتبر فی مکان المصلّی شیء وجودی أو عدمی، مثل ما یعتبر فی لباسه من الأوصاف الوجودیة و العدمیة، علی ما عرفت تفصیله، نعم یعتبر فیه أن یکون التصرف فیه مباحا للمصلّی، و لکنّه لم یرد فیه نصّ بخصوصه، بل الوجه فی اعتباره هو ما دل علی حرمة التصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه، بضمیمة استحالة اجتماع الأمر و النهی.

و نحن و إن حقّقنا جوازه فيما هو محلّ النزاع فى المسألة الأصولية إلّا انّك عرفت أنّ ذلك لا ينافى القول ببطلان العبادة فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم فى الخارج، لعدم صلاحية ما يكون مبغوضا للمولى بالفعل للتقرب به إليه.

نعم يختص ذلك بما إذا كانت الحرمة منجزة على المكلّف، و أمّا فى غير هذه الصورة فلا مانع من وقوع العبادة على وجهها، لعدم كونها مبغوضة فعلا. ثمّ إنّ التعبير بأنّه يعتبر أن لا يكون مكان المصلّى مغصوبا كما فى بعض الكلمات «۱»، لا

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقق الحائرى: ۸۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۴۴

يشمل جميع صور المسألة، لما عرفت من أنّ الغصب يعتبر فيه الاستيلاء، و لو لم يتحقق تصرّف أصلا، و الملاك هو التصرّف فى مال الغير بغير إذنه، و لو لم يكن هنا استيلاء، إذ هو الذى يتّحد مع أكوان الصلاة كما هو واضح.

ثمّ إنّه جرت عادتهم فى هذا المقام على التعرض لمسألتين، و إن لم يكن لهما ربط به بكثير، و نحن أيضا نتعرّض لهما فى هذا الباب تبعا لهم فنقول:

المسألة الأولى: حكم تقدّم المرأة على الرجل فى الصلاة

المشهور بين قدماء الأصحاب إنّه لا يجوز تقدّم المرأة على الرجل فى الصلاة، و لا صلاتها بحذائه، بأن تكون عن يمينه أو يساره، و هم بين مصرّح بأنّه لا يجوز ذلك «۱» الذى يظهر منه البطلان، لكون النواهى الواردة فى بيان كيفيات العبادات و المعاملات إرشادات إلى فساد العبادة و المعاملة، و بين من صرّح بالبطلان «۲»، و المشهور بين المتأخرين هو القول بالكراهة «۳».

و لا يخفى أنّ الأخبار الواردة فى هذه المسألة كثيرة، و الرواة من أصحاب الأئمة عليهم السّلام الذين سألوهم عن حكمها أيضا كثيرون، بحيث ربما يبلغ عددهم إلى ثلاثة عشر أو أربعة عشر، و هم بين من يروى عنه أزيد من رواية واحدة، و بين من له رواية واحدة فقط.

أمّا الطائفة الأولى فمنهم: جميل بن درّاج، و قد روى عنه ثلاث روايات:

---

(۱) الكافى فى الفقه: ۱۲۰، الغنية: ۸۲، المهذّب ۱: ۹۸.

(۲) المقنعة: ۱۵۲، النهاية: ۱۰۰- ۱۰۱، الوسيلة: ۸۹.

(۳) السرائر ۱: ۲۶۷، شرائع الإسلام ۱: ۷۱، المعتبر ۲: ۱۱۰، نهاية الاحكام ۱: ۳۴۹، القواعد ۱: ۲۸، التحرير ۱: ۳۳، الذكرى ۳: ۸۲، البيان: ۱۳۰، جامع المقاصد ۲: ۱۲۰، الدروس ۱: ۱۵۳، مدارك الاحكام ۳: ۲۲۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۴۵

منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن الحسين، عن ابن فضال، عمّن أخبره، عن جميل، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يصلّى و المرأة بحذاه أو إلى جنبيه قال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس» «۱».

و منها: ما رواه أيضا عن يعقوب بن يزيد، عن ابن فضال، عمّن أخبره، عن جميل، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يصلّى و المرأة تصلّى بحذاه قال: «لا بأس» «۲».

و الظاهر أنّهما رواية واحدة، بمعنى أنّ الراوى و هو جميل سأل الإمام عليه السّلام عن حكم المسألة مرّة واحدة، و أجابه عليه السّلام بجواب واحد، و هل الحكم بعدم البأس مطلقا، أو يكون مقيدا بما إذا كان سجودها مع ركوعه؟ الظاهر هو الثانى، لأنّه إذا دار الأمر

بين الزيادة السهوية، و النقيصة السهوية، يكون الترجيح مع الثانى، على ما يحكم به العرف.

و يؤيّد ذلك- أى كون الصادر من الإمام عليه السّلام هو الثانى- ما رواه الكلينى عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عمّن «۳» رواه، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يصلّى و المرأة تصلّى بحذاه أو إلى جانبه فقال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس» «۴».

ثمّ لو فرض كونهما روايتين، فالواجب تقييد الرواية الثانية بالأولى، و حملها على ما إذا كان سجودها مع ركوعه، و لا وجه لحمل الرواية الأولى على استحباب تأخّر المرأة عن الرجل فى الصلاة بذلك المقدار. و بالجملة فلا يصح جعل الرواية الثانية حجّة على جواز صلاتها بحذاه أو إلى أحد جانبيه بنحو الإطلاق.

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۷۹ ح ۱۵۸۱، الاستبصار ۱: ۳۹۹ ح ۱۵۲۴، الوسائل ۵: ۱۲۷. أبواب مكان المصلّى ب ۶ ح ۳.

(۲) التهذيب ۲: ۲۳۲ ح ۹۱۲، الوسائل ۵: ۱۲۵. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۶.

(۳) يحتمل قويّا أن يكون المراد بمن روى عنه ابن بكير هو جميل، إذ لو كان المراد به هو زرارة الذى هو عمّه لما أبهم اسمه، و عليه فيكون المراد بمن أخبر عنه ابن فضال فى الروايتين المتقدّمتين هو ابن بكير، كما لا يخفى (منه).

(۴) الكافى ۳: ۲۹۹ ح ۷، الوسائل ۵: ۱۲۸. أبواب مكان المصلّى ب ۶ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۴۶

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن جميل، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «لا بأس أن تصلّى المرأة بحذاء الرجل و هو يصلّى، فإنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يصلّى و عائشة مضطجعة بين يديه و هى حائض، و كان صلّى اللّه عليه و آله إذا أراد أن يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتّى يسجد» «۱».

و هذه الرواية و إن كان ظاهرها جواز صلاة المرأة بحذاء الرجل، و لا يمكن حملها على ما إذا كان سجودها مع ركوعه، كما فى الرواية الأولى، لمنافاتها معها، إذ هذه الرواية تدلّ على عدم البأس فيما إذا صلّت المرأة بحذاء الرجل أى فى مقابله و أمامه، و هى تدلّ على ثبوت البأس فيما إذا لم تكن متأخّرة عنه بذلك المقدار المذكور فيها، إلّا أنّ ذيل الرواية المشتمل على التعليل المذكور، ربما يدل على صدورها تقية، لغرابته فى نفسه كما لا يخفى.

مضافا إلى عدم صلاحيته للعلية للحكم المذكور فى الصدر، لأنّ مورد الحكم صلاة المرأة بحذاء الرجل، و هو يصلّى، و بعبارة أخرى مورده هو ما إذا صلّى كلاهما معا، و مقتضى التعليل جواز صلاة الرجل و المرأة بين يديه و هى لا تصلّى، مع أنّ الحكم بعدم البأس إنّما جعل فى الصدر محمولا لصلاة المرأة بحذاء الرجل، و التعليل يدل على جواز صلاة الرجل و لو كانت بحذائه امرأة. هذا، مضافا إلى أنّ طريق الصدوق إلى الجميل وحده ممّا لا يعلم صحته.

فيظهر من ذلك أنّ المستفاد من مجموع ما رواه الجميل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام هو عدم البأس فيما إذا كان سجودها مع ركوعه، و المراد به يحتمل أن يكون ما إذا كان رأس المرأة فى حال السجود محاذيا لرأس الرجل فى حال الركوع، أى كانت متأخرة عنه بهذا المقدار، و يحتمل أن يكون المراد وقوع رأسها فى حال السجود

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۵۹ ح ۷۴۹، الوسائل ۵: ۱۲۲. أبواب مكان المصلّى ب ۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۴۷

محاذيا لأوّل جزء من بدن الرجل، أى يجب التأخر بهذا المقدار.

و من تلك الرواة محمّد بن مسلم، و له أيضا ثلاث روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن الحجال، عن محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام فى المرأة تصلّى عند الرجل قال: «إذا كان بينهما حاجز فلا بأس» «۱».

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يصلّى فى زاوية الحجرة و امرأته أو ابنته تصلّى بحذاه فى الزاوية الأخرى؟ قال: «لا ينبغى له ذلك فإن كان بينهما شبر أجزأه. يعنى إذا كان الرجل متقدّما على المرأة بشبر» «۲».

و الظاهر أنّ المراد ب «لا ينبغى» البطلان لا الكراهة، كما أنّ الظاهر أنّ لفظ شبر بالشين المعجمة و الباء الموحّدة تصحيف الستر بالسين المهملة و التاء المثناة من فوق، إذ من البعيد أن تكون الحجرة بالغة فى الضيق إلى حدّ يكون الفاصل بين الشخصين الواقعين فى زاويتيهما مقدار شبر واحد.

و بناء على ما ذكرنا يكون مضمون الروايتين أمرا واحدا، و هو اعتبار الستر بينهما فى صحة صلاتهما، و يؤيد ذلك- و هو كون الشبر تصحيف- ما رواه فى السرائر نقلا عن نوادر أحمد بن محمّد بن أبى نصر، عن المفضل، عن محمد الحلبى قال: سألته عن الرجل يصلّى فى زاوية الحجرة و ابنته أو امرأته تصلّى بحذاه فى الزاوية الأخرى؟ قال: «لا ينبغى ذلك إلّا أن يكون بينهما ستر فإن كان بينهما ستر أجزأه» «۳».

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۷۹ ح ۱۵۸۰، الوسائل ۵: ۱۲۹. أبواب مكان المصلّى ب ۸ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۲۹۸ ح ۴، التهذيب ۲: ۲۳۰ ح ۹۰۵، الوسائل ۵: ۱۲۳. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۱.

(۳) السرائر ۳: ۵۵۵، الوسائل ۵: ۱۳۰. أبواب مكان المصلّى ب ۸ ح ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۴۸

ثمّ إنّ قوله «يعنى إذا كان الرجل.» يحتمل أن يكون تفسيرا من الشيخ رحمه اللّه و يحتمل أن يكون من الرواة.

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان و فضالة، عن العلاء، عن محمد، عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن المرأة تزامل الرجل فى المحمل يصلّيان جميعا؟ فقال: «لا و لكن يصلّى الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة» «۱» و رواهما أى الأخيرتين منضمّة فى الكافى عن علىّ بن محمد، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر، عن العلاء، عن محمد بن مسلم «۲».

و من تلك الرواة على بن جعفر، و له أربع روايات:

منها: ما رواه فى قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن، عن جدّه على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يصلّى الضحى و أمامه امرأة تصلّى بينهما عشرة أذرع؟ قال: «لا بأس ليمض فى صلاته» «۳».

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم و أبى قتادة جميعا، عن على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام فى حديث قال:

سألته عن الرجل يصلّى فى مسجد حيطانه كوى (كواء خ ل) كله قبلته و جانباه و امرأته تصلّى حياله يراها و لا تراه؟ قال عليه السّلام: «لا بأس» «۴».

قال فى الوافى: الكواء ممدودا و مقصورا جمع الكوة بالتشديد و هى الروزنة «۵».

أقول: الظاهر أنّ مورد السؤال هو أن يصلّى الرجل فى مسجد حيطانه كذا

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۳۱ ح ۹۰۷، الاستبصار ۱: ۳۹۹ ح ۱۵۲۲، الوسائل ۵: ۱۲۴. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۲۹۸ ح ۴.

(۳) قرب الإسناد: ۱۷۴ ح ۷۷۴، الوسائل ۵: ۱۲۸. أبواب مكان المصلّى ب ۷ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۳۷۳ ح ۱۵۵۳، مسائل علىّ بن جعفر: ۱۴۰ ح ۱۵۹، الوسائل ۵: ۱۲۹. أبواب مكان المصلّى ب ۸ ح ۱.

(۵) الوافى ۵: ۴۷۸ ح ۶۳۹۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۴۹

و المرأة تصلّى فى خارج المسجد و إلّا لا يكون لذكر كيفية الحيطان وجه كما لا يخفى.

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن محمد بن مسعود العيّاشى، عن جعفر بن محمد، عن العمركى، عن علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن إمام كان فى الظهر فقامت امرأة بحياله تصلّى و هى تحسب أنّها العصر هل يفسد ذلك على القوم؟ و ما حال المرأة فى صلاتها معهم و قد كانت صلّت الظهر؟ قال: «لا يفسد ذلك على القوم و تعيد المرأة صلاتها» «۱».

أقول: الوجه فى وجوب الإعادة على المرأة يحتمل أن يكون هو تقدّمها على الرجل و محاذاتها الإمام، و يحتمل أن يكون لأجل اقتدائها فى صلاة عصرها إلى الإمام، و هى تحسب أنّه يصلّى العصر مع أنّه كان فى صلاة الظهر، و يحتمل أن يكون لأجل مخالفتها لسنّة الموقف فى الجماعة.

و منها: ما رواه فى قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن، عن على بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلّى فى مسجد قصير الحائط و امرأة قائمة تصلّى بحياله و هو يراها و تراه؟ قال: «إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس» «۲».

و المستفاد من مجموع ما رواه على بن جعفر اعتبار وجود الحائط بينهما، سواء كان طويلا أو قصيرا، و سواء كان ذا روزنة أو غيره، فيما إذا رأى الرجل المرأة أو رأى كلّ منهما صاحبه كما فى الرواية الثانية و الأخيرة.

و من تلك الرواة زرارة و له ثلاث روايات:

منها: ما رواه محمّد بن إدريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب حريز، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قلت له: المرأة و الرجل يصلّى كل واحد منهما قبالة

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۳۲ ح ۹۱۳، و ص ۳۷۹ ح ۱۵۸۳، الوسائل ۵: ۱۳۰. أبواب مكان المصلّى ب ۹ ح ۱.

(۲) قرب الاسناد: ۱۷۶ ح ۷۹۱، الوسائل ۵: ۱۳۰. أبواب مكان المصلّى ب ۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۵۰

صاحبه؟ قال: نعم إذا كان بينهما قدر موضع رحل» «۱». قال فى الوافى: أراد بالرحل رحل البعير و هو الذى يكون له كالسرج للفرس «۲».

و منها: ما رواه أيضا عن كتاب حريز، عن زرارة قال: قلت له: المرأة تصلّى بحيال زوجها؟ فقال: «تصلّى بإزاء الرجل إذا كان بينها و بينه قدر ما لا يتخطّى أو قدر عظم الذراع فصاعدا» «۳». و رواه الصدوق فى الفقيه بإسناده عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام «۴» من دون ذكر السؤال مع حذف قوله: «تصلّى بإزاء الرجل» من الجواب و إضافة كلمة «لا بأس» إلى آخره.

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن على بن محبوب، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبى عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال:

سألته عن المرأة تصلّى عند الرجل؟ فقال: «لا تصلّى المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدّامها و لو بصدره» «۵».

و من تلك الرواة أبو بصير، و له أيضا ثلاث روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن على، عن درست، عن ابن مسكان، عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

قال: سألته عن الرجل و المرأة يصلّيان معا فى المحمل؟ قال: «لا و لكن يصلّى الرجل و تصلّى المرأة بعده» «۶».

و مضمونها من حيث السؤال و الجواب موافق لإحدى روايات محمد بن مسلم المتقدّمة.

---

(۱) السرائر ۳: ۵۸۶، الوسائل ۵: ۱۲۶. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۱۲.

(۲) الوافى ۵: ۴۷۳ ح ۶۳۸۰.

(۳) السرائر ۳: ۵۸۷، الوسائل ۵: ۱۲۶. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۱۳.

(۴) الفقيه ۱: ۱۵۹ ح ۷۴۸ و فيه: «قدر ما يتخطّى».

(۵) التهذيب ۲: ۳۷۹ ح ۱۵۸۲، الاستبصار ۱: ۳۹۹ ح ۱۵۲۵، الوسائل ۵: ۱۲۷. أبواب مكان المصلّى ب ۶ ح ۲.

(۶) التهذيب ۵: ۴۰۳ ح ۱۴۰۴، الوسائل ۵: ۱۳۲. أبواب مكان المصلّى ب ۱۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۴۵۱

و منها: ما رواه أيضا عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حسين بن عثمان، عن الحسن الصيقل، عن ابن مسكان، عن أبى بصير هو ليث المرادى قال: سألته عن الرجل و المرأة يصليان فى بيت واحد المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟ قال: «لا إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع» ثمّ قال: «كان طول رحل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ذراعا، و كان يضعه بين يديه إذا صلّى يستره ممّن يمرّ بين يديه» «۱».

قال فى الوافى: أريد بالرحل رحل البعير، و أريد بطوله ارتفاعه من الأرض «۲»، أعنى السمك، و يحتمل قريبا بقرينة الذيل أن يكون المراد بقوله: «إلّا أن يكون.» وجود حائل بينهما كان طوله شبرا أو ذراعا، كما أنّه يحتمل أن يكون المراد تقدّم الرجل على المرأة بهذا المقدار. و هذا الاحتمال يجرى فى الرواية الاولى، و كذا الثانية ممّا رواه زرارة.

و منها: ما رواه أيضا عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن سنان، عن عبد اللّه بن مسكان، عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل و المرأة يصلّيان جميعا فى بيت المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟ قال: «لا حتّى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه» «۳» و الظاهر اتحادها مع الرواية الثانية كما لا يخفى.

و أمّا الطائفة الثانية من الرواة الذين رووا رواية واحدة:

فمنهم: عمّار، فقد روى الشيخ عن محمّد أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق، عن عمّار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّى و بين يديه امرأة تصلّى؟ قال: «لا يصلّى حتّى يجعل بينه و بينها أكثر من عشرة أذرع و إن كانت عن يمينه و عن يساره جعل بينه و بينها مثل ذلك

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۳۰ ح ۹۰۶، الوسائل ۵: ۱۲۴. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۳.

(۲) الوافى ۵: ۴۸۱.

(۳) التهذيب ۲: ۲۳۱ ح ۹۰۸، الكافى ۳: ۲۹۸ ح ۳، الوسائل ۵: ۱۲۴. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۴.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۴۵۲

فإن كانت تصلّى خلفه فلا بأس و إن كانت تصيب ثوبه و إن كانت المرأة قاعدة أو نائمة أو قائمة فى غير صلاة فلا بأس حيث كانت» «۱».

و منهم: إدريس بن عبد اللّه القمىّ، فروى فى الكافى عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن حمّاد بن عثمان، عن إدريس بن عبد اللّه القمّى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى و بحياله امرأة قائمة على فراشها جنبته؟ فقال: «إن كانت قاعدة فلا يضرّك و إن كانت تصلّى فلا» «۲». و ليس المراد بقوله: «قاعدة» الجلوس فى مقابل القيام، بل المراد عدم

الاشتغال بالصلاة و القعود عنها، بقرينة قوله: «و إن كانت تصلّى».

و منهم: عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه، فروى فى الكافى عن الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن الوشاء، عن أبان بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال:

سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى و المرأة بحذاه عن يمينه أو عن يساره؟ فقال:

«لا بأس به إذا كانت لا تصلّى» «۳».

و منهم: عبد اللّه بن أبى يعفور، فروى الشيخ بإسناده عن سعد، عن سندى بن محمّد البزّاز، عن أبان بن عثمان، عن عبد اللّه بن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أصلّى و المرأة إلى جنبى و هى تصلّى؟ قال: «لا إلّا أن تتقدّم هى أو أنت و لا بأس أن تصلّى و هى بحذاك جالسة أو قائمة» «۴».

و منهم: معاوية بن وهب، فروى الصدوق عنه، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه سأله

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۳۱ ح ۹۱۱، الاستبصار ۱: ۳۹۹ ح ۱۵۲۶، الوسائل ۵: ۱۲۸. أبواب مكان المصلّى ب ۷ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۲۹۸ ح ۵، التهذيب ۲: ۲۳۱ ح ۹۱۰، الوسائل ۵: ۱۲۱. أبواب مكان المصلّى ب ۴ ح ۱، و فيه: «جنبه».

(۳) الكافى ۳: ۲۹۸ ح ۲، الوسائل ۵: ۱۲۱. أبواب مكان المصلّى ب ۴ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۲۳۱ ح ۹۰۹، الوسائل ۵: ۱۲۴. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۵.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۴۵۳

عن الرجل و المرأة يصلّيان فى بيت واحد؟ قال: «إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاه وحدها و هو وحده لا بأس» «۱».

و منهم: هشام بن سالم، فروى الصدوق عنه، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبتيه» «۲».

و منهم: ابن بكير، و قد تقدّم نقل روايته فى ضمن الروايات المتقدّمة التى رواها جميل.

و منهم: محمّد الحلبى، و قد تقدّم نقل روايته أيضا فى ضمن ما رواه محمّد بن مسلم.

و منهم: حريز بن عبد اللّه، فروى فى الكافى عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى المرأة تصلّى إلى جنب الرجل قريبا منه، فقال: «إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس» «۳».

و منهم: الفضيل، فروى الصدوق فى العلل عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن على بن مهزيار، عن فضالة، عن أبان، عن الفضيل، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إنّما سمّيت مكّة بكّة لأنّه يبكّ فيها الرجال و النساء و المرأة تصلّى بين يديك و عن يمينك و عن يسارك و معك و لا بأس بذلك، إنّما يكره فى سائر البلدان» «۴».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ عمدة أدلّة الجواز هى إحدى روايات جميل المتقدّمة و هى ما تدلّ على جواز صلاة الرجل و المرأة تصلّى بحذاه على الإطلاق، و يؤيّدها

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۵۹ ح ۷۴۷، الوسائل ۵: ۱۲۵. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۷.

(۲) الفقيه ۱: ۲۵۹ ح ۱۱۷۸، الوسائل ۵: ۱۲۵. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۹.

(۳) الكافى ۳: ۲۹۸ ح ۱، الوسائل ۵: ۱۲۶. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۱۱.

(۴) علل الشرائع: ۳۹۷ ب ۱۳۷ ح ۴، الوسائل ۵: ۱۲۶. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۱۰.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۵۴

خبر عيسى بن عبد اللّه القمى حيث إنّه سأل الصادق عليه السّلام عن امرأة صلّت مع الرجال و خلفها صفوف و قدّامها صفوف؟ قال عليه السّلام: «مضت صلاتها و لم تفسد على أحد و لا تعيد».

هذا، و لكنّك عرفت فيما تقدّم أنّه ليس للجميل روايات متعدّدة، بل الظاهر أنّ هذا الخبر الذى يدل على الجواز بنحو الإطلاق هو ما يدل على الجواز، مقيدا بأن يكون سجودها مع ركوعه، لترجيح احتمال النقيصة السهوية على احتمال الزيادة السهوية عند العرف، فالواجب الأخذ بما يدل على الجواز مقيدا بذلك القيد المذكور، و قد عرفت أيضا إنّه لو قلنا بتعدّدهما فالواجب أيضا تقييد إطلاقها بالصورة المذكورة، و لا وجه لحمل الآخر على الاستحباب.

و أمّا خبر عيسى بن عبد اللّه، فليس بمنقول فى الكتب المعدّة لجمع الأخبار الواردة عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام، إذ كل ما تتبعنا فى مظانه لم نظفر به، نعم هو مذكور فى بعض الكتب الفقهية «۱»، فلا يصلح شىء من هاتين الروايتين للاستناد إليه للقول بالجواز.

و الرواية الأخيرة من روايات جميل و إن كان ظاهرها الجواز بنحو الإطلاق، إلّا أنّك عرفت الإشكال فيها من حيث اشتمالها على التعليل المذكور، و حينئذ فلم تبق فى المسألة إلّا طائفتان من الأخبار، فطائفة تدلّ على المنع مطلقا، مثل رواية إدريس بن عبد اللّه، و رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه المتقدمتين، و غيرهما ممّا تقدّم. و طائفة تدلّ على التفصيل على اختلافها كأكثر الروايات المتقدمة.

ثمّ لا يخفى أنّ ما يدل منها على اعتبار الحاجز بينهما كأكثر ما رواه محمّد بن مسلم، و بعض روايات علىّ بن جعفر، و رواية الحلبى، لا يصادم الإطلاقات

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۱۷۹، جواهر الكلام ۸: ۳۰۶، كشف اللثام ۳: ۲۸۰، رياض المسائل ۳: ۲۵۹.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ۱، ص: ۴۵۵

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۵۵

المانعة، لأنّها مفروضة فيما إذا لم يكن بينهما حاجز، أو ستر، أو جدار، فمدلولها من حيث إطلاق المنع واحد، و حينئذ فيدور الأمر بين حمل النهى فى الطائفة الأولى على الكراهة، لصراحة الطائفة الثانية فى الحكم بالجواز و عدم التحريم مقيدا بالقيود المذكورة فيها، و ظهور الاولى فى الحكم بالتحريم على الإطلاق، فتحمل على الكراهة، و يقال: بكراهة الصلاة فيما إذا كان بينهما شبر، أو ذراع، أو موضع رحل، أو أكثر من عشرة أذرع.

و يحمل اختلاف القيود على اختلاف مراتب الكراهة، ففيما إذا كان بينهما أكثر من عشرة أذرع، تكون الصلاة واجدة لمنقصة ضعيفة، و حزازة قليلة بخلاف ما إذا كان بينهما موضع رحل، أو ذراع، فالكراهة فيها أشدّ، و المنقصة و الحزازة أزيد، و تشتدّ و تزيد إلى أن تبلغ إلى مقدار شبر، و بين إبقائها على حالها من إطلاق النهى.

و الحكم بأنّ المراد ممّا ورد من التفاصيل فى الطائفة الثانية هو أن يكون الرجل متقدّما على المرأة بذلك المقدار المذكور فيها، لا أن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانا متحاذيين، هو ذلك المقدار، إمّا بحمل السؤال عن صلاة الرجل بحذاء المرأة، أو يمينها، أو يسارها على الحذاء العرفى، و اليمين و اليسار العرفيين، و إمّا بحمل الاستثناء فى الجواب على الاستثناء المنقطع.

و بالجملة: الأمر دائر بین ترجیح أحد الظهورین علی الآخر، إمّا ترجیح ظهور الطائفة الثانیة فی أنّ المراد من التفاصیل هو أن یکون الفاصل بینهما فیما إذا کانا متحاذیین ذلک المقدار، و إمّا ترجیح ظهور الطائفة الاولی فی إطلاق النهی، و مع عدم الدلیل علی الترجیح بنحو الجمع العرفی، بحیث یخرج عن کونهما متعارضین.

فالظاهر وجوب الأخذ بالإطلاقات المانعة، و القول بتقدمها علی أدلة الجواز، لتأییدها بالشهرة الفتوائیة المحققة بین قدماء الأصحاب، کالمفید، و الشیخ،

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۵۶

و من تبعهما «۱»، مضافا إلی کونها أشهر من حیث الروایة أیضا، و إلی کونها مخالفة للعامة، حیث إنّ ظاهرهم الجواز کما یشهد به عدم تعرضهم للمسألة، و إن تعرضوا لحکم ما إذا خالف سنة الموقف فی الجماعة.

هذا و یؤیّد ترجیح ظهور الطائفة الاولی فی إطلاق المنع روایتا محمّد بن مسلم «۲» و أبی بصیر «۳» الواردتان فی حکم صلاة الرجل و المرأة المتزاملین، و أنّه یجب أن یصلّی الرجل أولا فإذا فرغ صلّت المرأة، فإنّ هذا لا یناسب القول بالکراهة، مع أنّ فی السفر یرخص ما لا یرخص فی غیره، کقصر الصلاة و ترک الأذان و الإقامة، بناء علی القول بوجوبهما فی غیر السفر.

کما أنّه ربما یؤیّد ترجیح ظهور الطائفة الثانیة و الحکم بالکراهة، بعض الروایات المتقدمة الذی یدل بالصراحة علی الجواز، و عدم البأس فیما إذا کان بینهما شبر أو ذراع «۴»، کما هو المتحقّق غالبا بین الرجل و المرأة المتزاملین، فإنّ الظاهر ثبوت هذا المقدار بین طرفی المحمل، خصوصا فی الأزمنة السابقة.

و بعبارة أخری، مدلول بعض الروایات المتقدمة هو الجواز فی مورد الروایتین الواردتین فی حکم تزامل الرجل و المرأة، فیجب حمل النهی فیهما علی الکراهة، لصراحته فی الجواز.

و ربما یؤیّد الأوّل أیضا ما تقدم من إحدی روایات زرارة، المشتملة علی استثناء ما إذا کان الرجل متقدّما علی المرأة و لو بصدره «۵»، فإنّ الظاهر أنّ

---

(۱) راجع ص ۴۴۴.

(۲) التهذیب ۲: ۲۳۱ ح ۹۰۷، الاستبصار ۱: ۳۹۹ ح ۱۵۲۲، الوسائل ۵: ۱۲۴. أبواب مکان المصلّی ب ۵ ح ۲.

(۳) التهذیب ۵: ۴۰۳ ح ۱۴۰۴، الوسائل ۵: ۱۳۲. أبواب مکان المصلّی ب ۱۰ ح ۲.

(۴) الوسائل ۵: ۱۲۴. أبواب مکان المصلّی ب ۵ ح ۳ و ۴.

(۵) الوسائل ۵: ۱۲۷. أبواب مکان المصلّی ب ۶ ح ۲.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۵۷

الاستثناء متصل، و علیه فیصدق علی المستثنی عنوان المستثنی منه، و هی صلاة المرأة بحیال الرجال، فیدلّ ذلک علی أنّ المراد بالمحاذاة الواردة فی سائر الأخبار هی المحاذاة العرفیة الشاملة لما إذا تأخرت المرأة عن الرجل.

و حینئذ فیرتفع البعد عن تفسیر قوله علیه السّلام: «لا، إلّا أن یکون بینهما شبر أو ذراع» بما إذا کانت المرأة متأخرة عن الرجل بهذا المقدار، کما تقدّم هذا التفسیر فی ذیل بعض الروایات المتقدمة «۱»، إذ لا ینافی ذلک مع صدق المحاذاة.

ثمَّ لا یخفی أنّ روایة فضیل المتقدمة المرویة فی کتاب العلل، الدالة علی التفصیل بین مکّة و سائر البلدان ساقطة عن درجة الاعتبار، لعدم کونها واجدة لشرائط الحجیة، لإعراض الأصحاب عنها.

ثمَّ إنّه لو قلنا بالتحریم الوضعی الراجع إلی البطلان، دون الکراهة الوضعیة، فلا إشکال فی بطلان صلاتهما مع الاقتران، لأنّه إمّا أن تکون صلاة کل واحد منهما صحیحة فهو خلاف مقتضی الأدلة المتقدمة الدالة علی اعتبار عدم المحاذاة، أو تقدّم المرأة علی الرجل

كما هو المفروض، و إمّا أن تكون باطلة فهو المطلوب، و إمّا أن تكون إحداهما صحيحة دون الأخرى.

فالصحيحة و كذا الفاسدة إن كانت إحداهما لا على التعيين فهو غير معقول، و إن كانت إحداهما معينة، فالمفروض عدم ما يدل على التعيين، فيلزم القول ببطلان صلاة كل منهما فى مقام الإثبات، و يكشف ذلك عن تزاحم العلتين فى مقام الثبوت، لأنّ الظاهر أنّ مورد تلك الأخبار المتقدمة هى الصلاة الصحيحة من غير جهة المحاذاة، فلا يكون هنا وجه لبطلان صلاة كل منهما إلّا محاذاته مع الآخر فى حال الصلاة، و هما متزاحمان بلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

---

(۱) الوسائل ۵: ۱۲۴. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۵۸

و أمّا مع عدم الاقتران و تقدّم أحدهما على الآخر فى الشروع فى الصلاة، كما إذا شرع الرجل مثلا فى الصلاة، ثمَّ صلّت المرأة بحذاه، أو إلى أحد جانبيه، فلا إشكال أيضا فى بطلان صلاة المتأخر منهما، لعدم كونها واجدة لشرطها من حين الشروع فيها.

و هل تبطل صلاة المتقدم بذلك أيضا؟ الظاهر العدم، لأنّ المفروض انعقادها صحيحة، و المانع الطارئ فى بعض أجزائها لا يصلح للمانعية، بعد فرض عدم كونها مانعة مع البطلان، ألا ترى أنّه لو صلّت المرأة بدون الطهارة عن الحدث مثلا بحذاء الرجل المصلّى لا يوجب ذلك بطلان صلاته.

هذا، مضافا إلى أنّ الالتزام ببطلان صلاة المتقدّم خصوصا مع عدم علمه حين الشروع بوقوع التحاذى بعده بعيد جدّا، بحيث يعدّ من المنكر عند العرف، و يؤيد ذلك رواية علىّ بن جعفر المتقدمة الواردة فى إمام يصلّى صلاة العصر فقامت امرأة بحياله تصلّى، المشتملة على بطلان صلاة المرأة دون الإمام و القوم «۱».

و ممّا ذكرنا ينقدح فساد ما استند إليه فى الجواهر، لبطلان صلاة المتقدّم أيضا، من معلومية قاعدة: مانع صحة الجميع مانع للبعض.

ثمَّ إنّه استظهر ذلك أيضا من ذيل صحيحتى ابن مسلم و ابن أبى يعفور و خبر أبى بصير، بل بالغ فى ذلك فقال: لعلّه يظهر من باقى النصوص أيضا «۲».

أقول: أمّا صحيحة محمد بن مسلم، فالظاهر أنّ السؤال فيها عن صحة صلاة الرجل فى زاوية الحجرة، و الحال أنّ امرأته تصلّى فى زاويتها الأخرى، و ظاهر الجواب بطلان صلاته فيما إذا لم يكن بينهما شبر، أو ستر، كما يدل عليه قوله:

«لا ينبغى له ذلك» و كذلك قوله: «فإن كان بينهما شبر أجزأه».

---

(۱) الوسائل ۵: ۱۳۰. أبواب مكان المصلّى ب ۹ ح ۱.

(۲) جواهر الكلام ۸: ۳۱۸.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۵۹

فهذه الرواية ربما تؤكد ما ذكرنا، لا أنّها تنافيه، لأنّ المراد خبره الآخر الوارد فى حكم صلاة الرجل و المرأة المتزاملين الذى جعله فى الكافى «۱» ذيلا- للخبر الأوّل، فكذلك أيضا لا- ينافى ما ذكرنا، لأنّ السؤال فيه عن صحة صلاتهما معا و أنّه هل يتحقق الفراغ عن التكليف إذا صلّيا معا مقارنا، أو مع التقدّم و التأخر؟

و ظاهر الجواب عدم إمكان صحة صلاتهما، فلا ينافى ذلك صحة صلاة المتقدّم فقط، لأنّك عرفت أنّ بطلان صلاة المتأخر ممّا لا إشكال فيه. و من هنا يظهر ما فى استظهار ذلك من خبر أبى بصير المماثل مع هذا الخبر سؤالا و جوابا من الضعف كما عرفت، و أمّا خبر ابن أبى يعفور فلا دلالة فيه أصلا بل و لا إشعار كما لا يخفى.

ثمَّ إنّه حكى فى الجواهر عن جامع المقاصد «۲» أنّه احتمل أن لا- يكون المدار فى الكراهة أو المنع هى صحة الصلاتين لو لا

المحاذاة، بل كان المـدار على صدق اسم الصـلاة عليهما، سواء كانتا فاسدتين من غير جهة المحاذاة أيضا أو صـحيحتين من غير تلك الجهة.

لأنّ الصـلاة تطلق على الصور غالبا، و لامتناع تحقّق الشـرط على ما هو المفروض، و لا ينفع التخصـيص بقيـد لولاه، إذ المراد بالصـلاة الواردة فى تلك الأخبار إمّا الصـلاة الصحيحة، و إمّا الفاسدة، و الأوّل قد عرفت امتناع تحققها لفقد شرطها، و الثانى لا فرق فيه بين أن تكون فاسدة من جهة المحاذاة، أو من غيرها.

و عليه فلو صـلّى الرجل و المرأة بحـذاء الآخر، و كانت صـلاة أحـدهما فاسـدة لفقـد الطهارة مثلا، تبطل صـلاة الآخر، بناء على القول بالمنع، و قد أيّد ذلك بأنّ المأخوذ فى الأخبار هو عنوان الصلاة فقط من دون أخذ قيد الصحة حتّى يقال

(۱) الكافى ۳: ۲۹۸ ح ۴، التهذيب ۲: ۲۳۰ ح ۹۰۵، الوسائل ۵: ۱۲۳. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۱.

(۲) جامع المقاصد ۲: ۱۲۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۶۰

الصـحة المطلقة ممتنعة، فوجب تقييدها بقيد لو لا المحاذاة، و عنوان الصلاة إمّا أن يطلق على الصحيح المطلق الموجب لفراغ الذمة، و قـد عرفت امتنـاع تحققهـا فى المقـام، فلم يبق إلّـا أن يكون المراد بهـا الأعم، و هى صورة الصـلاة سواء كانت صـحيحة من غير هـذه الجهة، أو فاسدة كذلك أيضا.

و من هنا قـد يخـدش فى الحكم بالتحريم فى أصل المسألـة، لأنّه بعـد فرض امتناع أن يكون المراد هى الصـلاة الصـحيحة، فلا بـدّ أن يكون هى الفاسدة، و من البعيد جعل الشارع إيّاها موجبة لبطلان اخرى مع عدم اعتباره لها كما لا يخفى.

و تنظر فى الجواهر فى هـذا الكلام الـذى حكاه عن جامع المقاصـد، بأنّ المراد هى الصـلاة الصـحيحة، و يكون مدلول الأخبار بطلان صلاة كـل مـن الرجـل و المرأة بحـذاء الآـخر، أو تقـدّمها عليه بعـد انعقادهمـا صـحيحة، و من المعلـوم أنّ هـذا يختصّ بمـا إذا وقعتا صحيحتين من غير جهة المحاذاة، لأنّ الفاسدة من غير تلك الجهة لا تنعقد من رأس حتّى تبطل بالمحاذاة «۱».

أقول: لاـ يخفى أنّ مـا ذكره صـاحب الجواهر من الانعقـاد ثمّ البطلاـن خلاـف ما يستفاد من ظاهر الأخبار، لأنّ مـدلولها عـدم إمكان اجتمـاع صـلاة الرجـل و المرأة بحـذاء الآـخر، و معناه أنّهما لا تنعقـدان معا، فتـدلّ على اعتبار أن لا يكون الرجل محاذيا للمرأة و هى تصلّى، و كذا العكس، فهذه الأدلة نظير سائر الأدلة الدالة على اعتبار وجود الشروط أو عدم الموانع فى الصلاة، لأنّ مقتضى كل منهما عدم انطباق عنوان الصلاة على الصلاة الفاقدة لبعض الشروط، أو الواجدة لبعض الموانع، و منه يظهر الجواب عن كلام جامع المقاصد فتدبّر.

ثمّ إنّه لو وجـدت الصـلاة منهمـا مقارنـة لوجودهـا من الآـخر، فـالواجب كمـا عرفت الحكم ببطلانهمـا، لأـنّه بعـد فرض عـدم إمكـان اجتماعهما يحصل التراحم بين

(۱) جواهر الكلام ۸: ۳۱۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۶۱

علتيهما، لأنّ المفروض إنّه لا يكون فى البين ما يدل على التعيين، فلا يؤثّر واحد منهما فى حصول معلوله.

و أمّا لو وجـدت الصـلاة من أحدهما واجدة لشـرطها، و هو عدم المحاذاة مع الآخر، ثمّ شـرع الآخر فى الصـلاة، فالظاهر بطلان صـلاة المتـأخر فقـط، لأـنّه بعـد وقوع الاـولى و تحققهـا يمتنع تحقّق الأـخرى، إذ هما متضادّتان، و الأخرى لا تصـلح لأن تقاوم الأولى، لأنّها بوجودها توجب بطلانها، و قد عرفت امتناع تحققها مع وجود الاولى.

و هـذا بخلاف ما إذا حـدثت الصـلاة من كل واحـد منهما مقارنـة لحـدوثها من الآخر أو تحققت المحاذاة الموجبـة للبطلان فى أثناء صلاتهما، فإنّه و إن لم يكن للحدوث بما هو حدوث، و كذا للبقاء بما هو بقاء مدخلية فى البطلان، بل المناط تحقق الصلاة منهما، إلّا انّك عرفت إنّه تتزاحم العلتان فى مقام الثبوت، و هو يوجب البطلان، فإنّه كما تكون المباينـة ثابتـة بين معلوليهما، كذلك تسرى إلى علّتيهما، فكلّ منهما موجب لعدم الآخر و مضادّ له.

بخلاف هذه الصورة، فإنّه قد تحققت علّة أحدهما بلا مزاحمة، و الآخر يمتنع تحققه للمضادة، فهى الفاسدة غير المفسدة.

هـذا، و يمكن أن يقـال ببطلاـن صـلاة المتقـدم أيضـا، بتقريب أنّه إذا فرض أنّ مـدلول الأخبار ليس امتناع حـدوث الصـلاتين بما هو حـدوث، لمـا عرفت من شـمولها لمـا إذا تحققت المحـاذاة بينهما فى أثناء صـلاتهما، فالمناط هو تحقّق المحاذاة و لو فى بعض أجزاء الصلاة.

ففيما إذا حـدثت الصـلاة من أحـدهما متقـدّما على الآخر، فالجزء المقارن لحدوثها من الآخر لا ترجيح بينه و بين ما يحدث من الآخر من حيث الصحة أو البطلان، و الصحة مخالفة لما هو المفروض من امتناع الاجتماع، فوجب أن لا يقع

نهاية التقرير، ج ١، ص: ۴۶۲

شيء منهما صحيحة. هذا، و لكن الظاهر هو الأول لما عرفت فى وجهه.

بقى الكلام فيما يرتفع به الحرمة أو الكراهة، و هى أمور:

الأوّل: وجود الحائـل بينهما، و يـدل عليه أكثر روايات محمّـد بن مسلم، بناء على أن يكون الشبر تصـحيفا للستر كما عرفت، و رواية محمّد بن علىّ الحلبى المتقدمة، و بعض ما رواه علىّ بن جعفر ممّا تقدّم «١».

و مقتضـى هـذا البعض عـدم الفرق بين كون الحائل مشـبكا أو غيره، و بين كون الحائط قصـيرا أو طويلا. نعم ينبغى تقييـده بما إذا لم يخرج عن صدق الحائط، و لو لم يكن حائلا فى بعض حالات الصلاة.

نعم لو حملت روايتى أبى بصـير المتقدمة «٢» الدالـة على اعتبار أن يكون بينهما شبر أو ذراع، على وجود حائل بينهما بـذلك المقدار بقرينة ذيلها، لكان الأمر أوسع، و لكنّه بعيد كما لا يخفى.

الثانى: تأخّر المرأة عن الرجل فى الجملة، و إليه ينظر كثير من الأخبار المفصّلة المتقدمة، و لكن مقتضاها من حيث اعتبار مقدار التأخر مختلف، فمقتضى رواية جميل أن يكون سجودها مع ركوعه «٣»، و قد تقدّم الاحتمالان فى معنى هذا القيد.

و مقتضـى بعض ما رواه محمّد بن مسـلم اعتبار أن يكون بينهما شبر «۴»، بمعنى كون الرجل متقـدّما على المرأة بذلك المقدار، و هو مطابق للاحتمال الأوّل المتقدّم فى معنى رواية جميل، و هو أن يكون المراد بكون سجودها مع ركوعه كون رأس المرأة

---

(١) الوسائل ۵: ١٢٣. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ١، و ص ١٢٩، ١٣٠ ح ١ و ٣.

(٢) الوسائل ۵: ١٢۴. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ٣ و ۴.

(٣) الوسائل ۵: ١٢٧. أبواب مكان المصلّى ب ۶ ح ٣.

(۴) الوسائل ۵: ١٢٣. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ۴۶۳

فى حال السجود محاذيا لرأس الرجل فى حال الركوع، و قد تقدّم استظهار أن يكون الشبر تصحيفا للستر.

و مقتضى بعض ما رواه زرارة، كفايـة كون الرجل متقـدّما على المرأة و لو بصـدره «١»، كمـا أنّ مقتضـى بعضه الآخر بناء على حمل الحـذاء و اليمين و اليسـار على العرفى منهـا، الشامـل لتـأخر المرأة عن الرجـل فى الجملـة أيضا، كما يؤيـده الاستثناء الوارد فى روايته الأخرى الدالـة على كفايـة تقدّم الرجل و لو بصدره، كفاية تأخّر المرأة عن الرجل بمقدار موضع الرحل، أو قدر عظم الذراع، أو كان

بينه و بينها قدر ما لا يتخطّى «۲».

هـذا، و قد تقدّم احتمال أن تكون الروايات محمولة على ظاهرها، و هو أن يكون المراد بالحذاء و الحيال و القبال، الحقيقى منها الآبى من الشمـول، لمـا إذا تـأخّرت المرأة عن الرجـل و لو بقليل، و قـد تقـدّم أيضا الجمع بينها و بين ما يـدل على اعتبار أن يكون الفاصـل بينهما فيما إذا كانت متقدّمة على الرجل، أو محاذية منه عشرة أذرع، أو أكثر فراجع.

و مقتضى رواية عمّار المتقدمة كفاية كون المرأة خلف الرجل، و إن كانت تصيب ثوبه «۳» و المراد بكونه مصيبة ثوب الرجل يحتمل أن يكون إصابتهـا ثوب الرجـل و لو فى حال القيام، فيقرب مع ما دلّ على كفايـة كون الرجل متقـدّما على المرأة و لو بصـدره كما لا يخفى.

و يحتمل أن يكون المراد إصابتها ثوبه فى حال الجلوس، أو السجود المنفصل

---

(۱) الوسائل ۵: ۱۲۷. أبواب مكان المصلّى ب ۶ ح ۲.

(۲) الوسائل ۵: ۱۲۶. أبواب مكان المصلّى ب ۵ ح ۱۲ و ۱۳.

(۳) الوسائل ۵: ۱۲۷. أبواب مكان المصلّى ب ۶ ح ۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۲۶۴

بعضه عن البـدن الواقع جزؤه على الأرض، و هـذا الاحتمال أنسب بكون المرأة خلف الرجل المفروض فى القضيـة الشرطية، بخلاف المعنى الأول.

هذا، و الجمع بين الأخبار يقتضى الحمل على مراتب الكراهة، بمعنى أنّ صدق التأخر يوجب ارتفاع الكراهة أو الحرمة، و لكن ارتفاع أصل الكراهـة موقوف على تأخر المرأة عن الرجل فى جميع حالات الصـلاة، فالأولى بل الأحوط التأخر بـذلك المقـدار الـذى يرجع إلى كون مسجدها وراء موقفه.

الثـالث: أن يكون بينهمـا عشـرة أذرع، و يـدل عليه الروايـة الاولى من روايات علىّ بن جعفر المتقدمـة، و كـذلك روايـة عمّار «۱»، و التعبير فيها بأكثر من عشـرة أذرع ليس المراد به عـدم كفاية عشـرة أذرع، بل لأنّ إحراز تحققها يتوقف عرفا على ضمّ مقدار زائد إليها كما لا يخفى.

المسألة الثانية: ما يصحّ السجود عليه

اشارة

يشترط فيمـا يسـجد عليه أن يكون من الأـرض، أو ما أنبتت الأرض، بشـرط أن لا يكون مأكولا و لا ملبوسا فى حال الاختيار، و اعتبار ذلك فيما يسجد عليه المصلّى ممّا تفردت به الإمامية «۲»، خلافا لسائر فرق المسلمين، حيث لم يعتبروا فى ما يسجد عليه شيئا.

و يدل على ذلك مضافا إلى اتفاقهم «۳» عليه و عدم وجود المخالف، الروايات

---

(۱) الوسائل ۵: ۱۲۸. أبواب مكان المصلّى ب ۷ ح ۱ و ۲.

(۲) الانتصار: ۱۳۶ مسألة ۳۴.

(۳) المقنع: ۸۵ السرائر ۱: ۲۶۷، المختصر النافع: ۵۰، المعتبر ۲: ۱۱۷، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۳۴ مسألة ۱۰۰، كشف اللثام ۳: ۳۴۰، جواهر الكلام ۸: ۴۱۱، رياض المسائل ۳: ۲۸۴، المدارك ۳: ۲۴۱، الحدائق ۷: ۲۴۵.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۴۶۵

الکثیرة الواردة فی هذا الباب، الدالة علیه عموما أو خصوصا، بمعنی النهی عن السجود علی بعض ما لیس من الأرض، و کذا عن بعض المأکولات و الملبوسات.

فممّا یدل علی ذلک بنحو العموم روایة هشام بن الحکم أنّه قال لأبی عبد اللّه علیه السّلام:

أخبرنی عمّا یجوز السجود علیه و عمّا لا یجوز؟ قال: «السجود لا یجوز إلّا علی الأرض أو علی ما أنبتت الأرض إلّا ما أکل أو لبس فقال له: جعلت فداک ما العلّة فی ذلک؟ قال: لأنّ السجود خضوع للّه عزّ و جلّ فلا ینبغی أن یکون علی ما یؤکل و یلبس لأنّ أبناء الدنیا عبید ما یأکلون و یلبسون و الساجد فی سجوده فی عبادة اللّه عزّ و جلّ فلا ینبغی أن یضع جبهته فی سجوده علی معبود أبناء الدنیا الذین اغترّوا بغرورها.» «۱».

و منها: روایة حمّاد بن عثمان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه قال: «السجود علی ما أنبتت الأرض إلّا ما أکل أو لبس» «۲».

و منها ما رواه فی الخصال بإسناده عن الأعمش «۳»، عن جعفر بن محمّد علیهما السّلام فی حدیث شرائع الدین قال: «لا یسجد إلّا علی الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا المأکول و القطن و الکتّان» «۴» إلی غیر ذلک ممّا جمعه فی الوسائل فی الباب الأوّل من أبواب ما یسجد علیه فراجع.

و بالجملة: فأصل الحکم ممّا لا إشکال فیه، فلا بدّ من التکلّم فی بعض الفروع.

---

(۱) الفقیه ۱: ۱۷۷ ح ۸۴۰، علل الشرائع: ۳۴۱ ب ۴۲ ح ۱، التهذیب ۲: ۲۳۴ ح ۹۲۵، الوسائل ۵: ۳۴۳. أبواب ما یسجد علیه ب ۱ ح ۱.

(۲) الفقیه ۱: ۱۷۴ ح ۸۲۶، علل الشرائع: ۳۴۱ ب ۴۲ ح ۲ و ۳، التهذیب ۲: ۲۳۴ ح ۹۲۴ و ص ۳۱۳ ح ۱۲۷۴، الوسائل ۵: ۳۴۴. أبواب ما یسجد علیه ب ۱ ح ۲.

(۳) من أعاظم المحدّثین من العامّة، و کان معاصرا للصادق علیه السّلام، و اتّفق وفاته فی عام وفاته علیه السّلام (منه).

(۴) الخصال: ۶۰۴، الوسائل ۵: ۳۴۴. أبواب ما یسجد علیه ب ۱ ح ۳.

نهایة التقریر، ج۱، ص: ۴۶۶

هنا فروع:

الفرع الأوّل: فی جواز السجود علی مطلق الأرض

إنّه یجوز السجود علی کل ما یصدق علیه عنوان الأرض، سواء کان ترابا أو حجرا أو غیرهما، و لا فرق فی التراب بین أن یکون ترابا خالصا، أو ترابا معدنیا مشتملا علی ذرّات الذهب، أو الفضّة، أو غیرهما من المعدنیات، لعدم خروجه عن صدق التراب، و إن خرج بعض أجزائه عن صدقه بعد التصفیة و التجزئة.

کما أنّه لا فرق فی الحجر بین أنواعه، فیجوز السجود علی حجر الجصّ، و کذا حجر النورة، فیما إذا لم یکونا مطبوخین، و أمّا بعد الطبخ فلا یبعد أن یقال أیضا بعدم خروجهما عن صدق الأرض، مضافا إلی استصحاب جواز السجود علیهما الثابت قبل الطبخ، و أمّا استصحاب الأرضیة فیمکن أن یخدش فی جریانه، بعدم کون الشک فی بقاء أمر خارجیّ، بل الشک فی مفهوم لفظ الأرض فتأمّل.

و یدلّ علی الجواز أیضا صحیحة الحسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن الجصّ یوقد علیه بالعذرة و عظام الموتی ثمّ یجصّص به المسجد أ یسجد علیه؟ فکتب إلیّ بخطه: «إنّ الماء و النار قد طهّراه» «۱».

فإنّ ظاهره أنّ الإشکال المتوهّم فی جواز السجود علیه إنّما هو من حیث کونه نجسا، و أمّا مع فرض الطهارة فظاهر الجواب و السؤال کون الجواز مفروغا عنه حینئذ.

و أمّا الزجاج فلا يجوز السجود عليه، لعدم صدق الأرض عليه، مضافا إلى صحيحة محمد بن الحسين قال: إنّ بعض أصحابنا كتب إلى أبى الحسن الماضى عليه السّلام

(۱) الكافى: ۳- ۳۳۰ ح ۳، الفقيه: ۱- ۱۷۵ ح ۸۲۹، التهذيب: ۲- ۲۳۵- ۹۲۸، الوسائل: ۵- ۳۵۸ أبواب ما يسجد عليه ب ۱۰ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۶۷

يسأله عن الصلاة على الزجاج قال: فلمّا نفذ كتابى إليه تفكّرت و قلت: هو ممّا أنبتت الأرض و ما كان لى أن أسأل عنه. قال: فكتب إلىّ: «لا تصلّ على الزجاج و إن حدّثتك نفسك أنّه ممّا أنبتت الأرض و لكنّه من الملح و الرمل و هما ممسوخان» «۱».

و المراد من قوله: «و هما ممسوخان» أنّ الرمل و الملح فى حال صيرورتهما زجاجا غير باقيين على حقيقتهما، و ليس المراد أنّهما ممسوخان حتى فى حال كونهما رملا و ملحا حتّى يناقش بأنّ الملح و إن لم يكن باقيا على وصف الأرضية و قد تبدّل عنه إلى صورة الملحية، إلّا أنّ الرمل لا يكون ممسوخا أصلا.

الفرع الثانى: فى جواز السجود على كلّ ما أنبتته الأرض

يجوز السجود على كل ما أنبتته الأرض إلّا المأكول و الملبوس، و المراد بنبات الأرض كما هو المتبادر منه بنظر العرف، هو ما ينبت من الأرض و له حياة نباتىّ الذى يكون مرجعه إلى التغذّى بقوى الأرض، و الاستفادة منها لإبقاء الحياة، و إن زال عنه الروح النباتى فعلا، لأجل اليبوسة أو الانفصال من الأرض.

و ليس المراد هو ما يخرج من الأرض أو يصنع من أجزائها و لو لم يكن نباتا عرفا، فلا يجوز السجود على القير و إن ورد فى بعض الروايات جواز السجود عليه. معلّلا بأنّه من نبات الأرض «۲»، و لكنّها معرض عنها، مضافا إلى معارضتها بما يدل على المنع «۳».

(۱) الكافى: ۳- ۳۳۲ ح ۱۴. و فيه: ان أسأله عنه، التهذيب: ۲- ۳۰۴ ح ۱۲۳۱، الوسائل: ۵- ۳۶۰. أبواب ما يسجد عليه ب ۱۲ ح ۱.

(۲) الفقيه ۱: ۲۹۲ ح ۱۳۲۵، الوسائل ۵: ۳۵۵. أبواب ما يسجد عليه ب ۶ ح ۸.

(۳) الكافى ۳: ۳۳۱ ح ۶، التهذيب ۲: ۳۰۴ ح ۱۲۲۸، الوسائل ۵: ۳۵۳- ۳۵۴. أبواب ما يسجد عليه ب ۶ ح ۱ و ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۶۸

ثمّ إنّ المشهور بينهم بل كان مفروغا عنه عندهم ظاهرا أنّه لا يجوز السجود على الرماد و لا على الفحم «۱»، و لكن يمكن المناقشة فى ذلك بأنّ الفحم إنّما هو من نبات الأرض و يشترك مع الخشب فى بقاء الجسم النباتى فيه، و زوال الحياة النباتية عنه، نعم يفترق معه فى كونه مطبوخا، و قد عرفت أنّ المطبوخ من الأرض لا يخرج بذلك عن حقيقتها، فكذا المطبوخ من النبات، و أمّا الرماد فهو و إن خرج عن صدق النبات، لعدم بقاء الجسم النباتى معه أيضا إلّا أنّه يمكن أن يقال بصدق اسم الأرض عليه، نظير التراب الذى كان فى الأصل إنسانا، فالجواز إنّما هو من هذه الجهة، لا من جهة كونه نباتا، و لكن الظاهر ما ذكروه من عدم الجواز، كما أنّ مقتضى الاحتياط أيضا ذلك.

الفرع الثالث: فى عدم جواز السجود على المأكول و الملبوس

لا يجوز السجود على المأكول و الملبوس، و ليس المراد منهما خصوص ما يكون صالحا للأكل و اللبس فعلا، كالخبز و القميص، بل يعمّ ذلك، و ما يكون صالحا للأكل و اللّبس و لو بعلاج كالحنطة و الشعير و القطن و الكتان، لأنّها بنظر العرف تعدّ من المأكولات و الملبوسات، و إن توقّف أكل الأولين نوعا على الطحن، ثمَّ الطبخ، و ليس الأخيرين على النسج ثمَّ الخياطة.

ثمّ إنّ الشيء قد يكون مأكولا فى جميع الأمكنة و فى جميع حالاته و فى جميع الأحوال أى أحوال الناس، و لا إشكال حينئذ فى عدم جواز السجود عليه، و قد يكون مأكولا فى بعض البلاد دون بعض، أو فى بعض حالاته دون بعض، أو فى بعض

---

(۱) المبسوط ۱: ۸۹، السرائر ۱: ۲۶۸، المعتبر ۲: ۱۲۰، تـذكرة الفقهاء ۲: ۴۳۹، كشف اللثـام ۳: ۳۴۴، جواهر الكلام ۸: ۴۱۶، مستند الشيعة ۵: ۲۵۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۶۹

الأحوال دون بعض، و على الأوّل فقد تكون العلّة فى عدم كونه مأكولا فى بعض البلاد هى فقده و إعوازه فيه، بحيث لو وجد فيه لكان مأكولا فيه أيضا فلا إشكال حينئذ فى عدم الجواز، و قد لا تكون العلّة ذلك، فيشكل الحكم بعدم الجواز.

و فى الفرض الثانى يمكن أن يقال بعدم خروجه عن صدق عنوان المأكول بذلك، فلا يجوز السجود عليه، و أولى منه القسم الثالث كالأدوية، فإنّ الظاهر عند العرف كونها مأكولة كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يقال بجواز السجود على قراب السيف و الخنجر إذا كان من الخشب، و إن كانا ملبوسين، لعدم كونهما من الملابس المتعارفة «۱»، و لكن يمكن أن يقال بعدم الجواز فى حالة كونهما ملبوسين.

نعم، لا بأس بجواز السجود على الخشب و إن كان صالحا لأن يصنع منه القراب، كما أنّه يجوز على ما أعدّ منه له، للفرق بينه و بين القطن و الكتان اللذين لا يجوز السجود عليهما و لو قبل النسج و الخياطة عند العرف، فإنّه لا يطلق على الخشب أنّه ملبوس و إن كان معدّا للقراب، بخلافهما.

الفرع الرابع: السجود على القطن و الكتان

فى جواز السجود على القطن و الكتّان خلاف «۲»، و قد ورد فيه صنفان من الروايات، فطائفة منها تدلّ على الجواز، و الأخرى تدلّ على المنع.

---

(۱) جواهر الكلام ۸: ۴۲۳.

(۲) رسائل الشريف المرتضى ۱: ۱۴۷، الخلاف ۱: ۳۵۷ مسألة ۱۱۲، المعتبر ۲: ۱۱۸، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۳۶، مختلف الشيعة ۲: ۱۱۵، الحدائق ۷: ۲۴۹، مستند الشيعة ۵: ۲۵۳، جواهر الكلام ۸: ۴۲۳، كتاب الصلاة للمحقّق النائينى ۱: ۳۶۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۷۰

فأمّا الطائفة الأولى، فمنها: ما رواه داود الصرمى قال: «سألت أبا الحسن الثالث عليه السّلام: هل يجوز السجود على القطن و الكتّان من غير تقية؟ فقال عليه السّلام: «جائز» «۱».

و منها: خبر الحسين بن علىّ بن كيسان الصنعانى قال: كتبت إلى أبى الحسن الثالث عليه السّلام أسأله عن السجود على القطن و الكتان من غير تقية و لا ضرورة؟

فكتب إلىّ: «ذلك جائز» «۲».

و منها: رواية منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أ فنسجد عليه؟ قال: «لا، و لكن اجعل بينك و بينه شيئا قطنا أو كتانا» «۳».

و منها: رواية ياسر الخادم قال: مرّ بى أبو الحسن عليه السّلام و أنا أصلّى على الطبرى و قد ألقيت عليه شيئا أسجد عليه فقال لى: «مالك لا تسجد عليه؟ أ ليس هو من نبات الأرض؟» «۴». و دلالة هذه الرواية على الجواز مبنية على أن يكون الطبرى شيئا معهودا

متخذا من القطن و الكتان.

و أمّا الطائفة الثانية، فمنها: خبر الأعمش المروى فى الخصال عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى حديث شرائع الدين قال: «لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا المأكول و القطن و الكتان» «۵».

و منها: خبر أبى العبّاس الفضل بن عبد الملك قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام:

---

(۱) التهذيب: ۲- ۳۰۷ ح ۱۲۴۶، الاستبصار: ۱- ۳۳۲ ح ۱۲۴۶، الوسائل: ۵- ۳۴۸. أبواب ما يسجد عليه ب ۲ ح ۶.

(۲) التهذيب ۲: ۳۰۸ ح ۱۲۴۸، الاستبصار ۱: ۳۳۳ ح ۱۲۵۳، الوسائل ۵: ۳۴۸. أبواب ما يسجد عليه ب ۲ ح ۷.

(۳) التهذيب: ۲- ۳۰۸ ح ۱۲۴۷، الاستبصار: ۱- ۳۳۲ ح ۱۲۴۷، الوسائل: ۵- ۳۵۱. أبواب ما يسجد عليه ب ۴ ح ۷.

(۴) التهذيب ۲: ۳۰۸ ح ۱۲۴۹، الاستبصار ۱: ۳۳۱ ح ۱۲۴۳، الوسائل ۵: ۳۴۸. أبواب ما يسجد عليه ب ۲ ح ۵.

(۵) الخصال: ۶۰۴ ح ۹، الوسائل: ۵- ۳۴۴. أبواب ما يسجد عليه ب ۱ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۷۱

«لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا القطن و الكتّان» «۱».

و قد جمع بين الطائفتين بوجوه.

منها: حمل الطائفة الأولى على الجواز، و الثانية على الكراهة «۲».

و منها: حمل الطائفة الأولى على حال الضرورة أو التقية، و الثانية على حال الاختيار «۳».

و منها: حمل الطائفة الأولى على ما قبل النسج، و الثانية على ما بعده «۴».

و لا يخفى ما فى هذه الوجوه من الاستبعاد، لأنّ حمل الثانية على الكراهة لا يناسب عطفهما على المأكول، كما فى حديث شرائع الدين، و كذا حمل الطائفة الأولى على الضرورة أو التقية ينافى مع تقييد السائل بعدم ثبوتهما.

و أمّا حملها على ما قبل النسج فهو و إن كان أنسب بمعنى القطن و الكتان، لأنّ المنسوج منهما إنّما يطلق عليه الثوب و نحوه، إلّا أنّ حمل الطائفة الثانية على ما بعد النسج بعيد، لأنّ المفروض أنّ المأخوذ فيها أيضا إنّما هو القطن و الكتان.

هذا، و يظهر من بعض المحققين من المعاصرين إنّه أفاد فى كتاب صلاته فى وجه الجمع بينهما ما ملخّصه:

إنّه يمكن أن يقال: إنّ القطن و الكتان ليسا ممّا يطلق عليه الملبوس بقول مطلق، فإنّ الظاهر من الملبوس فى الأخبار المتضمّنة لمنع السجود عليه، هو ما أعدّ للبس، و مجرّد قابلية الشيء لأن يكون ملبوسا لا يوجب صدق عنوان الملبوس

---

(۱) الكافى ۳: ۳۳۰ ح ۱، الوسائل ۵: ۳۴۴. أبواب ما يسجد عليه ب ۱ ح ۶.

(۲) كما فى المعتبر ۲: ۱۱۹ و رسائل الشريف المرتضى ۱: ۱۷۴.

(۳) كما فى التهذيب ۲: ۳۰۸ و تذكرة الفقهاء: ۲- ۴۳۷، كشف اللثام: ۳- ۳۴۳ و جواهر الكلام: ۸- ۴۲۵ و الحدائق ۷: ۲۵۱.

(۴) كما فى كشف اللثام: ۳- ۳۴۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۷۲

عليه، فعلى هذا يكون كل من القطن و الكتان على قسمين: قسم يكون معدّا للّبس، و قسم يكون معدّا للافتراش و نحوه.

و حينئذ فنقول: إنّ الأخبار المجوّزة للسجود على مطلق القطن و الكتان، تخصّص بالأخبار المانعة عن السجود على الملبوس، فإنّ إخراج الملبوس من خصوص القطن و الكتان عن تحت أدلّة المنع يوجب تقييد موردها بالفرد النادر، و هو الملبوس من غيرهما من جنس النباتات، بل لعلّه لم يكن موجودا فى زمن صدور الأدلة، فلا بدّ من حفظ الملبوس من جنسهما تحت أدلّة المنع، و تقييد مورد

أدلة الجواز بغير ما يكون معدّا للبس كالفراش و نحوه.

و حينئذ فلو قلنا بأنّ العام المخصّص بالتخصيص المنفصل فى حكم الخاص، يخصّص بأدلّة الجواز عموم الأخبار الناهية عن السجود على القطن و الكتان، و يقيد موردها بما يكون ملبوسا. انتهى موضع الحاجة من ملخص كلامه قدس سرّه «۱».

و أنت خبير بأنّه قد قرّر فى محلّه أنّ العام المخصّص بالتخصيص المنفصل لا يصير فى حكم الخاص، بل يبقى على عمومه، بمعنى أنّ حال العامّ مع عامّ آخر قبل خروج فرد من أحدهما و بعده سواء، لا فرق بينهما أصلا، فيصير التعارض بين أدلتى المنع و الجواز من قبيل التعارض على نحو التباين.

و لا بدّ فى هذا القسم من التعارض، من الرجوع إلى المرجحات، و الظاهر أنّ أدلة المنع أشهر من حيث الفتوى كما ذكره المحقق فى الشرائع «۲»، فالترجيح معها بناء على ما هو الحق من أوّل المرجحات هى الشهرة فى الفتوى، كما مرّ مرارا.

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۱۰۰.

(۲) شرائع الإسلام: ۱- ۶۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۷۳

الفرع الخامس: فى جواز السجود على القرطاس

يجوز السجدة على القرطاس و لا خلاف فيه فى الجملة «۱»، و يدل عليه مضافا إلى ذلك صحيحة علىّ بن مهزيار قال: سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السّلام عن القراطيس و الكواغذ المكتوبة عليها هل يجوز السجود عليهما أم لا؟ فكتب:

«يجوز» «۲».

و صحيحة صفوان الجمال قال: رأيت أبا عبد اللّه عليه السّلام فى المحمل يسجد على القرطاس و أكثر ذلك يومئ إيماء» «۳».

و يدل عليه أيضا صحيحة جميل بن دراج عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة «۴».

و بالجملة: فلا إشكال فى جواز السجود عليه فى الجملة، و إنّما الإشكال فى أنه هل يجوز السجود عليه مطلقا «۵» و إن لم يكن متخذا مما يصح السجود عليه، أو يختص الجواز بما إذا كان متخذا من خصوص ما يصح عليه؟ الظاهر هو الوجه الثانى «۶»، و ذلك لأنّ القراطيس المتعارفة فى تلك الأزمنة فى المدينة و غيرها كانت

---

(۱) المبسوط ۱: ۹۰، النهاية: ۱۰۲، تذكرة الفقهاء ۲: ۴۳۷، الحدائق ۷: ۲۴۷، كشف اللثام ۳: ۳۴۷، جواهر الكلام ۸: ۴۳۰.

(۲) الاستبصار: ۱- ۳۳۴- ۱۲۵۷، التهذيب: ۲- ۳۰۹ و ۲۳۵ ح ۱۲۵۰ و ۹۲۹، الفقيه ۱: ۱۷۶ ح ۸۳۰، الوسائل ۵: ۳۵۵. أبواب ما يسجد عليه ب ۷ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۳۰۹ ح ۱۲۵۱، الاستبصار ۱: ۳۳۴ ح ۱۲۵۸، المحاسن ۲: ۱۲۳ ح ۱۳۴۳، الوسائل ۵: ۳۵۵.

أبواب ما يسجد عليه ب ۷ ح ۱.

(۴) الكافى ۳: ۳۳۲ ح ۱۲، التهذيب ۲: ۳۰۴ ح ۱۲۳۲، الاستبصار ۱: ۳۳۴ ح ۱۲۵۶، الوسائل ۵: ۳۵۶. أبواب ما يسجد عليه ب ۷ ح ۳.

(۵) كما فى جواهر الكلام ۸: ۴۳۰.

(۶) كشف اللثام ۳: ۳۴۷.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۷۴

مصنوعة من الخشب و شيء من النورة، لأنها كانت هى القراطيس المصنوعة فى مصر المحمولة منه إليها.

بل الظاهر- كما يشهد به التاريخ- إنّ القراطيس المعمولة فى الصين- الذى كان أهله متقدّما فى هذه الصنعة على سائر أهل البلاد- كان أصلها من الخشب، و حينئذ فكيف يمكن أن يقال بثبوت الإطلاق للأدلة المجوزة؟ و كونها مقيدة للأدلّة العامة الدالة على أنّه لا يجوز السجود على القرطاس المتخذ من غير ما يصح السجود عليه، كما أنّ الأحوط أيضا ذلك.

الفرع السادس: السجود على الثوب و ظهر الكفّ فى حال الاضطرار

قد ذكرنا فى صدر المسألة أنّ وجوب السجود على الأرض أو نباتها إنما هو فى حال الاختيار و التمكن، و أمّا إذا لم يتمكن من السجود على شىء منهما لحرّ أو برد أو غيرهما، فيجب عليه السجود على ثوبه إن أمكن، و إلّا فعلى ظهر كفّه «۱»، و يدل على ذلك الأخبار الواردة فى هذا المقام.

منها: ما رواه علىّ بن أبى حمزة، عن أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قلت له:

أكون فى السفر فتحضر الصلاة و أخاف الرمضاء على وجهى كيف أصنع؟ قال:

«تسجد على بعض ثوبك»، قلت: ليس علىّ ثوب يمكن أن يسجد على طرفه و لا ذيله قال: «أسجد على ظهر كفّك فإنّها أحد المساجد» «۲».

---

(۱) كما فى تذكرة الفقهاء ۲: ۴۳۸ مسألة ۱۰۳، و كشف اللثام: ۳- ۳۴۵، و جواهر الكلام: ۸- ۴۳۸.

(۲) التهذيب ۲: ۳۰۶ ح ۱۲۴۰، الاستبصار ۱: ۳۳۳ ح ۱۲۴۹، الوسائل ۵: ۳۵۱. أبواب ما يسجد عليه ب ۴ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۷۵

و منها: ما رواه حمّاد، عن أبى بصير قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: جعلت فداك الرجل يكون فى السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عريانا فى سراويل و لا يجد ما يسجد عليه يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه؟ قال: «يسجد على ظهر كفّه فإنّها أحد المساجد» «۱».

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبى بصير أنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل يصلّى فى حرّ شديد فيخاف على جبهته من الأرض؟ قال: «يضع ثوبه تحت جبهته» «۲». و الظاهر اتحاد الروايات الثلاث كما لا يخفى.

و منها: ما رواه القاسم بن الفضيل قال: قلت للرضا عليه السّلام: جعلت فداك الرجل يسجد على كمّه من أذى الحرّ و البرد؟ قال: «لا بأس به» «۳».

و منها: ما رواه محمّد بن القاسم بن الفضيل، عن أحمد بن عمر قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يسجد على كمّ قميصه من أذى الحرّ و البرد أو على ردائه إذا كانت تحته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه؟ فقال: «لا بأس به» «۴».

و منها: ما رواه محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال: كتب رجل إلى أبى الحسن عليه السّلام: هل يسجد الرجل على الثوب يتّقى به وجهه من الحرّ و البرد و من الشىء يكره السجود عليه؟ فقال: «نعم لا بأس به» «۵». و الظاهر اتحاد الروايات الثلاثة أيضا و أنّ من روى عن أحمد بن عمر فى الروايتين الأوليين هو شخص واحد و هو القاسم بن الفضيل أو محمد بن القاسم بن الفضيل، فعلى الأوّل تكون

---

(۱) علل الشرائع: ۳۴۰ ح ۱، الوسائل ۵: ۳۵۱. أبواب ما يسجد عليه ب ۴ ح ۶.

(۲) الفقيه ۱: ۱۶۹ ح ۷۹۷، الوسائل ۵: ۳۵۲. أبواب ما يسجد عليه ب ۴ ح ۸.

(۳) التهذيب ۲: ۳۰۶ ح ۱۲۴۱، الاستبصار ۱: ۳۳۳ ح ۱۲۵۰، الوسائل ۵: ۳۵۰. أبواب ما يسجد عليه ب ۴ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۳۰۷ ح ۱۲۴۲، الاستبصار ۱: ۳۳۳ ح ۱۲۵۱، الوسائل ۵: ۳۵۰. أبواب ما يسجد عليه ب ۴ ح ۳.

(۵) التهذيب ۲: ۳۰۷ ح ۱۲۴۳، الاستبصار ۱: ۳۳۳ ح ۱۲۵۲، الوسائل ۵: ۳۵۰. أبواب ما يسجد عليه ب ۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۷۶

كلمة محمد زائدة فى الرواية الثانية، كما أنّ على الثانى تكون هذه الكلمة ساقطة عن العبارة.

و المراد بالرجل الـذى كتب إلى الإمام عليه السّـلام فى الروايـة الثالثـة، هو أحمد بن عمر المذكور باسـمه فى الأوليين، كما أنّ المراد بأبى الحسن عليه السّلام فى الأخيرتين، هو أبو الحسن الرضا عليه السّلام المذكور فى الرواية الاولى فلا تغفل.

و منها: خبر عيينة بيّاع القصب قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّـلام: أدخل المسجد فى اليوم الشديد الحرّ فأكره أن أصلّى على الحصى فأبسط ثوبى فأسجد عليه؟ قال:

«نعم، ليس به بأس» «۱».

و منها: ما رواه منصور بن حازم، عن غير واحد من أصـحابنا قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أ فنسجد عليه؟ قال: «لا و لكن اجعل بينك و بينه شيئا قطنا أو كتانا» «۲».

و منها: ما رواه فى قرب الإسـناد عن عبد اللّه بن الحسن، عن جدّه علىّ بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض و هو فى الصلاة و لا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطنا أو كتانا؟ قال: «إذا كان مضطرّا فليفعل» «۳».

---

(۱) التهذيب: ۲- ۳۰۶ ح ۱۲۳۹، الاستبصار: ۱- ۳۳۲- ۱۲۴۸، الوسائل: ۵- ۳۵۰. أبواب ما يسجد عليه، ب ۴ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۳۰۸ ح ۱۲۴۷، الاستبصار ۱: ۳۳۲ ح ۱۲۴۷، الوسائل ۵: ۳۵۱. أبواب ما يسجد عليه ب ۴ ح ۷.

(۳) قرب الإسناد: ۱۶۰ ح ۶۷۰، الوسائل ۵: ۳۵۲. أبواب ما يسجد عليه ب ۴ ح ۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۷۷

المقدّمة السادسة فى الأذان و الإقامة

اشارة

اعلم أنّه قد ورد ذكر الأذان فى موضعين من الكتاب العزيز:

أحـدهما: قوله تعـالى فى سورة المائـدة (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَ لَعِباً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ الْكُفّارَ أَوْلِياءَ وَ اتَّقُوا اللّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. وَ إِذا نادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ اتَّخَذُوها هُزُواً وَ لَعِباً ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْقِلُونَ) «۱».

و ثانيهما: قوله تعالى فى سورة الجمعـة (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَـةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) «۲».

و المراد بالنداء إلى الصلاة المذكور فى الآيتين هو الأذان، إذ لو كان المراد به غيره لنقل ذلك فى كتب التواريخ و السير المعدة لنقل جميع حالات النبى صلّى اللّه عليه و آله

---

(۱) المائدة: ۵۷- ۵۸.

(۲) الجمعة: ۹.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ۴٧٨

و المسلمين فى زمانه، و من المعلوم عدمه، فلا- ينبغى التأمّل فى أنّ المراد هو الأذان لا شىء آخر، و التعبير عنه بالنداء إلى الصلاة يشعر بل يدل على أنّه مجعول لدعوة الناس إلى إقامة الجماعة بعد حضورهم فى المساجد، إذ «النداء» لغة عبارة عن الصوت البليغ الذى يسمعه أكثر الناس، و هو لا يناسب الصلاة منفردا، كما أنّ التعبير عنه بالنداء يدل على خروجه عن حقيقة الصلاة جزء و شرطا، و إنّه لا- يكون ممّا تتقوم به الصلاة، إذ النداء للشىء غير نفس الشىء، بل مضمون بعض فصوله الأخيرة كالحيعلات يدل على عدم ارتباطه بالصلاة أصلا، كما أنّ الإقامة أيضا كذلك، لاشتراكها معه فى تلك الفصول.

و الفرق بينهما أنّ الأذان نداء و دعوة للغائبين، و الإقامة تنبيه للحاضرين المجتمعين فى المسجد، لاشتغالهم بذكر الأمور الدنيوية بعد حصول الاجتماع كما هو دأبهم، فربّما لا يلتفتون إلى قيام الصلاة إلّا بعد ركعة أو أزيد، فالإقامة تنبيه لهم إلى قيامها.

و يؤيد ذلك ما ورد فى بعض الأخبار من التعبير عن الأذان و الإقامة معا بالأذان «١»، و لو لم تكن الإقامة أيضا نداء لم يكن وجه لذلك التعبير بعد كون الأذان لغة بمعنى الإعلام كما لا يخفى.

و بالجملة: فكونهما نداء دليل على خروجهما عن حقيقة الصلاة و عدم تقومها بهما، بحيث لو وقعت بدونهما أو بدون أحدهما لبطلت.

ثمّ ممّا ذكرنا من أنّ مشروعية الأذان و الإقامة كانت لإقامة الجماعة، و اطلاع الناس على دخول الوقت، حتّى يجتمعوا فى المساجد لإقامتها، غاية الأمر إنّ الأذان إعلام للبعيد و الإقامة إيذان للقريب، يظهر عدم وجوبهما لا وجوبا استقلاليا، و لا شرطيا للجماعة، أو لأصل الصلاة.

---

(١) التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٣٩، الاستبصار ١: ٣٠۴ ح ١١٣٠، الوسائل ۵: ۴٣۴. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ۴٧٩

إذ القول بالوجوب حينئذ مساوق للقول بوجوب الجماعة، مع أنّها فضيلة للصلاة، كما هو المرتكز و المعروف بين الناس من زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام إلى يومنا هذا، مضافا إلى إجماع الفقهاء على عدم وجوب الجماعة «١»، غاية الأمر تأكّد استحبابها هذا، مضافا إلى ما ورد فى بعض الأخبار من التحريض و الترغيب إلى فعلهما بالنسبة إلى المنفرد، معلّلا بأنّ الصلاة مع الأذان و الإقامة أو مع أحدهما سبب لائتمام الملائكة به «٢»، فتصير صلاة المنفرد بذلك جماعة.

غاية الأمر إنّ الصلاة مع أحدهما يوجب ائتمام صف واحد من الملائكة، طوله ما بين المشرق و المغرب، و معهما يوجب ائتمام صفّين منهم، طول كل واحد منهما كذلك، فالمصلحة الموجبة لمطلوبيتهما هى صيرورة صلاة المنفرد بهما أو بأحدهما جماعة، و بعد ما كانت الجماعة فضيلة للصلاة لا واجبة، لا وجه لوجوبهما كما لا يخفى.

هذا كلّه مضافا إلى أنّه لو كانا واجبين لزم أن يكون وجوبهما ضروريا، كوجوب أصل الصلاة لاشتراكهما معها فى عموم البلوى، و أن لا يكون وجوبهما مشكوكا موردا للاختلاف بين المسلمين، بل اللّازم وضوحه بحيث يعرفه الناس فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله.

و بالجملة: فكثرة الابتلاء بهما كمقدار الابتلاء بالصلاة، و عدم التفات البعض أو الكثير أو الأكثر إلى فعلهما، كما يستفاد من الأخبار الكثيرة الدالة على التحريض و الترغيب إلى فعلهما «٣»، تدلّ قطعا على عدم وجوبهما، و قد عرفت أنّ التعبير عنهما

---

(١) الخلاف: ١- ۵۴١ مسألة ٢٧٩، المعتبر ٢: ۴١۴، تذكرة الفقهاء ۴: ٢٢٨ مسألة ۵٢٨، كشف اللثام: ۴- ۴۴٢، مستند الشيعة: ٨- ١١، جواهر الكلام: ١٣- ١٣۴.

(٢) أمالى الطوسى ٢: ١۴٧، الوسائل ۵: ٣٨٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ۴ ح ٩، و روايات أخر فى الباب.

(۳) راجع الوسائل: ۵- ۳۸۱. أبواب الأذان و الإقامة ب ۴.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۴۸۰

بالنداء كما فى الآيتين و الرواية التى أشرنا إليها، يدفع الوجوب الشرطى للجماعة أو لأصل الصلاة، لأنّ النداء إلى الشيء يغاير نفس ذلك الشيء، و لا يكون ممّا يتقوّم به.

فالأقوى عدم وجوبهما، و كونهما سنّتين مؤكّدتين، كما هو المشهور بين الإمامية «۱»، و يدل على عدم الوجوب أيضا ما رواه الشيخ عن عبيد بن زرارة، عن أبيه قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل نسى الأذان و الإقامة حتّى دخل فى الصلاة؟ قال: «فليمض فى صلاته فإنّما الأذان سنّة» «۲».

إذ الظاهر أنّ المراد بالسنّة الاستحباب مقابل الوجوب، لا ما ثبت مطلوبيته من قول النبى صلّى اللّه عليه و آله أو فعله، مقابل ما ثبت بالكتاب العزيز، و إلّا لم تصلح أن تكون الجملة الأخيرة تعليلا للمضى كما لا يخفى، مضافا إلى أنّ الأذان ثبت مشروعيته و مطلوبيته بالكتاب، كما عرفت من دلالة الآيتين عليه.

و المراد بالأذان فى قوله عليه السّلام: «فإنّما الأذان سنّة»، ليس خصوص الأذان المقابل للإقامة، و إلّا لم يكن وجه لتعليل المضى فى الصلاة، و لو مع نسيان الإقامة، كما هو مورد الرواية بكون الأذان سنّة، إذ لعلّ الإقامة كانت واجبة، فوجوب الإعادة كان ثابتا من أجل تركها لا ترك الأذان، فالمراد بالأذان فى الرواية الأعم من الإقامة، و المصحّح لهذا الاستعمال ما عرفت من أنّ الإقامة أيضا إيذان و تنبيه، غاية الأمر أنّها إعلام للقريب، و الأذان إعلام للبعيد.

و منه يظهر أنّ الرواية بنفسها تدلّ على عدم وجوب الإقامة أيضا، فلا يحتاج فى إثبات عدم وجوبهما إلى ضمّ الإجماع المركّب إليها، كما فعله العلّامة فى المختلف «۳»، حيث استدلّ بهذه الرواية على عدم وجوب الأذان فقط، ثمّ ادّعى

---

(۱) رياض المسائل ۲: ۲۳۵.

(۲) التهذيب ۲: ۲۸۵ ح ۱۱۳۹، الاستبصار ۱: ۳۰۴- ۱۱۳۰، الوسائل: ۵- ۴۳۴، أبواب الأذان و الإقامة، ب ۲۹ ح ۱.

(۳) مختلف الشيعة: ۲- ۱۲۲.

نهاية التقرير، ج‌۱، ص: ۴۸۱

الإجماع على عدم الفرق بينه و بين الإقامة فى الحكم.

ثمّ إنّه قد يقال: بأنّ المراد من السنّة فى الرواية هو ما ثبت مطلوبيته من فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله أو قوله، و صلاحية الجملة الأخيرة للتعليل كصلاحية نظيرها للتعليل، لعدم وجوب الإعادة فى الخلل الواقعة فى الصلاة نسيانا كما فى الأخبار الكثيرة الواردة فى نسيان بعض أفعال الصلاة كالتشهّد و أمثاله «۱»، فإنّه علّل فيها عدم وجوب الإعادة، بكون الأفعال المنسية سنة، مع أنّ من الواضح إنّه ليس المراد بالسنة فيها الاستحباب.

هذا، و لكن يرد عليه إنّه إن كان المراد بالسنة ما لم يكن فرضا من اللّه تعالى مأمورا به فى الكتاب العزيز، فالأذان و الإقامة و إن لم يكن شيء منهما مأمورا به فى الكتاب، إلّا أنّ أكثر الفروض و الواجبات الشرعية تكون كذلك، و إن كان المراد بها ما لم يكن فرضا من اللّه تعالى بل من الرسول صلّى اللّه عليه و آله.

غاية الأمر إنّه كان موردا لإمضاء اللّه تعالى، فيرده أنّ الأذان و الإقامة لا يكون شيء منهما كذلك، كما تدل عليه الأخبار الكثيرة المستفيضة، بل المتواترة الواردة فى مقام التعريض على العامة، الزاعمين أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله أخذ الأذان من رؤيا عبد اللّه بن زيد فى منامه بقوله: «ينزل الوحى على نبيكم فتزعمون أنّه أخذ الأذان من عبد اللّه بن زيد «۲»؟!» و قد روى عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال: «لمّا أسرى برسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إلى السماء فبلغ البيت المعمور، و حضرت الصلاة، فأذّن جبرئيل عليه السّلام و

أقام، فتقدّم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و صفّ الملائكة و النبيّون خلف محمّد صلّى اللّه عليه و آله» «۳».

(۱) راجع الوسائل ۶: ۴۰۱ ب ۷ و ص ۴۰۵ ب ۹ من أبواب التشهّد.

(۲) الذكرى ۳: ۱۹۵، الوسائل ۵: ۳۷۰. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱ ح ۳.

(۳) الكافى ۳: ۳۰۲ ح ۱، الوسائل ۵: ۳۶۹. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۸۲

و قد روى أيضا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «لمّا هبط جبرئيل عليه السّلام بالأذان على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان رأسه فى حجر علىّ عليه السّلام، فأذّن جبرئيل و أقام، فلمّا انتبه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال: يا علىّ سمعت؟ قال: نعم، قال: حفظت؟ قال: نعم، قال: «أدع بلالا فعلّمه، فدعا علىّ عليه السّلام بلالا فعلّمه» «۱».

و بالجملة: فالظاهر أنّ الأذان ثبت مطلوبيته من اللّه تعالى بالوحى على الرسول صلّى اللّه عليه و آله، كما عرفت أنّه مدلول الرواية، و قد انقدح من جميع ما ذكرنا إنّه لا دليل على وجوب الأذان، مضافا إلى ما تقدّم من وجود الدليل على عدم الوجوب.

ثمَّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا من أنّ تشريع الأذان فى الابتداء كان لدعوة الناس إلى إقامة الصلاة، غاية الأمر إنّه قد شرع للمنفرد أيضا، لأن تصير صلاته جماعة، إنّه لا دليل على مشروعية الأذان لمجرّد الإعلام بدخول الوقت، كما يظهر من جماعة من الفقهاء «۲»، فإذا لم تكن فى البين صلاة فالأذان لغيرها لم يعلم من الأدلة كونه مشروعا، بل الظاهر إنّه مجعول لدعوة الناس إلى إقامة الصلاة، كما تدلّ عليه الآيتان المتقدمتان.

هذا، مضافا إلى أنّ فصوله الأخيرة التى تعرف حقيقتها و ماهيتها كالحيعلات، شاهدة على ما ذكرنا، من أنّ المقصود منه دعوة الناس إلى الصلاة، غاية الأمر أنّه يدعوهم إلى الصلاة ابتداء ثمَّ يدعوهم إلى الفلاح الذى هو عبارة عن الصلاة، للإشعار بأنّها هو ما يكون مطلوبا عندهم، ثمَّ يدعوهم إلى خير الأعمال الذى هو عبارة

(۱) الكافى ۳: ۳۰۲ ح ۲، الفقيه ۱: ۱۸۳ ح ۸۶۵، التهذيب ۲: ۲۷۷ ح ۱۰۹۹، الوسائل ۵: ۳۶۹. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱ ح ۲.

(۲) السرائر ۱: ۲۱، كشف اللثام ۳: ۳۶۲، الحدائق ۷: ۳۹۵، جامع المقاصد ۲: ۱۶۷، جواهر الكلام ۹: ۳، الدرّة النجفيّة: ۱۱۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۸۳

عنها أيضا، و اختلاف التعبير لما ذكرنا من الإشعار بأنّ الصلاة هى ما توجهت إليه النفوس و اشتاقت للوصول إليه من الفلاح و السعادة و خير الأعمال و الأفعال.

و من المعلوم أنّ هذا النحو من التعبير أوقع فى النفس، و أحسن فى تشويق النفوس إلى الصلاة، من تكرار لفظها مرّتين أو مرّات كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا دليل على مشروعية الأذان لغير الصلاة، بل لمجرّد الاعلام بدخول الوقت، و قد يتوهّم «۱» ذلك لجريان السيرة عليه، و فيه: مضافا إلى منع الصغرى أنّ الكبرى ممنوعة أيضا.

ثمَّ إنّه لا تنحصر مشروعية الأذان و الإقامة بخصوص الرجال، بل الظاهر التعميم للنساء أيضا، كما صرّح به فى الروايات الكثيرة الدالة على استحباب الأذان و الإقامة لهنّ «۲»، و إنهنّ لو لم يفعلن يجزى التكبير و الشهادتان، غاية الأمر إنّ الأوّل أفضل و استحبابه آكد.

ثمَّ إنّ صاحب الحدائق «۳» ذكر فى أواخر مسألة اشتراط الذكورية فى المؤذن ما حاصله: إنّه لا يشترط الذكورية فى أذان الصلاة لإطلاق أدلته، و خصوص بعض الروايات الدالة على مشروعيته للنساء، و أمّا أذان الإعلام فثبت مشروعيته بالسيرة، و لا إطلاق لها، فالواجب الاقتصار على القدر المتيقن و هو كون المؤذن رجلا لا امرأة.

و الأذان على قسمين: أذان الإعلام، و أذان الصلاة، و هو الذى اختاره تلميذه العلّامة الطباطبائى فى منظومته «۴» حيث قال:

---

(۱) المتوهّم هو صاحب الحدائق: ۷- ۳۳۵.

(۲) الوسائل ۵: ۴۰۵- ۴۰۶. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۴ ح ۱ و ۲ و ۵.

(۳) الحدائق: ۷- ۳۳۵.

(۴) الدرّة النجفية: ص ۱۱۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۸۴

و ما له الأذان فى الأصل و سم شيئان إعلام و فرض قد علم

ثمَّ بيّن افتراقهما فى الأحكام إلى أن قال:

فافترق الأمران فى الأحكام فرقا خلا عن وصمة الإبهام

و استدلّ صاحب الجواهر «۱» لمشروعية أذان الإعلام بما ذكره صاحب الحدائق، من جريان السيرة القطعية به، و باستفادتها من النصوص المستفيضة، كصحيح معاوية بن وهب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «من أذّن فى مصر من أمصار المسلمين سنة وجبت له الجنّة» «۲». و غيره من الأخبار الواردة فى مدح المؤذّنين «۳».

أقول: أمّا السيرة فقد عرفت ما فيها، و أمّا النصوص فلا تنافى كون الأذان فيها لإعلام الناس إلى إقامة الجماعة، لأنّه حيث يكون الأذان كذلك متوقفا على الصوت البليغ الذى يسمعه الناس، كما يدل عليه التعبير عنه فى الآيتين بالنداء، و من المعلوم أنّ الصوت كذلك يأبى عنه بعض الناس بل أكثرهم، لمنع صفة التكبر الموجودة فيهم عنه ترتّبت عليه تلك المثوبات العظيمة و الفوائد الخطيرة.

و بالجملة: فلا يستفاد من النصوص الواردة فى هذا الباب مشروعية الأذان، لمجرّد الإعلام بدخول الوقت، نعم لا بأس بالإتيان به رجاء كسائر ما لم يثبت استحبابه، لوجود القول بالاستحباب بين الفقهاء «۴»، و صدق البلوغ بذلك «۵» كما هو واضح.

---

(۱) جواهر الكلام: ۹- ۴.

(۲) التهذيب: ۲- ۲۸۳ ح ۱۱۲۶، الفقيه ۱: ۱۸۵ ح ۸۸۱، الوسائل: ۵- ۳۷۱. أبواب الأذان و الإقامة ب ۲ ح ۱.

(۳) راجع الوسائل ۵: ۳۷۱، ب ۲ من هذه الأبواب.

(۴) السرائر ۱: ۲۰۸، كشف اللثام ۳: ۳۶۲، جواهر الكلام ۹: ۳، الحدائق ۷: ۳۹۵.

(۵) أى يشمله اخبار من بلغ. راجع الوسائل ۱: ۸۰. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱۸.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۸۵

كيفية الأذان و الإقامة

اعلم أنّ المشهور بين الإمامية فى كيفية الأذان، أنّه عبارة عن التكبير أربع مرات، و الشهادة بالتوحيد مرتين، و الشهادة بالرسالة مرّتين، و الدعاء إلى الصلاة مرتين، و الدعوة إلى الفلاح كذلك، و الدعاء إلى خير العمل كذلك، و التكبير مرّتين، و التهليل مرتين، فيكون مجموع الأذان ثمانى عشرة كلمة «۱».

و يظهر من بعض أصحابنا القول بكون التكبير فى آخره أربع مرّات كالتكبير فى أوّله «۲»، و عليه فيكون عشرين كلمة، و خالف جميع العامة فى قول «حىّ على خير العمل» بعد قول «حىّ على الفلاح» «۳» على ما تشهد به سيرتهم المستمرة، و لا ريب فى أنّه كان هذا

القول من فصول الأذان فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله.

غاية الأمر إنّه لا يعلم لم أسقط و من أسقطه بعد النبى صلّى اللّه عليه و آله؟! قد يقال كما قيل:

بأنّه أسقط فى زمان عمر، و كان وجه إسقاطه إيّاه، توهّمه أنّه لو علم الناس بكون الصلاة خير الأعمال لم يرغبوا فى الجهاد و تسامحوا فيه.

و بالجملة: فلم يعلم تحقيقا أنّه فى أيّ زمان أسقط، و من كان مسقطا له، و ما وجه إسقاطه إيّاه؟ و إنّما المعلوم كون ذلك موردا لاختلاف المسلمين، و مميّزا للتشيّع عن التسنّن، بحيث يرتفع به صوت الشيعة عند القيام على العامة، كما يظهر من بعض التواريخ، و عليه فيسقط من فصول الأذان عندهم اثنتا كلمة، و قال

---

(۱) الخلاف: ۱- ۲۷۸ مسألة ۱۹، تذكرة الفقهاء: ۳- ۴۱ مسألة ۱۵۶، مفتاح الكرامة: ۲- ۲۸۰، جواهر الكلام: ۹- ۸۱، كشف اللثام: ۳- ۳۷۴، مستند الشيعة: ۴- ۴۷۸.

(۲) الهداية: ۱۳۱، ب ۴۲.

(۳) راجع الخلاف: ۱- ۲۷۸ مسألة ۱۹، تذكرة الفقهاء: ۳- ۴۲، بداية المجتهد: ۱- ۱۵۴- ۱۵۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۸۶

الشافعى بكون الأذان تسع عشرة كلمة فى غير الفجر، و فيه إحدى و عشرون بزيادة الترجيع فى الجمع، و التشويب فى خصوص الفجر، و الشهادة بالتوحيد مرّة واحدة بدل التهليل مرتين فى آخره «۱».

و الترجيع عبارة عن تكرار الشهادتين مرتين أخريين، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه مرّتين، و أشهد أنّ محمّدا رسول اللّه مرّتين مع اخفاض صوته، ثمَّ يرجع و يرفع صوته بذلك. و التشويب عبارة عن قول: الصلاة خير من النوم، فى خلال الأذان أو بعده، و وافقه أبو حنيفة إلّا فى الترجيع و التشويب، فيكون الأذان عنده خمس عشرة كلمة.

و قال مالك: إنّ التكبير فى أوّله مرّتان مع الترجيع، فيكون سبع عشرة كلمة، و وافقه أبو يوسف إلّا فى الترجيع، فيكون عنده ثلاث عشرة كلمة، و قال أحمد بالتخيير بين الترجيع و عدمه «۲».

و قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الخلاف مع العامة فى خمسة موارد:

الأوّل: فى الدعاء إلى خير العمل، بعد الدعاء إلى الفلاح، و قد عرفت اتفاقهم على نفيه.

الثانى: فى الترجيع الذى حكم الشافعى و مالك باستحبابه، و أحمد بالتخيير بينه و بين عدمه.

الثالث: فى التشويب الذى حكم الشافعى باستحبابه.

الرابع: فى مقدار التكبير فى أوّله، فذهب مالك و أبو يوسف إلى أنّه مرّتان لا أربع.

الخامس: فى التهليل فى آخره.

---

(۱) الجامع لأحكام القرآن ۶: ۲۲۶، بداية المجتهد ۱: ۱۵۴- ۱۵۵، مغنى المحتاج ۱: ۱۳۶، الخلاف ۱: ۲۷۸ مسألة ۱۹.

(۲) المجموع ۳: ۹۳، بداية المجتهد ۱: ۱۵۴- ۱۵۵، تفسير القرطبى ۶: ۲۲۷، الخلاف ۱: ۲۷۹.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۸۷

و يظهر من جميع من ذكرنا قوله أنّ آخره الشهادة بالتوحيد مرّة لا التهليل مرّتين، و مخالفة مشهور الإمامية و كذا العامة مع بعض أصحابنا «۱» إنّما هو فى مورد واحد، و هو مقدار التكبير فى آخره، فظاهره إنّه أربع مرّات كالتكبير فى أوّله، خلافا للمشهور بين المسلمين، حيث ذهبوا إلى أنّه مرّتان لا أربع.

هـذا، و يوجـد فى بعض الكتب الفقهيـة اختلاف الأمصار الإسـلامية، أعنى مكّـة المكرّمة، و المدينة، و الكوفة، و البصـرة، فى الأذان، فـأذان مكّـة المكرّمـة عبارة عن التكبير أربع مرّات و الشـهادتين تربيعا، بأن يقول: أشـهد أن لا إله إلّا اللّه أربع مرّات متعاقبـة، ثمَّ يعقبه بالشهادة بالرسالة كذلك، ثمَّ سائر الفصول مثنى مثنى.

و أذان المدينة هكذا إلّا فى تربيع الشهادتين، فإنّ أذانهم إنّما هو مع ترجيع الشهادتين لا تربيعهما، و قد مرّ تفسير الترجيع.

و أذان الكوفة عبارة عن تربيع التكبير الأوّل و تثنية باقى الأذان فيوافق مذهب الإمامية إلّا فى فصل واحد قد عرفت اتفاقهم على نفيه، و هو الدعاء إلى خير العمل.

و أذان البصـرة عبارة عن تربيع التكبير الأوّل، و تثليث الشـهادتين و حيّ على الصـلاة و حيّ على الفلاح، يقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه مرّة ثمَّ يتبعه بالشهادة بالرسالة مرّة ثمَّ يدعو إلى الصلاة كذلك، ثمَّ يدعو إلى الفلاح كذلك، ثمَّ يعيد المجموع مرّة ثانية، ثمَّ يعيدهنّ ثالثة «۲».

و العجب أنّ كلّا منهم استند لمذهبه بالسيرة المستمرة من زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله، و هذا المعنى ممّا يدل على عدم اعتناء أكثر الصحابة بالأحكام الشرعية، و إلّا

---

(۱) الهداية: ۱۳۱، ب ۴۲.

(۲) بداية المجتهد ۱: ۱۵۴- ۱۵۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۸۸

فكيف يمكن أن يخفى عليهم مثـل هـذا الأـمر المكرّر فى كل يوم و ليلـة خمس مرّات، و حينئـذ فيرتفع الاسـتبعاد عمّا ورد من الأئمة عليهم السّلام ممّا يخالف جميعهم كما هو واضح.

ثمَّ إنّه يـدل على ما ذهب إليه مشـهور الإمامية فى كيفية الأذان، بعض الروايات الواردة فى هذا الباب «۱»، و لكونها موافقة للشهرة من حيث الفتوى، بل و كـذا من حيث الروايـة يجب الأخذ بها دون غيرها ممّا يدل بظاهره على خلاف المشـهور، لما حققناه فى الأصول، من أنّ أول المرجحات هى الشهرة الفتوائية، هذا كلّه فى الأذان.

و أمّا الإقامة فالمشـهور بين الإمامية أنّها سـبعة عشر فصلا «۲»، على ترتيب فصول الأـذان، و ينقص من التكبيرات فى أوّله تكبيرتـان، و يزاد فيها بـدلهما قـد قامت الصـلاة مرّتين، بعد قول حيّ على خير العمل، و ينقص أيضا من التهليل فى آخره مرّة واحدة، و من قال من أصحابنا «۳»: إنّ الأـذان عشـرون فصـلا، فقـد ذهب إلى أنّ الإقامـة اثنان و عشـرون فصـلا، أثبت فيها جميع فصول الأذان مع زيادة قد قامت الصلاة مرّتين فى الموضع المذكور.

و عليه فيكون مجموع فصول الأـذان و الإقامـة عنـده اثنين و أربعين فصـلا، كمـا أنّ مجموع فصولهما عنـد المشـهور خمسـة و ثلاثون فصلا.

و يدل عليه ما رواه فى الكافى عن إسـماعيل الجعفى قال: سـمعت أبا جعفر عليه السّـلام يقول: «الأذان و الإقامة خمسة و ثلاثون حرفا، فعدّ ذلك بيده واحدا واحدا،

---

(۱) الوسائل ۵: ۴۱۳. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۹.

(۲) الخلاف ۱: ۲۷۹ مسألة ۲۰، المعتبر ۲: ۱۳۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۴۳، مفتاح الكرامة: ۲- ۲۸۱، كشف اللثام: ۳- ۳۷۵، جواهر الكلام: ۹- ۸۲.

(۳) الهداية: ۱۳۱، ب ۴۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۸۹

الأذان ثمانية عشر حرفا، و الإقامة سبعة عشر حرفا» «۱» و غيرها ممّا يدل على ذلك، و لا ريب أنّ الترجيح معها لكونها موافقة لفتوى المشهور كما عرفت.

ما قيل باعتباره فى الأذان و الإقامة

فيما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره فى الأذان و الإقامة، و هى أمور:

أحدها: ترك التكلّم، و الكلام فيه قد يقع من حيث تكلّم المؤذن فى أثناء الأذان أو بعده، و قد يقع من حيث تكلّم المقيم نفسه فى أثناء الإقامة أو بعدها، و قد يقع من حيث تكلّم المجتمعين فى المسجد لإقامة صلاة الجماعة.

أمّا من الحيثية الأولى، فمقتضى الأخبار الكثيرة جواز تكلّم المؤذّن فى الأثناء أو بعده.

منها: رواية عمرو بن أبى نصر قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أ يتكلّم الرجل فى الأذان؟ قال: «لا بأس به». قلت: فى الإقامة؟ قال: «لا» «۲».

و منها: رواية سماعة قال: سألته عن المؤذن أ يتكلّم و هو يؤذن؟ قال: «لا بأس حين يفرغ من أذانه» «۳». و المراد بهذا القول يحتمل أن يكون حين الفراغ من جميع فصول الأذان، فيدلّ بمفهومه على ثبوت البأس فى مورد السؤال، و هو تكلّم المؤذن فى أثناء الأذان، و اللّازم حينئذ الحمل على الكراهة، جمعا بين الأخبار، و يحتمل أن يكون المراد حين الفراغ من كل فصل من فصول الأذان، فيدلّ بمفهومه على جواز

---

(۱) الكافى: ۳- ۳۰۲ ح ۳، التهذيب: ۲- ۵۹ ح ۲۰۸، الاستبصار: ۱- ۳۰۵ ح ۱۲۳۲، الوسائل: ۵- ۴۱۳. أبواب الأذان و الإقامة، ب ۱۹ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۳۰۴ ح ۱۰، التهذيب: ۲- ۵۴ ح ۱۸۲، الاستبصار ۱: ۳۰۰ ح ۱۱۱۰، الوسائل ۵: ۳۹۴. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۴.

(۳) التهذيب ۲: ۵۴ ح ۱۸۳، الوسائل ۵: ۳۹۴. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۶.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۹۰

التكلّم فى الأثناء.

و منها: رواية محمّد الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يتكلّم فى أذانه أو فى إقامته؟ قال: «لا بأس» «۱».

و منها: خبر الوصية الدالّ على كراهة التكلّم بين الأذان و الإقامة فى صلاة الغداة «۲»، لكنّه ضعيف من حيث السند.

و أمّا من الحيثية الثانية، فمقتضى بعض الأخبار جواز التكلّم فى الإقامة أو مطلقا، أى و لو بعدها، كرواية محمّد الحلبى المتقدمة، و رواية الحسن بن شهاب قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «لا بأس أن يتكلّم الرجل و هو يقيم الصلاة و بعد ما يقيم إن شاء» «۳». و رواية حمّاد بن عثمان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يتكلّم بعد ما يقيم الصلاة؟ قال: «نعم» «۴».

و مقتضى بعضها الآخر عدم جواز ذلك، كرواية محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «لا تتكلّم إذا أقمت الصلاة فإنّك إذا تكلّمت أعدت الإقامة» «۵» و رواية عمرو بن أبى نصر المتقدمة، الدالة على ثبوت البأس فيما لو تكلّم فى الإقامة، و رواية أبى هارون المكفوف قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «يا أبا هارون الإقامة من الصلاة فإذا أقمت فلا تتكلّم و لا تؤم بيدك» «۶».

هذا، و مقتضى الجمع بين الطائفتين حمل الثانية منهما على الكراهة، مضافا إلى

---

(۱) التهذيب ۲: ۵۴ ح ۱۸۶، الاستبصار ۱: ۳۰۱ ح ۱۱۱۳، الوسائل ۵: ۳۹۵. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۸.

(۲) أمالى الصدوق: ۲۴۸ ح ۳، الفقيه ۴: ۲۵۷ ح ۸۲۲، الوسائل ۵: ۳۹۴. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۵۵ ح ۱۸۸، السرائر ۳: ۶۰۱، الاستبصار ۱: ۳۰۱ ح ۱۱۱۵، الوسائل ۵: ۳۹۵. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۱۰.

(۴) التهذيب ۲: ۵۴ ح ۱۸۷، الاستبصار ۱: ۳۰۱ ح ۱۱۱۴، الوسائل ۵: ۳۹۵. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۹.

(۵) التهذيب ۲: ۵۵ ح ۱۹۱، الاستبصار ۱: ۳۰۱ ح ۱۱۱۲، الوسائل ۵: ۳۹۴. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۳.

(۶) الكافى ۳: ۳۰۵ ح ۲۰، التهذيب ۲: ۵۴ ح ۱۸۵، الوسائل ۵: ۳۹۶. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۱۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۹۱

أنّ مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى الحكم بالكراهة، فإنّ المقيم كأنّه قد ورد فى الصلاة ليس بخارج منها، كما أنه ليس بداخل فيها واقعا، فينبغى له ترك التكلّم المانع بوجوده عن صحة الصلاة.

و أمّا من الحيثية الثالثة، فمقتضى أكثر الأخبار الواردة فى هذا الباب حرمة الكلام على أهل المسجد إذا قال المقيم: قد قامت الصلاة، إلّا فى بعض الموارد:

منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال: «إذا أقيمت الصلاة حرم الكلام على الإمام و أهل المسجد إلّا فى تقديم إمام» «۱».

و منها: رواية سماعة قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا أقام المؤذّن الصلاة فقد حرم الكلام، إلّا أن يكون القوم ليس يعرف لهم إمام» «۲».

و منها: رواية ابن أبى عمير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يتكلّم فى الإقامة؟ قال: «نعم فإذا قال المؤذّن قد قامت الصلاة فقد حرم الكلام على أهل المسجد إلّا أن يكونوا قد اجتمعوا من شتّى و ليس لهم إمام فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض: تقدّم يا فلان» «۳».

هذا، و مقتضى رواية عبيد بن زرارة جواز ذلك، حيث قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام قلت: أ يتكلّم الرجل بعد ما تقام الصلاة؟ قال: «لا بأس» «۴». و الجمع يقتضى حمل الروايات المتقدمة الظاهرة فى الحرمة على الكراهة، مضافا إلى ما عرفت من أنّه قضية مناسبة الحكم و الموضوع، ثمّ إنّه يحتمل أن لا يكون للاستثناء الواقع فى أكثر هذه الأخبار خصوصية، بل كان الملاك رعاية مصالح الجماعة و ما

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۵ ح ۸۷۹، الوسائل ۵: ۳۹۳. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۵۵ ح ۱۹۰، الاستبصار ۱: ۳۰۲ ح ۱۱۱۷، الوسائل ۵: ۳۹۴. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۵.

(۳) التهذيب ۲: ۵۵ ح ۱۸۹، الاستبصار ۱: ۳۰۱ ح ۱۱۱۶، الوسائل ۵: ۳۹۵. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۷.

(۴) السرائر ۳: ۶۰۱، الوسائل ۵: ۳۹۶. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۰ ح ۱۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۹۲

تتقوم به، فالكلام لغير تعيين الإمام، بل لتنبيه الجاهل بأحكام الجماعة مثلا، أو لتسوية الصفوف خارج عن الحرمة، كما احتمله العلّامة قدس سرّه، بل جزم به فى المنتهى «۱».

ثمّ لا يخفى إنّه تطلق الإقامة كثيرا ما على قول قد قامت الصلاة، كما يظهر بمراجعة الأخبار، و حينئذ فلا تعارض بين نفس الروايات المتقدمة الدالة على حرمة الكلام كما هو واضح. ثمّ إنّ إطلاق الأذان على الأعمّ منه و من الإقامة شائع جدّا، كما يظهر لمن تتبع فى الأخبار، و ممّا أطلق فيه الأذان على الأعمّ روايتا سماعة و ابن أبى عمير المتقدمتان.

ثانيها: عدم مغايرة المؤذّن للمقيم، و مقتضى الأخبار جوازها، و قد جمعها صاحب الوسائل فى الباب الواحد و الثلاثين من أبواب الأذان و الإقامة فراجع.

ثالثها: البلوغ، و مقتضى الأخبار أيضا عدم اعتباره، كخبر ابن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: «لا بأس أن يؤذّن الغلام الذى لم يحتلم» «۲». و غير ذلك ممّا جمعه صاحب الوسائل فى الباب الثانى و الثلاثين فراجع. و مقتضى صحة أذان غير البالغ كون عباداته شرعية كما هو الحقّ، و تدلّ عليه جملة من الأخبار.

رابعها: القيام و الاستقرار و كونه على الأرض، و الروايات الواردة فى هذا الباب كثيرة، و قد جمعها فى الوسائل فى الباب الثالث عشر من أبواب الأذان و الإقامة.

منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «تؤذّن و أنت على غير وضوء فى ثوب واحد قائما أو قاعدا و أينما توجّهت و لكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيّئا للصلاة» «۳».

---

(۱) المنتهى ۱: ۲۵۶.

(۲) التهذيب ۲: ۲۸۰ ح ۱۱۱۲، الوسائل ۵: ۴۴۰. أبواب الأذان و الإقامة ب ۳۲ ح ۱، و سائر أحاديث الباب.

(۳) التهذيب ۱: ۱۸۳ ح ۸۶۶ الوسائل ۵: ۴۰۱. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۹۳

و منها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبى نصر عن الرضا عليه السّلام أنّه قال: «يؤذّن الرجل و هو جالس و يؤذّن و هو راكب» «۱». و مقتضاها عدم اعتبار القيام و لا كونه على الأرض، بل و لا الاستقرار، كما أنّ مقتضى الرواية الاولى عدم اعتبار القيام و لا الاستقرار، بناء على أن يكون المراد بقوله: «و أينما توجّهت» المشى إلى المحلّ الذى يريده المؤذّن، لا نفى اعتبار الاستقبال.

هذا، و لا يخفى بعد المعنى الأوّل.

و منها: ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إذا أذّنت فى الطريق أو فى بيتك ثمّ أقمت فى المسجد أجزأك» «۲». و مقتضاها نفى اعتبار الاستقرار، و لكن الرواية لم تصدر لبيان ذلك، بل المقصود منها عدم اعتبار اتصال الأذان بالإقامة كما لا يخفى.

و منها: رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا بأس للمسافر أن يؤذّن و هو راكب و يقيم و هو على الأرض قائم» «۳».

و منها: رواية محمّد بن مسلم قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: يؤذّن الرجل و هو قاعد؟ قال: «نعم و لا يقيم إلّا و هو قائم» «۴».

و منها: رواية أحمد بن محمّد، عن العبد الصالح عليه السّلام قال: «يؤذّن الرجل و هو جالس و لا يقيم إلّا و هو قائم». و قال: «تؤذّن و أنت راكب و لا تقيم إلّا و أنت على الأرض» «۵».

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۳ ح ۸۶۷ الوسائل ۵: ۴۰۲. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۲.

(۲) الفقيه ۱: ۱۸۹ ح ۹۰۱، الوسائل ۵: ۴۰۲. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۵۶ ح ۱۹۳، الوسائل ۵: ۴۰۲. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۴.

(۴) التهذيب ۲: ۵۶ ح ۱۹۴، الاستبصار ۱: ۳۰۲ ح ۱۱۱۸، الوسائل ۵: ۴۰۲. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۵.

(۵) الكافى ۳: ۳۰۵ ح ۱۶، التهذيب ۲: ۵۶ ح ۱۹۵، الاستبصار ۱: ۳۰۲ ح ۱۱۱۹، الوسائل ۵: ۴۰۲. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۴۹۴

و منها: روایة محمّد عن أحدهما علیهما السّلام قال: سألته عن الرجل یؤذّن و هو یمشی أو علی ظهر دابّته و علی غیر طهور؟ فقال: «نعم إذا کان التشهّد مستقبل القبلة فلا بأس» «۱».

و منها: روایة سماعة، عن أبی بصیر قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «لا بأس أن تؤذّن راکبا أو ماشیا أو علی غیر وضوء و لا تقیم و أنت راکب أو جالس إلّا من علّة أو تکون فی أرض ملصّة» «۲».

و منها: روایة یونس الشیبانی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت له: أؤذّن و أنا راکب؟ قال: نعم. قلت: فأقیم و أنا راکب؟ قال: لا. قلت: فأقیم و رجلی فی الرکاب؟ قال: لا. قلت: فأقیم و أنا قاعد؟ قال: لا. قلت: فأقیم و أنا ماش؟ قال:

نعم ماش إلی الصلاة. قال: ثمّ قال: إذا أقمت الصلاة فأقم مترسّلا فإنّک فی الصلاة.

قال: قلت له: قد سألتک أقیم و أنا ماش؟ قلت لی: نعم. فیجوز أن أمشی إلی (فی خ ل) الصلاة؟ فقال: «نعم، إذا دخلت من باب المسجد فکبّرت و أنت مع إمام عادل ثمّ مشیت إلی الصلاة أجزأک ذلک و إذا الإمام کبّر للرکوع کنت معه فی الرکعة. لأنّه إن أدرکته و هو راکع لم تدرک التکبیر معه فی الرکوع» «۳».

و منها: روایة حمران قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن الأذان جالسا؟ قال علیه السّلام: «لا یؤذّن جالسا إلّا راکب أو مریض» «۴».

و منها: روایة سلیمان بن صالح عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لا یقیم أحدکم الصلاة

---

(۱) التهذیب ۲: ۵۶ ح ۱۹۶، الفقیه ۱: ۱۸۵ ح ۸۷۸، الوسائل ۵: ۴۰۳. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۷.

(۲) الفقیه ۱: ۱۸۳ ح ۸۶۸، التهذیب ۲: ۵۶ ح ۱۹۲، الوسائل ۵: ۴۰۳. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۸. و أرض ملصّة: ذات لصوص (لسان العرب ۱۲: ۲۷۸).

(۳) التهذیب ۲: ۲۸۲ ح ۱۱۲۵، الوسائل ۵: ۴۰۳. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۹.

(۴) التهذیب ۲: ۵۷ ح ۱۹۹، الاستبصار ۱: ۳۰۲ ح ۱۱۲۰، الوسائل ۵: ۴۰۴. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۱۱.

نهایة التقریر، ج‌۱، ص: ۴۹۵

و هو ماش و لا راکب و لا مضطجع إلّا أن یکون مریضا و لیتمکّن فی الإقامة کما یتمکّن فی الصلاة فإنّه إذا أخذ فی الإقامة فهو فی صلاة» «۱».

و منها: روایة علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال: سألته عن المسافر یؤذّن علی راحلته؟ و إذا أراد أن یقیم أقام علی الأرض؟ قال: «نعم لا بأس» «۲».

و منها: روایة أحمد بن محمّد بن أبی نصر عن الرضا علیه السّلام قال: «تؤذّن و أنت جالس و لا تقیم إلّا و أنت علی الأرض و أنت قائم» «۳».

و منها: روایة علیّ بن جعفر عن أخیه علیه السّلام قال: سألته عن الأذان و الإقامة أ یصلح علی الدابّة؟ قال: «أمّا الأذان فلا بأس و أمّا الإقامة فلا حتّی ینزل علی الأرض» «۴».

هذه مجموع الروایات الواردة فی هذا الباب، و مفاد أکثرها التفصیل بین الأذان و الإقامة بعدم اعتبار القیام و الاستقرار، و الکون علی الأرض فیه دونها، و بعض ما یدل علی اعتبار القیام فی الأذان إلّا فی بعض الموارد محمول علی کراهته بدون القیام، لا کونه شرطا فی صحته.

و حینئذ فهل اللّازم الأخذ بمقتضی هذه الروایات فی باب الإقامة و القول باعتبار هذه الأمور کلّها فی صحتها تحققها، أو أنّ ذلک من قبیل تعدّد المطلوب بالنسبة إلی الأدلة الدالة علی استحبابها، و بیان کیفیتها من دون أخذ شیء من ذلک فیها شرطا أو شطرا؟

---

(۱) الكافى ۳: ۳۰۶ ح ۲۱، التهذيب ۲: ۵۶ ح ۱۹۷، الوسائل ۵: ۴۰۴. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۱۲.

(۲) قرب الاسناد: ۱۶۰ ح ۶۶۴، الوسائل ۵: ۴۰۵. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۱۳.

(۳) قرب الاسناد: ۲۸۹ ح ۱۳۰۸، الوسائل ۵: ۴۰۵. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۱۴.

(۴) مسائل علىّ بن جعفر: ۱۷۴ ح ۳۰۹، الوسائل ۵: ۴۰۵. أبواب الأذان و الإقامة ب ۱۳ ح ۱۵.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۹۶

توضيح ذلك: إنّ فى باب الإقامة طائفتين من الأخبار، طائفة تدلّ على استحباب الإقامة مطلقا مع بيان حقيقتها من دون تعرّض لشىء من هذه الأمور أصلا، و طائفة أخرى تدلّ على اعتبار هذه الأمور فيها كهذه الروايات.

و من المعلوم أنّ حمل المطلق على المقيد مشروط بإحراز وحدة الحكم، و إلّا فلا تعارض بينهما أصلا حتّى يلزم تقييد المطلق، و إحراز اتحاد الحكم قد يكون من ناحية وحدة السبب كقوله: إن ظاهرت فأعتق رقبة و إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، و قد يكون من الخارج.

و بالجملة: فالمناط فى الحمل إنّما هو إحراز ثبوت التعارض بين الدليلين، و لا يحرز ذلك إلّا بعد إحراز وحدة الحكم من ناحية وحدة السبب أو من غيرها، و فى المقام بل فى باب المستحبات كلّها لا دليل على وحدة الحكم، فيحتمل أن تكون الإقامة فى نفسها مستحبة، و كونها فى حال القيام أو مع الاستقرار مثلا مستحبا آخر. و لكن لا يخفى أنّ ذلك إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأمر المطلق و المقيد أمرا مولويا لا إرشاديا.

توضيح ذلك، إنّ الأوامر الصادرة من المولى المتعلقة بإتيان شىء فى المأمور به أو بإتيان المأمور به على نحو خاص و كيفية خاصة، يكون المتبادر منها عند العرف هو كونها إرشادا إلى اعتبار ذلك الشىء فى المأمور به، أو اعتبار أن يكون المأمور به على ذلك النحو الخاص، و الكيفية الخاصة بمعنى دخالته فى ترتب الأثر المترقب من إتيان المأمور به عليه، و أنّ الإتيان به فاقدا لذلك الشىء أو بدون تلك الكيفيّة لا يؤثر فى حصول الأثر المقصود.

فمفادها ليس إلّا مجرّد الإرشاد إلى اعتبار ذلك الشىء فى المأمور به على ما هو المتبادر منها كما لا يخفى، و هكذا النواهى الصادرة من المولى المتعلّقة بإيجاد شىء فى المأمور به، أو بإتيان المأمور به مع ذلك الشىء، فإنّه لا يتبادر منها إلّا كونها إرشادا

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۹۷

إلى مانعية وجود ذلك الشىء، و أنّ ترتب الأثر المقصود على المأتى به مشروط بكونه فاقدا له، لكونه مانعا عن حصول الأثر المترقّب.

و كذلك النواهى المتعلّقة بالمعاملات، فإنّ الظاهر كونها إرشادا إلى فسادها، و عدم ترتب الأثر المقصود عليها، هذا فى باب الواجبات.

و أمّا المستحبات فهل الأمر الاستحبابى المتعلّق بإتيان فعل فى ضمن مستحب آخر، أو بإتيان المستحب على نحو خاص، و كيفية خاصة يتبادر منه عند العرف ذلك، أى كونه إرشادا إلى اعتبار ذلك الشىء فى المستحب، بمعنى عدم تحققه بدونه، أو أنّ ذلك يختصّ بالواجبات و المستحبات، يكون الأمر الثانى فيها كالأمر الأوّل مولويا؟ فيه وجهان.

و على فرض كونه كالأمر الأوّل مولويا يقع الكلام حينئذ فى أنّه هل يجب حمل المطلق على المقيد، أو أنّ ذلك مشروط بإحراز وحدة الحكم من وحدة السبب أو من الخارج؟

و بالجملة: فالكلام فى وجوب الحمل و عدمه إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأمرين متماثلين من حيث المولويّة، و إلّا فلو كان الأمر الثانى أمرا إرشاديا، لا مجال لهذا النزاع أصلا.

هذا، و الظاهر أنّ المتبادر من الأمر الثانى فى المستحبات أيضا هو الإرشاد إلى اعتبار متعلّقه فى تحقّق المأمور به بالأمر الأوّل، و حينئذ

فاللّازم القول باعتبار القیام، و الاستقرار، و الکون علی الأرض، فی صحة الإقامة، وفاقا للمفید و جماعة «۱»، و حیث إنّ الشهرة بین القدماء من الأصحاب رضوان اللّه علیهم علی

(۱) المقنعة: ۹۸- ۹۹، النهایة: ۶۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۰، المهذّب ۱: ۹۱، المنتهی ۱: ۲۵۸، الحدائق ۷: ۳۴۰.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۹۸

خلاف ذلک «۱»، حیث إنّ المشهور مجرّد استحباب هذه الأمور، لا کونها معتبرة فی الصحة، مع أنّ تلک الأخبار المذکورة کانت بمرأی و مسمع منهم، فیشکل ما ذکرنا.

مضافا إلی ما نعلم، من أنّ الجوامع الأربعة التی بأیدینا، لا تکون جامعة لجمیع الأخبار المأثورة عن الأئمة علیهم السّلام، بل کان بعض الأخبار موجودا فی الجوامع الأولیة، و لم یکن منقولا فی الجوامع الأربعة الثانویة، و القرائن علی ذلک کثیرة، کاختلاف هذه الجوامع التی بأیدینا، أ فکلّ منها فاقد لبعض ما یوجد فی الآخر، و غیر ذلک من القرائن التی لا یناسب ذکرها فی هذا المقام.

و حینئذ فلا یبعد الأخذ بمقتضی فتوی المشهور لما ذکر، مضافا إلی أنّه یمکن أن یستفاد ذلک من بعض الأخبار المتقدمة، حیث إنّه قد استثنی فیه من حکم الإقامة المشی إلی الصلاة، و مضافا إلی التعلیل الوارد فی أکثرها، من أنّ المقیم کأنّه فی الصلاة، فإنّه یناسب الحکم باستحباب أن تکون الإقامة مع ما یعتبر فی الصلاة من قیام، و استقرار، و غیرهما، لا أن یکون ذلک شرطا فیها. هذا، و لکن رعایة الحزم و الاحتیاط توجب عدم ترک شیء من هذه الأمور.

خامسها: الطهارة من الحدث، و مقتضی الأخبار الواردة فی هذا الباب التفصیل بین الأذان و الإقامة باعتبارها فی الثانی دون الأول، و قد جمعها فی الوسائل فی الباب التاسع من أبواب الأذان و الإقامة فراجع. و الکلام فی هذا الأمر عین الکلام فی باب القیام.

سادسها: الاستقبال، و مقتضی الأخبار جواز الأذان بل الإقامة إلی غیر القبلة، إذا کان التشهد إلی القبلة، و یمکن استفادة اعتبار الاستقبال فی الإقامة من

(۱) المقنع: ۹۱، المبسوط ۱: ۹۵، المراسم: ۶۸، الوسیلة: ۹۲، الکافی فی الفقه: ۱۲۰- ۱۲۱، السرائر ۱: ۲۱۱.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۴۹۹

روایة زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام، المتقدمة فی الأمر الرابع. و کیف کان فلو دلّ الدلیل علی التفصیل بین الأذان و الإقامة باعتبار الاستقبال فی الثانی دون الأوّل، فالکلام فیه حینئذ نظیر الکلام فی باب القیام.

ثمَّ إنّه لو قلنا باعتبار تلک الأمور فی صحة الإقامة، أو قلنا باستحبابها فیها، فهل یستفاد من الأخبار المتقدمة الدالة علی الشرطیة أو الاستحباب التعمیم بالنسبة إلی کل ما یعتبر فی الصلاة وجودا أو عدما، فیعتبر أو یستحب جمیعها فی الإقامة، مثل قصد القربة أو عدم الالتفات، بحیث یری خلفه من زاویة عینه، و غیر ذلک من الأمور المعتبرة فی الصلاة وجودا أو عدما؟ وجهان:

من استفاده التعمیم من التعلیل فی أکثر الأخبار المتقدمة، بأنّ المقیم کأنّه فی الصلاة، و لذا نهی فی بعضها عن الإیماء بالید فی الإقامة، و من عدم الدلیل علی جواز التعدّی عن تلک الأمور.

موارد سقوط الأذان و الإقامة

اشارة

هنا مسائل

المسألة الأولى: يسقط الأذان خاصّة في موارد:

الأوّل: في الجمع بين الظهرين في يوم عرفه، فإنّه يسقط الأذان بالنسبة إلى صلاة العصر.

الثاني: في الجمع بين العشائين بمزدلفة بالنسبة إلى العشاء، و يدل عليهما

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۰۰

الأخبار الكثيرة:

منها: ما رواه الشيخ عن ابن سنان عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال: «السنّة في الأذان يوم عرفة أن يؤذّن و يقيم للظهر، ثمّ يصلّي ثمّ يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، و كذلك في المغرب و العشاء بمزدلفة» «۱».

و منها: ما رواه أيضا عن عمر بن أذينة، عن رهط، منهم: الفضيل و زرارة، عن أبي جعفر عليه السّلام: «إنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين و جمع بين المغرب و العشاء بأذان واحد و إقامتين». و روى الصدوق مرسلا مثله، إلّا أنّه قال:

«بين الظهر و العصر بعرفة» ثمّ قال: «بين المغرب و العشاء بجمع» «۲».

و غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي نقلها في الوسائل في بعض أبواب المواقيت «۳» و صلاة الجمعة «۴» و الحج «۵»، فراجع.

الثالث: في العصر من يوم الجمعة، و لم نظفر برواية دالّة على هذا الحكم بخصوصه، و إنّما أفتى به الأصحاب «۶»، نعم يستكشف منه وجود نصّ على ذلك كان منقولا في الجوامع الأولية، و الاستدلال على ذلك بما ورد في بعض الروايات، من أنّ أذان الثالث يوم الجمعة بدعة «۷» لا يخلو من النظر بل المنع، لعدم الدليل على كون المراد بأذان الثالث أذان العصر.

الرابع: في موارد قضاء الصلوات، فإنّه يسقط الأذان فيها بالنسبة إلى ما عدا

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۸۲ ح ۱۱۲۲، الوسائل ۵: ۴۴۵. أبواب الأذان و الإقامة ب ۳۶ ح ۱.

(۲) التهذيب ۳: ۱۸ ح ۶۶، الفقيه ۱: ۱۸۶ ح ۸۸۵، الوسائل ۵: ۴۴۵. أبواب الأذان و الإقامة ب ۳۶ ح ۲ و ۳.

(۳) الوسائل ۴: ۲۱۸- ۲۲۵. أبواب المواقيت ب ۳۱ و ۳۲ و ۳۴.

(۴) الوسائل ۷: ۴۰۰. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ۴۹.

(۵) الوسائل ۱۴: ۱۴. أبواب الوقوف بالمشعر ب ۶.

(۶) المبسوط ۱: ۱۵۱، النهاية: ۱۰۷، السرائر ۱: ۳۰۵، الغنية: ۹۱، جواهر الكلام ۹: ۳۰، مفتاح الكرامة ۲: ۲۶۰.

(۷) الوسائل ۷: ۴۰۰. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ۴۹.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۰۱

الصلاة الاولى، و يدل عليه ما رواه في الكافي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السّلام في حديث قال: «إذا كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة» «۱».

و ما رواه فيه أيضا عن موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل تجب عليه إعادة الصلاة أ يعيدها بأذان و إقامة؟ فكتب عليه السّلام: «يعيدها بإقامة» «۲» و غيرهما ممّا يدل عليه من الأخبار، و لا يخفى أنّ سقوط الأذان بالنسبة إلى الصلاة الثانية في جميع الموارد المتقدمة ليس لخصوصية فيها، بل السقوط إنّما هو من ناحية الجمع بين الصلاتين، فلو جمع بينهما في غير تلك الموارد يسقط الأذان بالنسبة إلى الصلاة الثانية أيضا، كما أنّه ربما يوافقه الاعتبار، لما عرفت من أنّ حقيقة الأذان إنّما هو النداء إلى إقامة الصلاة ليجتمع الناس في المسجد، و في موارد الجمع يكون الناس مجتمعين فيه، فلا حاجة إلى النداء.

نعم لا تسقط الإقامة، لكونها لتنبيه الحاضرين كما تقدّم. هذا، مضافا إلى أنّ رواية الفضيل و زرارة المتقدمة، لا اختصاص لها بالجمع فى يوم عرفة، أو بمزدلفة، بل يستفاد منها الإطلاق.

لا يقال: إنّ مدلولها حكاية فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله، و من المعلوم أنّ الفعل لا إطلاق له كالقول، فلعلّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يجمع بين الظهرين فى يوم عرفة بأذان و إقامتين، و بين العشائين بمزدلفة كذلك.

لأنّا نقول: لا نسلم عدم الإطلاق فيما لو كان الحاكى هو الامام عليه السّلام، و كان المقصود من حكايته بيان الحكم، فإنّه عليه السّلام لو لم يأخذ فى مقام بيان الحكاية قيدا ليستفاد منه الإطلاق.

---

(۱) الكافى: ۳- ۲۹۱ ح ۱، التهذيب: ۳: ۱۵۸ ح ۳۴۰، الوسائل: ۵- ۴۴۶. أبواب الأذان و الإقامة ب ۳۷ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۲۸۲ ح ۱۱۲۴، الوسائل ۵: ۴۴۶. أبواب الأذان و الإقامة ب ۳۷ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۰۲

و بالجملة: فالظاهر إطلاق الحكم و سقوط الأذان فيما لو جمع بين الصلاتين أو أزيد بالنسبة إلى غير الاولى. هذا ما ذهب إليه الخاصة، و أمّا العامة فحيث إنّ الجمع عندهم يختص بموارد خاصة «۱»، لعدم كون الجمع عندهم مقابلا للتفريق، بل معناه هو الإتيان بصلاة فى وقت صلاة أخرى، كالإتيان بصلاة الظهر فى وقت صلاة العصر، إذ أوقات الصلوات متباينة عندهم، فينحصر جواز الجمع و الاكتفاء بأذان واحد بموارد خاصة.

ثمّ إنّ سقوط الأذان بالنسبة إلى غير الصلاة الأولى هل هو على نحو العزيمة أو الرخصة؟ وجهان. و لا يخفى إنّه لا يستفاد من الأدلة الواردة فى هذا الباب وجوب ترك الأذان أصلا، مضافا إلى أنّ التعليل الوارد فى بعض الروايات ربما يؤيد عدم الوجوب.

و توهّم إنّ الأمر بالترك و الاكتفاء بالإقامة يدل على ذلك، يدفعه إنّ متعلّق الأمر هو الجمع، و لا إشكال و لا خلاف فى عدم وجوبه حتى فى الموارد المتقدمة، كما يدل عليه كثير من الأخبار، و استحباب الجمع فى الموارد المتقدمة الراجع إلى أفضليّة الاشتغال بالفريضة الثانية، و المبادرة إليها بدون فصل حتّى بالأذان، لا ينافى كون الأذان راجحا بالإضافة إلى تركه المطلق، و إن كان بالإضافة إلى المبادرة بالفريضة مرجوحا.

فهو نظير العبادات المكروهة التى ينطبق عنوان أرجح على تركها مع بقائها على الراجحية بالنسبة إلى مطلق الترك، فالمقام من هذا القبيل لا من باب التخصيص، حتّى يقال بأنّه لا دليل على استحباب الأذان فى الموارد المذكورة، فيلزم التشريع لو أتى به عبادة كما لا يخفى. و بالجملة، فالظاهر إنّ سقوط الأذان فى تلك الموارد إنّما هو على طريق الرخصة لا العزيمة كما عرفت.

---

(۱) كالسفر مثلا. راجع المجموع ۴: ۳۷۰- ۳۷۱، المغنى لابن قدّامة ۲: ۱۱۳، الشرح الكبير ۲: ۱۱۶.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۰۳

المسألة الثانية: مورد سقوط الأذان و الإقامة معا

إذا صلّى الناس جماعة، ثمّ جاء آخرون قبل تفرق صفوفهم، فإنّهما يسقطان بالنسبة إليهم، و هذا فى الجملة ممّا لا ريب فيه و لا إشكال «۱»، لدلالة الأخبار الكثيرة الآتية عليه، و إنّما وقع الكلام و الإشكال فى بعض خصوصيات المسألة، فالأولى نقل الأخبار الواردة فى هذا المقام حتّى يتّضح بها حقيقة الحال، فنقول و على اللّه الاتّكال:

الأخبار الواردة فى هذا الباب كثيرة:

منها: ما رواه الكلينى عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن صالح بن سعيد «۲»، عن يونس، عن ابن مسكان، عن أبى بصير، قال: سألته

عن الرجل ينتهى إلى الإمام حين يسلّم؟ فقال: «ليس عليه أن يعيد الأذان فليدخل معهم فى أذانهم فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان» «۳».

و منها: ما رواه الشيخ فى التهذيب عن أحمد بن محمد، عن علىّ بن الحكم، عن أبان، عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: الرجل يدخل المسجد و قد صلّى القوم أ يؤذّن و يقيم؟ قال: «إن كان قد دخل و لم يتفرّق الصفّ صلّى بأذانهم و إقامتهم و إن كان تفرّق الصفّ أذّن و أقام» «۴».

---

(۱) شرائع الإسلام ۱: ۷۴- ۷۵، المعتبر ۲: ۱۳۶- ۱۳۷، المنتهى ۱: ۲۶۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۶۲ مسألة ۱۷۰، مفتاح الكرامة: ۲- ۲۶۶، مستند الشيعة: ۴- ۵۲۹، جواهر الكلام: ۹- ۴۱، مدارك الاحكام: ۳- ۲۶۶.

(۲) هذا الرجل و من بعده مجهولان (منه).

(۳) الكافى: ۳- ۳۰۴ ح ۱۲، التهذيب: ۲- ۲۷۷ ح ۱۱۰۰، الوسائل: ۵- ۴۲۹. أبواب الأذان و الإقامة ب ۲۵ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۲۸۱ ح ۱۱۲۰، الوسائل ۵: ۴۳۰. أبواب الأذان و الإقامة ب ۲۵ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۰۴

و الظاهر إنّ هذه الرواية هى الرواية السابقة، بمعنى أنّ أبا بصير سأل الإمام عليه السّلام عن حكم المسألة مرّة واحدة، و أجابه عليه السّلام بجواب واحد، غاية الأمر إنّه نقلها لعدّة رواه، و الاختلاف إنّما نشأ من اختلاف نقله لهم، أو نقلهم لغيرهم، و حينئذ فالواجب الاقتصار على القدر المتيقّن.

و منها: ما رواه الشيخ فى التهذيب أيضا عن محمد بن علىّ بن محبوب، عن محمّد بن الحسين، عن الحسن بن علىّ، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد «۱»، عن زيد بن علىّ، عن آبائه، عن علىّ عليهم السّلام قال: دخل رجلان المسجد و قد صلّى الناس فقال لهما علىّ عليه السّلام: «إن شئتما فليؤمّ أحدكما صاحبه و لا يؤذّن و لا يقيم» «۲».

و منها: ما رواه فيه أيضا عن محمّد بن أحمد، عن بنان بن محمّد، عن أبيه، عن ابن المغيرة، عن السكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن علىّ عليهم السّلام أنّه كان يقول: «إذا دخل الرجل المسجد و قد صلّى أهله فلا يؤذّننّ و لا يقيمنّ و لا يتطوّع حتّى يبدأ بصلاة الفريضة و لا يخرج منه إلى غيره حتّى يصلّى فيه» «۳».

و منها: ما رواه فيه أيضا عن محمّد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق، عن عمّار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث: فى الرجل أدرك الإمام حين سلّم قال: «عليه أن يؤذّن و يقيم و يفتتح الصلاة» «۴».

و منها: ما رواه أيضا عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد «۵»، عن أبى علىّ

---

(۱) هو من فقهاء الزيديّة و عظمائهم، يروى كتاب زيد «المقرّر».

(۲) التهذيب: ۲- ۲۸۱ ح ۱۱۱۹ و ج ۳: ۵۶ ح ۱۹۱، الوسائل: ۵- ۴۳۰. أبواب الأذان و الإقامة ب ۲۵ ح ۳.

(۳) التهذيب: ۳- ۵۶- ۱۹۵، الوسائل ۵: ۴۳۱. أبواب الأذان و الإقامة ب ۲۵ ح ۴.

(۴) الفقيه ۱: ۲۵۸ ح ۱۱۷۰، التهذيب ۳: ۲۸۲ ح ۸۳۶، الوسائل ۵: ۴۳۱. أبواب الأذان و الإقامة ب ۲۵ ح ۵.

(۵) لا يخفى أنّ الحسين بن سعيد متأخر عن أبى علىّ بمرتبتين، و لا يمكن له أن يروى عنه، و الظاهر سقوط الواسطة بينهما و أنها هى محمد بن أبى عمير كما فى سند الصدوق «المقرّر».

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۰۵

قال: كنّا عند أبى عبد اللّه عليه السّلام فأتاه رجل فقال: جعلت فداك صلّينا فى المسجد الفجر فانصرف بعضنا و جلس بعض فى

التسبیح فدخل علینا رجل المسجد فأذّن فمنعناه و دفعناه عن ذلک، فقال أبو عبد اللّه: «أحسنت ادفعه عن ذلک و امنعه أشدّ المنع»، فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن یصلّوا فیه جماعة؟ قال: «یقومون فی ناحیة المسجد و لا یبدر بهم إمام.».

و رواه الصدوق بإسناده عن محمّد بن أبی عمیر، عن أبی علیّ الحرّانی مثله، إلّا أنّه قال: «أحسنتم ادفعوه عن ذلک و امنعوه أشدّ المنع»، فقلت له: فإن دخل جماعة؟ فقال: «یقومون فی ناحیة المسجد و لا یبدو لهم إمام» «۱».

و منها: ما عن الصدوق بإسناده عن معاویة بن شریح «۲»، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه قال: «إذا جاء الرجل مبادرا و الامام راکع أجزأته تکبیرة واحدة- إلی أن قال-: و من أدرکه و قد رفع رأسه من السجدة الأخیرة و هو فی التشهّد فقد أدرک الجماعة و لیس علیه أذان و لا إقامة و من أدرکه و قد سلّم فعلیه الأذان و الإقامة» «۳».

و منها: ما عن کتاب زید النرسی «۴»، عن عبید بن زرارة، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا أدرکت الجماعة (و قد انصرف القوم) «۵» و وجدت الإمام مکانه و أهل المسجد قبل أن ینصرفوا أجزأک أذانهم و إقامتهم فاستفتح الصلاة لنفسک و إذا

---

(۱) التهذیب ۳: ۵۵ ح ۱۹۰، الفقیه ۱: ۲۶۶ ح ۱۲۱۵، الوسائل ۸: ۴۱۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۵ ح ۲.

(۲) لا یخفی أنّ معاویة بن شریح هو معاویة بن میسرة، و لیسا متعدّدین، کما زعم الصدوق، غایة الأمر أنّه قد ینسب إلی أبیه کما فی الثانی، و قد ینسب إلی جدّه کما فی الأوّل «المقرّر».

(۳) الفقیه: ۱- ۲۶۵ ح ۱۲۱۴، الوسائل: ۸- ۴۱۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۵ ح ۴.

(۴) هو من الکتب الظاهرة فی القرون الأخیرة، و لم یکن معروفا بین قدماء أصحابنا، بل و فی زمان صاحب الوسائل أیضا، و لذا لم یرو عنه فیه، «منه».

(۵) لیس فی المصدر.

نهایة التقریر، ج ۱، ص: ۵۰۶

وافیتهم و قد انصرفوا عن صلاتهم و هم جلوس أجزأک إقامة بغیر أذان و إن وجدتهم قد تفرّقوا و خرج بعضهم من المسجد فأذّن و أقم لنفسک» «۱».

هذه مجموع الروایات الواردة فی المقام، و قد عرفت أنّ أصل المسألة فی الجملة ممّا لا ریب فیه و لا إشکال.

و ما اعترضه صاحب المدارک بأنّ الروایات الواردة فیها غیر خالیة عن خلل الحدیث من ضعف أو جهالة أو غیرهما، لکون عمدتها هی روایتا أبی بصیر و هو مجهول مشترک بین أربعة «۲»، مدفوع بأنّ من یروی الحدیث من تلک الأربعة اثنان و کلاهما ثقة.

و بالجملة: فلا ینبغی الإشکال فی أصل المسألة، و حینئذ فنقول:

إذا دخل الرجل المسجد مثلا مریدا للصلاة، فدخل علی الجماعة التی أذّن و أقیم لها، و لم یسمعهما لعدم کونه حاضرا حینهما، بل کان مسبوقا، فالظاهر سقوط الأذان و الإقامة عنه بحیث لا یکون شیء منهما مشروعا فی حقّه، لأنّه مدرک للجماعة حقیقة کسائر المأمومین، و لا یعهد من أحد منهم الأذان و الإقامة لنفسه، و لم یدل علیه دلیل أصلا.

و إن دخل و قد سلّم الإمام فمقتضی الأخبار السابقة سقوطهما کما عرفت، و لا ملازمة بین کون السقوط فی الموردین علی نحو العزیمة، بل یمکن القول بأنّ السقوط فی المورد الأخیر إنّما هو علی نحو الرخصة، لأنّ هذا الشخص لا یکون مدرکا للجماعة حقیقة، بخلاف المورد الأوّل.

ثمّ إنّه اعتبر فی العروة «۳» أمورا للسقوط فی المورد الأخیر.

---

(۱) کتاب زید النرسی: ۵۲، بحار الأنوار: ۸۱- ۱۷۱ ح ۷۵، مستدرک الوسائل ۶: ۵۰۰ ح ۱.

(۲) مدارك الأحكام: ۳- ۲۶۷.

(۳) العروة الوثقى ۱: ۴۶۰ مسألة ۳.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۵۰۷

منها: أن يكون فى المسجد، و مقتضى إطلاق الأدلة عدم الاختصاص.

و منها: كون صلاته و صلاة الجماعة كلتيهما أدائية، و مقتضى الإطلاق أيضا عدم اعتباره.

و منها: اشتراك الصلاتين فى الوقت، فلو كانت السابقة عصرا و هو يريد أن يصلّى للمغرب لا يسقطان، و فيه: عدم الدليل على اعتبار هذا المعنى أيضا.

و منها: أن تكون صلاة الجماعة السابقة مع الأذان و الإقامة، فلو كانوا تاركين أو مكتفين باستماع من الغير لا يسقطان، و لا يخفى مخالفته لمقتضى الإطلاق.

و منها: أن تكون صلاتهم صحيحة، و فيه: إنّا لا نسلّم الاعتبار فى صورة جهل المأمومين ببطلان صلاة الإمام، بل الظاهر أنّ هذا الشخص كأحد منهم.

و بالجملة: فقد ذكرنا فى حاشية العروة «۱»، إنّ اعتبار هذه الأمور إنّما هو فيمن دخل المسجد مريدا للصلاة مستقلا عن الجماعة إمّا جماعة و إمّا فرادى، أو من دخله لإدراكها فوجدهم قد فرغوا و لم يتفرق الصفوف، فالظاهر أنّ سقوطهما عنه بملاك آخر، و لا يبعد فيه سقوطهما فى كل مورد يكون إدراكه لها قبل الفراغ مسقطا.

و الملاك للسقوط فى المورد الثانى إنّما هو كون هذا الشخص كمدرك للجماعة بعد فرض كون نيته قبل الدخول ذلك، فأذانه و إقامته إنّما هو أذان الجماعة و إقامتها، كما أنّ الملاك للسقوط فى المورد الأوّل هو احترام الجماعة السابقة، و لحاظ حقّ الإمام السابق بعدم رفع الصوت بالأذان حتّى تكون الجماعة اللّاحقة من توابع الجماعة السابقة، فينبغى تركهما فيها، و لذا ورد فى بعض الروايات السابقة أنّ الداخلين إذا أرادوا الصلاة جماعة يقومون فى ناحية المسجد و لا يبدر لهم إمام «۲».

---

(۱) التعليقة للسيّد البروجردى: ۴۴.

(۲) الوسائل: ۸- ۴۱۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۵ ح ۲.

نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۵۰۸

و كيف كان فالقول مبنىّ على استفادة الموردين من النصوص، فمن بعضها يستفاد حكم من دخل المسجد لإدراك الجماعة، و إنّه يسقط الأذان و الإقامة بالنسبة إليه إرفاقا له و رعاية لنيته، و بعبارة أخرى مفاده جعل حقّ له لكونه قاصدا لإدراك الجماعة، فكأنّه مدرك لها. فأذانه و إقامته هو أذان الجماعة و إقامتها.

و لا يخفى إنّه فى هذه الصورة لا يكون الحكم مختصّا بالمسجد، و كذلك لا يناسب كون السقوط على نحو العزيمة.

و من بعضها (النصوص) «۱» يستفاد حكم من دخل المسجد لإقامة الصلاة مستقلا عن الجماعة منفردا أو جماعة، و أنّه يسقط الأذان و الإقامة بالنسبة إليه رعاية لحقّ الإمام السابق أو الجماعة السابقة، و بعبارة أخرى يستفاد منه جعل حقّ على الداخل لا له، و حينئذ فيمكن القول باختصاص ذلك بالمسجد. و يجىء الكلام فى كون السقوط على نحو العزيمة أو الرخصة.

و يسقط الأذان و الإقامة أيضا فيما إذا سمع الشخص أذان غيره و إقامته، فإنّ له أن يكتفى به و لو كان إماما، و المؤذّن منفردا، فقد روى عن أبى مريم الأنصارى أنّه قال: صلّى بنا أبو جعفر عليه السّلام فى قميص بلا إزار و لا رداء و لا أذان و لا إقامة- إلى أن قال-: فقال: و إنّى مررت بجعفر و هو يؤذّن و يقيم فلم أتكلّم فأجزأنى ذلك «۲».

و قد روى عمرو بن خالد، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: كنّا معه فسمع إقامة جار له بالصلاة فقال: «قوموا»، فقمنا فصلّينا معه بغير

أذان و لا إقامة، قال: «يجزئكم أذان جاركم» «۳».

(۱) الوسائل ۸: ۴۱۴- ۴۱۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۵ ح ۱ و ۳.

(۲) التهذيب: ۲- ۲۸۰ ح ۱۱۱۳، و الوسائل: ۵- ۴۳۷. أبواب الأذان و الإقامة ب ۳۰ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۲۸۵ ح ۱۱۴۱، الوسائل ۵: ۴۳۷. أبواب الأذان و الإقامة ب ۳۰ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۰۹

المسألة الثالثة: استحباب حكاية الأذان للسامع

يستحبّ للسامع حكاية الأذان كما يقول المؤذّن، قال الشيخ فى الخلاف: إذا سمع المؤذّن يؤذّن يستحبّ للسامع أن يقول مثل ما يقوله، إلّا أن يكون فى حال الصلاة سواء كانت فريضة أو نافلة، و به قال الشافعى، و قال مالك: إذا كنت فى مكتوبة فلا تقل مثل ما يقول المؤذن، و إذا كنت فى نافلة فقل مثل قوله فى التكبير و التشهد و به قال الليث بن سعد، إلّا أنّه قال: و يقول فى موضع حىّ على الصلاة لا حول و لا قوّة إلّا باللّه.

دليلنا على جوازه و استحبابه خارج الصلاة إجماع الفرقة، و استحباب ذلك فى حال الصلاة يحتاج إلى دليل، إلّا أنّه متى قال ذلك فى الصلاة لم يحكم ببطلانها، لأنّ عندنا يجوز الدعاء فى حال الصلاة «۱». انتهى.

و الظاهر إنّ مراده بالدعاء الذكر المستثنى من الكلام المبطل للصلاة، لا معناه الحقيقى، لعدم اشتمال فصول الأذان على الدعاء، و كأنّه من سهو القلم.

و قال ابن رشد فى كتاب البداية ما حاصله: إنّهم اختلفوا فى حكاية الأذان على قولين: قول باستحباب حكاية الأذان كما يقول المؤذّن، و قول باستحباب حكاية الأذان، إلّا أنّه يقول فى موضع الحيعلات، لا حول و لا قوّة إلّا باللّه، و منشأ الاختلاف تعارض الأخبار، فروى أبو سعيد عن النبى صلّى اللّه عليه و آله إنّه قال: «يستحبّ حكاية الأذان فى كل ما يقول المؤذّن». و روى عمر و معاوية عنه صلّى اللّه عليه و آله ما يدل على تبديل الحيعلات بالحوقلة «۲» انتهى.

(۱) المجموع ۳: ۱۲۰، الخلاف ۱: ۲۸۵ مسألة ۲۹.

(۲) بداية المجتهد ۱: ۱۶۰.

نهاية التقرير، ج۱، ص: ۵۱۰

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ من أنّ استحباب الحكاية إنّما هو فى غير حال الصلاة، و أمّا فى حالها فيحتاج إلى دليل، فهو و إن كان مخالفا لمقتضى إطلاق الأخبار الدالة على استحباب الحكاية «۱»، إلّا أنّ الظاهر انصرافها عن حال الصلاة فريضة كانت أو نافلة، و أمّا تبديل الحعيلات بالحوقلة «۲» فيدلّ عليه بعض المراسيل المحكىّ عن الدعائم و الآداب و المكارم «۳»، و أمّا النصوص المعتبرة المسندة فليس فيها من التبديل أثر أصلا، بل ظاهرها حكاية الأذان فى كل ما يقول المؤذّن، فراجع.

(۱) الوسائل ۵: ۴۵۳. أبواب الأذان و الإقامة ب ۴۵.

(۲) كما فى بداية المجتهد ۱: ۱۶۰.

(۳) دعائم الإسلام ۱: ۱۴۵، الآداب الدينيّة: ۱۷، مكارم الأخلاق: ۳۴۴، مستدرك الوسائل ۴: ۵۸- ۶۰ ح ۵ و ۹.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

الجزء الثانى

[تتمة كتاب الصلاة]

المطلب الثانى فى أفعال الصلاة

اشارة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷

أفعال الصـلاة اعلم أنّ الصلاة مركبة من عدّة وجودات متباينة الحقائق تتحقق بتحققها بأسرها، و يكون كل واحد من تلك الوجودات بعضـا لوجود عنوان الصـلاة، كما هو الشأن فى جميع المركبات الاعتباريـة، فإنّها عبارة عن اعتبار الوحـدة بين أشـياء متخالفـة الحقائق باعتبار ترتب غرض واحد عليها، و يكون كل واحد منها بعضا لوجود ذلك المركّب.

و قد حققنا فى موضعه «۱» أنّه يمكن أن يكون للشـىء الواحد أبعاض كثيرة، كالماء الواحد، بل يمكن أن يعرض كل واحد منها ضدّ ما يعرض الآخر و حينئـذ فالأمر المتعلّق بالصـلاة ينبسط على تلك الوجودات، بحيث يصـير كل واحـد منها متعلّقا لبعض ذلك الأمر و تحقيق الكلام فى محلّه.

ثمَّ إنّ الشارع لم يتصرّف فى معنى الصلاة أصلا، بل استعملها فى معناها الذى

---

(۱) نهاية الأصول: ۵۱، مبحث الصحيح و الأعمّ.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸

كان يفهم منها قبل التشريع، و هو التذلّل و الخضوع فى مقابل المعبود، كما هو المفهوم منها عند جميع المتدينين قبل الإسلام.

غايـة الأمر أنّ ذلك يتحقق بكيفية خاصة و نحو مخصوص عند كل قوم، و النبى صـلّى اللّه عليه و آله قد أبطل جميع الكيفيات، و بيّن أنّ ما يتحقّق به ذلك المعنى هى هذه الكيفية المعروفة بين المسلمين، و هى التى رواها العامة عنه صلّى اللّه عليه و آله، أنّه قال: «صلّوا كما رأيتمونى أصلّى» «۱».

و بالجملـة: فالصـلاة و ما يرادفها من سائر اللغات عبارة عن الأفعال التى يؤتى بها فى مقابل المعبود تـذلّلا و تخضّعا، و الاختلاف بين الأديان إنّما هو فى تلك الأفعال.

---

(۱) صحيح البخارى ۷: ۱۰۲، ح ۶۰۰۸ و ج ۸ ص ۱۶۹، ح ۷۲۴۶، السنن الكبرى ۲: ۳۴۵، سنن الدار قطنى ۱: ۲۷۲، ح ۱۲۹۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹

الأوّل من أفعال الصلاة: النيّة

اشارة

ثمَّ إنّهم ذكروا أنّ أوّل أفعال الصلاة النية، و قد يقال فى معناها: أنّها هى الإرادة التى لا بدّ منها فى كل فعل اختيارىّ، و أنت خبير بأنّ النية بهذا المعنى ممّا ليس لبيانه ارتباط إلى الشارع أصلا، كما هو واضح، بل المراد منها هو القصد إلى عنوان الصلاة.

توضيح ذلك، إنّ الأفعال على قسمين: قسم لا يتوقف تحقق عنوان الفعل على كونه مقرونا بقصد ذلك العنوان، كالأكل و الشرب و القيام و القعود و أمثالها، و قسم يكون تحقّق عنوان الفعل متوقفا على قصد ذلك العنوان، كالتعظيم للقادم، فإنّ مجرد القيام عند قدومه لا يتّصف بعنوان التعظيم و لا يتحقّق به، بل صدقه يتوقف على قصد التعظيم، و كونه هو الداعى إلى القيام، و إلّا فهو قد يكون لغرض آخر ما عدا التعظيم، بل قد يكون للسخرية و الاستهزاء، و هذا القسم هو المسمّى بالعناوين القصدية، و له مصاديق كثيرة فى أبواب الفقه، و لا يختصّ بالعبادات، بل له مصاديق فى التوصليات، كما أنّه لا يختصّ بما إذا كان متعلّقا للأمر، لأنّ أكثر المعاملات بل جميعها من هذا القبيل.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰

العناوين القصديّة:

و من مصاديق هذه العناوين: «أداء الدين»، فإنّ إعطاء المال إلى الدائن لا يتعيّن لكونه أداء للدين إلّا بعد قصد هذا العنوان، و إلّا فهو مشترك بين الأداء و الهبة و نظائرهما، فالتخصّص بهذه الخصوصية لا يأتى إلّا من قبل قصدها، ثمَّ لو فرض إنّه استدان مرّتين، فهل يجب عليه عند الأداء قصد الخصوصية من هذه الجهة، أى الأولية و الثانوية أيضا؟ الظاهر العدم، بل لا يجب عليه إلّا قصد عنوان أداء الدين فقط.

و منها: «الوفاء بالنذر»، فإذا نذر إعطاء درهم إلى الفقير إذا قضى اللّه حاجته مثلا يجب عليه عند الوفاء قصد هذا العنوان، لأنّ الصورة المشتركة بين الوفاء بالنذر و بين غيره لا تتعيّن للأوّل إلّا بالقصد إلى عنوانه.

و منها: «أداء الزكاة»، فإنّ دفع المال إلى مستحقّ الزكاة لا يوجب خروج الدافع عن عهدة التكليف بأدائها إلّا بعد تحقّق القصد إلى عنوانها، و هذا أمر لا ربط له بمسألة قصد القربة المعتبرة فى الزكاة.

و منها: «ردّ الخمس»، فإنّه أيضا يكون كأداء الزكاة.

و منها: «أفعال الحجّ».

و منها: «الصوم»، فإنّ قوله: «من لم يبيّت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له» «۱»، ناظر إلى أنّ تحقق عنوان الصوم متوقف على بيتوتته من الليل، و إرادة إيجاد الصوم منه.

و بالجملة: فلهذا الأمر عرض عريض فى أبواب الفقه، فإنّ أكثر العبادات و أكثر المعاملات بل جميعها ممّا لا تتحقّق إلّا بعد القصد إلى عنوانها، لتوقف

---

(۱) سنن النسائى ۴: ۲۰۱ ب ۶۸؛ السنن الكبرى للبيهقى ۴: ۲۰۲- ۲۰۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱

الاختصاص بأحدها على هذا القصد، لاشتراك صورة العمل غالبا كما هو غير خفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ من العناوين القصدية عنوان الصلاة، فإنّ مجرّد الإتيان بصورتها مع الغفلة عن عنوانها و عدم القصد إليه لا يكفى فى حصولها كما هو واضح. و كما يجب القصد إلى عنوان الصلاة فى جميع الصلوات الواجبة و المندوبة، كذلك يجب القصد إلى الأنواع الواقعة تحت هذا الجنس، فيجب فى الظهرين مثلا القصد إلى عنوان الظهرية و العصرية، و لا يكفى فى تحققهما

مجرّد التقدّم و التأخر، و إلّا لما كان وجه لما دلّ على شرطية الإتيان بالظهر للعصر، و إنّه يجب الإتيان بالظهر أولا، ثمَّ الإتيان بالعصر، إذ لو كانت الصلاة الواقعة أولا متعينة للظهر و لو لم يقصد بها عنوان الظهريّة لما كان المكلّف قادرا على الإتيان بالعصر مقدّما على الظهر، حتى يكون الإتيان بالظهر من شرائط تحقّق العصر كما هو واضح.

و أيضا لو كان مجرّد التقدّم كافيا فى تحقّق عنوان الظهرية، لما كان وجه لما دلّ على أنّه لو صلّى صلاة العصر بتخيّل أنّه أتى بصلاة الظهر، فانكشف الخلاف، و إنّه لم يصلّ الظهر بعد، فإن كان فى الأثناء يجب العدول إلى الظهر، و إن كان بعد الفراغ يجب الإتيان بصلاة الظهر، و يجزيه ما فعل عن صلاة العصر، و وجه دلالته على المقصود واضح.

و يجب أيضا القصد إلى عنوان الفرض و النفل، لأنّهما ليسا عبارة عن مجرّد تعلّق الأمر الوجوبى أو الاستحبابى، و إلّا لكان المأتىّ به أولا بعد طلوع الفجر من الركعتين متعيّنا للفريضة، نظير ما إذا أمر المولى عبده بإعطاء درهم إلى زيد و استحبّ له إعطاء درهم آخر إليه، فإنّه يتعيّن إعطاء الدرهم الأوّل للوجوب، و الدليل عليه سقوط الأمر بمجرّده، لأنّ مطلوبه الإلزامى قد حصل، فلا مجال لبقاء الأمر.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲

و حينئذ فلو كان مجرّد تعلّق الأمر الوجوبى كافيا فى تحقّق عنوان الفرض، و مجرّد تعلّق الأمر الاستحبابى كافيا فى تحقّق عنوان النفل من دون حاجة إلى قصد عنوانهما، يلزم ما ذكر من تعين المأتى به أولا بعد طلوع الفجر لفريضة الصبح، كما عرفت فى المثال. فانقدح من ذلك أنّهما عنوانان مفتقران فى التحقق إلى القصد إليهما.

كما أنّه يجب القصد إلى عنوان القضاء و الأداء، لكون تميز الصلاة التى لها أربع ركعات مثلا المأتى بها قضاء عن صلاة العشاء الفائتة عن صلاة الظهر و العصر الأدائيتين المشتركتين معها فى الصورة، إنّما هو بالقصد إلى كونها قضاء عنها، و إلّا لما كان وجه للنزاع فى تقديم القضاء على الأداء أصلا كما لا يخفى.

ثمَّ إنّه لا يجب القصد إلى عنوان القصر و الإتمام وفاقا للمشهور «۱»، لأنّ القصر عبارة عن مجرّد ختم الصلاة فى الركعة الثانية، كما أنّ الإتمام عبارة عن إضافة الركعتين إليها، فلو شرع فى الصلاة فى مواضع التخيير بنية القصر، ثمَّ أراد الإتمام بعدد الإتيان بركعتين و أتم صحت صلاته، كما إنّه لو شرع فيها بنية الإتمام ثمَّ بدا له القصر فقصّر لم تبطل صلاته.

و كذلك لا يجب القصد إلى عنوان الانفراد فى صلاة الفرادى، و لا عنوان الإمامة فى الجماعة بالنسبة إلى الإمام، فإنّ صلاته كصلاة المنفرد بلا اعتبار خصوصية زائدة فيه أصلا، خلافا لأبى حنيفة من العامة «۲»، فإنّه اعتبر فى صلاة الإمام قصد الإمامة، و أمّا المأموم فيعتبر فى صلاته جماعة قصد الائتمام بإمام معيّن، و إلّا لم تصر صلاته جماعة.

---

(۱) المدارک ۳: ۳۱۱، رياض المسائل ۳: ۳۵۵، جواهر الكلام: ۹- ۱۶۵، مفتاح الكرامة: ۲- ۳۲۳، كشف اللثام ۳: ۴۱۵.

(۲) المجموع ۴: ۲۰۳، الخلاف: ۱- ۵۶۵ مسألة ۳۱۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳

العدول من الائتمام إلى الانفراد

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلا بأس أن نتعرّض للمسألة المعنونة فى صلاة الجماعة، و هى أنّه هل يجوز العدول من الائتمام إلى الانفراد فى أثناء الصلاة أم لا؟

فنقول: لا يخفى أنّ هذه المسألة ليست معنونة فى كتب قدماء أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، لا فى الكتب الموضوعة لنقل

الفتاوى المتلقّاة عن الأئمة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم- كأكثر كتب المتقدمين «۱»، فإنّ المتداول بينهم هو ذكر الروايات بعين ألفاظها فى كتبهم الفقهية، من غير تعرّض لما هو خارج عن موردها، و استنباط حكمه منها، و لذا صار ذلك موجبا لطعن العامة عليهم، و النظر إلى فقه الإمامية بعين التحقير، و كان ذلك سببا لتصنيف الشيخ أبى جعفر الطوسى قدّس سرّه، كتابه الكبير الموسوم بالمبسوط، كما ذكر ذلك فى مقدّمته «۲»- و لا فى سائر كتبهم.

و بالجملة: فلم يرد فى المسألة نصّ و لا ما يدل على وجوده كالذكر فى تلك الكتب، و لا أفتى بحكمه أحد من المتقدمين، نعم ذكره الشيخ فى مواضع من المبسوط و الخلاف.

قال فى باب صلاة الجماعة من المبسوط: من فارق الإمام لغير عذر بطلت صلاته و إن فارقه لعذر و تمّم صلاته صحّت صلاته و لا يجب عليه إعادتها «۳».

و قال فى الخلاف فى باب صلاة الخوف فيما إذا صلّى صلاة الخوف فى غير الخوف بعد الحكم بصحّة صلاة الامام و المؤتمين على أى وجه وقعت، و نقل الخلاف من بعض العامة ما هذا لفظه: دليلنا إنّه ليس على بطلان شىء من هذه

---

(۱) كالمقنعة للمفيد و المقنع للصدوق و النهاية للشيخ و الغنية لابن زهرة و الكافى لأبى الصلاح.

(۲) المبسوط ۱: ۱- ۲.

(۳) المبسوط ۱: ۱۵۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴

الصلوات دليل، فيجب أن تكون كلّها صحيحة، و من ادّعى أنّه من حيث فارق الإمام بطلت صلاته، فعليه الدليل «۱».

و قال فيه أيضا فى باب صلاة الجماعة: مسألة فيها ثلاث مسائل و مجملها هى مسألة الاستخلاف، و نقل نيّة الجماعة إلى الانفراد، و العدول عن الانفراد إلى الجماعة، ثمّ قال: دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم، و قد ذكرناها فى الكتاب الكبير، و لأنه لا مانع يمنع منه، فمن ادّعى المنع فعليه الدلالة «۲»، انتهى.

و لا يخفى أنّ التمسّك بإجماع الفرقة و أخبارهم الظاهر فى كون المسألة منصوصة إنّما هو لخصوص المسألة الاولى «۳»، و إن كان ظاهر العبارة خلافه، و أنّ إجماع الفرقة و أخبارهم قائم على المسائل الثلاث، لوضوح عدم ورود نصّ بالنسبة إلى ما عدى المسألة الاولى، و لم يذكر نصّا على ذلك لا فى كتابه الكبير المسمّى بالتهذيب، و لا فى غيره.

نعم يمكن استفادة حكم الأخيرتين، ممّا ورد فى مسألة الاستخلاف، لأنه مبنى على صيرورة الصلاة فرادى، ثمّ جماعة، فباعتبار صيرورتها فرادى يصح العدول من الجماعة إلى الانفراد، و باعتبار صيرورتها ثانيا جماعة بعد الفرادى، يصح العدول من الانفراد إلى الجماعة.

هذا، و لكن الاستفادة ممنوعة، لأنّ الاستخلاف ليس مبنيا على صيرورة الصلاة فرادى، حتى تصير جماعة ثانيا، لما سيأتى فى باب الجماعة. و كيف كان فقد عرفت أنّ الشيخ أوّل من تعرّض للمسألة فى بعض كتبه الفقهية- المصنّف على خلاف ما هو المتداول بين الفقهاء- كالمبسوط و الخلاف، و قد عرفت أيضا أنّ

---

(۱) الخلاف ۱: ۶۴۸ مسألة ۴۲۰.

(۲) الخلاف ۱: ۵۵۲ مسألة ۲۹۳.

(۳) و هى: من صلّى بقوم بعض الصلاة.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵

مختاره فى الأوّل التفصيل بين صورة العذر فيجوز، و غيرها فلا يجوز.

ثمّ لم يتعرّض لها أحد من الفقهاء المتأخرين عن الشيخ إلى زمان صاحب الوسيلة «۱»، فإنّه تعرّض لها فيها تبعا له، حيث عدّ فى جملة محظورات الجماعة مفارقة الإمام لغير عذر. هذا، و ظاهر جماعة من المحققين كالمحقّق «۲»، و العلّامة «۳»، و الشهيد الثانى القول بالجواز مطلقا. و اختار أكثر المتأخرين كصاحبى الحدائق، و المدارك، و النراقى فى المستند «۴»، و صاحب المفاتيح «۵»، و شارحه المحقّق البهبهانى قدّس سرّهم المنع مطلقا «۶».

ثمّ إنّ القائل بالمنع يمكنه تقرير مختاره بوجوه:

الأوّل: إنّ قصد الانفراد لا يؤثّر فى صيرورة الصلاة فرادى، بل الصلاة المنعقدة جماعة تبقى على حالها إلى آخر الصلاة، سواء عدل عنها بالنية إلى الانفراد، أم لم يعدل، و مقتضى هذا الوجه أنّه لو عدل عنها بعد الركعة الأولى تسقط القراءة عنه بالنسبة إلى الركعة الثانية، و كذا يكون شكّه بلا حكم مع حفظ الإمام.

و بالجملة: يترتّب على صلاته جميع أحكام صلاة المأموم، لأنّ المفروض عدم تأثير قصد الانفراد أصلا.

الثانى: إنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيرورة الصلاة فرادى، إلّا أنّ العدول عن الائتمام إلى الانفراد، و جعل الصلاة المنعقدة جماعة على غير ما انعقدت عليه منهىّ عنه فى الشريعة، أو يقال: إنّ الواجب إدامة الصلاة جماعة و إبقائها على

---

(۱) الوسيلة: ۱۰۶.

(۲) المعتبر: ۲- ۴۴۸، شرائع الإسلام: ۱- ۱۱۶.

(۳) تذكرة الفقهاء: ۴- ۲۶۹ مسألة ۵۵۷، مختلف الشيعة: ۳- ۷۴، مسالك الأفهام ۱: ۳۲۰.

(۴) الحدائق: ۱۱- ۲۴۰، مدارك الأحكام ۴: ۳۷۹، مستند الشيعة ۸: ۱۶۳.

(۵) بل هو رحمه اللّه جوّزها بشرط العذر، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۲۴.

(۶) نقله عنه فى جواهر الكلام ۱۴: ۲۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶

حالها الأوّل، و عدم العدول عمّا انعقدت عليه من الجماعة إلى الانفراد.

و مرجع هذا الوجه إلى أنّ العدول لا يوجب إلّا مخالفة تكليف تحريمى أو وجوبى، من غير أن تصير الصلاة فاسدة، و إلى هذا الوجه ينظر ما استدلّ به الشيخ فى الخلاف فى عبارته المتقدمة، من عدم الدليل على كون العدول منهيا عنه و أنّ الأصل الإباحة، و ما ذكره العلّامة فى بعض كتبه «۱»: من أنّ الجماعة فضيلة للصلاة، فبالعدول عنها لا يحصل إلّا ترك الفضيلة فى بعض أجزاء الصلاة، و مراده إنّه كما أنّ الجماعة لا تكون واجبة عند الشروع فى الصلاة، كذلك لا يجب إبقائها و إدامتها إلى آخر الصلاة.

الثالث: إنّ قصد الانفراد يوجب صيرورة الصلاة فاسدة، فالعدول عن الائتمام إلى الانفراد لا يؤثر فى مجرّد مخالفة حكم تكليفى، من الحرمة، أو الوجوب، بل يؤثر فى فساد الصلاة و بطلانها، و إلى هذا يرجع ما استدل به بعض القائلين بالمنع «۲»، من أنّه ليس فى الشريعة صلاة مركّبة من الجماعة و الفرادى، فالعدول منها إلى الانفراد تشريع محض، فلا تقع صحيحة.

الرابع: إنّ سقوط القراءة بالنسبة إلى المأموم، و كذا سائر ما يسقط عنه، إنّما هو فيما إذا وقعت الصلاة بتمامها جماعة، و أمّا لو وقع بعض أجزائها جماعة و بعضها فرادى، فلا دليل على سقوط القراءة، و لا سقوط غيرها.

و مرجع هذا الوجه إلى أنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيرورة الصلاة فرادى، و أنّ الصلاة لا تبطل من هذه الجهة، إلّا أنّ وجه بطلانها هو كونها بدون القراءة مثلا، و هذا الوجه يختصّ بما إذا أخلّ المأموم بشىء من وظائف المنفرد،

---

(۱) تذكرة الفقهاء ۴: ۲۷۱.

(۲) مدارك الاحكام: ۴- ۳۷۹.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۱۷

و أمّا في غير هذه الصورة فلا يجرى، بل مقتضاه صحة الصلاة، لأنّ المفروض أنّ بطلانها ليس لمجرّد العدول من الجماعة إلى الانفراد، بل لإخلاله بوظيفة المنفرد، و المفروض عدمه في غير تلك الصورة.

هذا، و يرد على الوجه الأوّل- و إن كان هذا الوجه لا يستفاد من كلام المانعين- إنّه لا معنى لكون قصد الانفراد مؤثّرا في صيرورة الصلاة فرادى، و لا يقول به القائل بالجواز أيضا، حتى يورد عليه بأنّ الاستصحاب يقتضي عدم التأثير، بل لأنّه لمّا كانت صيرورة الصلاة جماعة تحتاج إلى قصد الاقتداء، و جعل الصلاة تبعا لصلاة الإمام كما عرفت.

و هذا المعنى كما أنّه يتوقف على قصد الاقتداء في أوّل الشروع في الصلاة، كذلك إبقائه و إدامته متوقف على استدامة القصد، فبمجرّد رفع اليد عن قصد الاقتداء الراجع إلى قصد التبعية في مقام العبادة تبطل الجماعة، و تصير الصلاة فرادى، لا أنّ صيرورتها كذلك تحتاج إلى قصد الانفراد و تأثير من ناحيته، و لذا ذكرنا أنّ المنفرد لا يحتاج إلى قصد الانفراد، بل يكفي مجرّد عدم قصد الاقتداء و عدم جعل صلاته تبعا لصلاة غيره.

هذا، لو أريد عدم التأثير، و بقاء الصلاة جماعة، كما هو الظاهر منه بل صريحه، و أمّا لو أريد بأنّ قصد الانفراد لا يؤثر في صيرورة الصلاة فرادى، كما أنّه لا يوجب بقاء الجماعة، فهذا يرجع إلى أنّ قصد الانفراد يوجب بطلان الصلاة، كما هو مقتضى الوجه الثالث و الرابع.

و يرد على الوجه الثاني أنّ كون العدول عن الائتمام إلى الانفراد منهيا عنه، أو الإبقاء و الإدامة مأمورا به، مبنيّ على أن لا تكون الصلاة التي وقع بعض أجزاؤها جماعة، و بعضها فرادى مشروعة، و إلّا فلو فرض ثبوت مشروعيتها، فلا مجال للنهي عن العدول أو الأمر بالإبقاء كما هو واضح.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۱۸

و بالجملة: فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث، كما أنّ الوجه الرابع يرجع إلى ذلك الوجه أيضا، لأنّ القول بكون سقوط القراءة عن المأموم و غيره- ممّا يتعلّق به من حيث كونه مأموما مبنيا على بقاء الائتمام إلى آخر الصلاة- متوقف على عدم مشروعية العدول في الأثناء، و إلّا فلو فرض ثبوت مشروعيته فلا يبقى مجال لهذا الوجه أصلا.

فالعمدة في المقام هو الوجه الثالث الراجع إلى عدم مشروعية الصلاة المركّبة من الجماعة و الفرادى، و لا يخفى إنّه إن كان المراد عدم وجود صلاة وقع بعض أجزاؤها جماعة و بعضها فرادى في الشرع أصلا، فيرده وقوع ذلك في موارد كثيرة، كاقتداء المتمّ بالمقصّر، و الصلاة الرباعية بالثلاثية، و الثلاثية بالثنائية، و صلاة المأموم المسبوق بركعة أو أزيد.

و قد ورد النصّ في بعض موارده، كالتسليم قبل الإمام، فيما لو أطال التشهد، و عرض للمأموم حاجة. و قد روى أنّ النبي صلّى اللّه عليه و آله صلّى بطائفة يوم ذات الرقاع ركعة، ثمّ خرجت من صلاته و أتمت منفردة «۱».

و عن جابر قال: كان معاذ يصلّى مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله العشاء ثمّ يرجع إلى قومه فيؤمّهم، فأخّر النبي صلّى اللّه عليه و آله صلاة العشاء فصلّى معه ثمّ رجع إلى قومه فقرأ سورة البقرة فتأخر رجل فصلّى معه وحده، فقيل له: نافقت يا فلان فقال: ما نافقت و لكن لآتين رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فأخبره فأتى النبي صلّى اللّه عليه و آله فذكر ذلك له فقال له: أ فتّان أنت يا معاذ؟ مرّتين و لم ينكره النبي صلّى اللّه عليه و آله» «۲».

و بالجملة: فلا إشكال في وقوع نظيره في الشريعة، و إن كان المراد به إنّه إذا اقتدى بالإمام و جعل صلاته تابعة لصلاته، فاللازم عدم رفع اليد عن الاقتداء ما

(۱) صحيح البخارى ۵: ۶۳ ح ۴۱۲۹، سنن النسائى ۳: ۱۶۸ ح ۱۵۳۳، سنن أبى داود ۲: ۱۳ ح ۱۲۳۸.

(۲) صحيح مسلم ۴: ۱۵۲ ح ۱۷۸، سنن أبى داود ۱: ۲۱۰ ح ۷۹۰، سنن البيهقى ۲: ۳۹۲- ۳۹۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹

دام يمكن بقاؤه، لعدم فراغ الإمام عن صـلاته، و حينئذ فلا ينافى تلك الموارد التى وقع بعض أجزاء الصـلاة جماعة، و بعضـها فرادى، فيرجع النزاع إلى هذا المعنى.

و البطلان حينئذ يبتنى على أن تكون الجماعة وصفا لمجموع الصلاة دون الاجزاء، كما أنّ القول بالجواز مبنى على أن تكون الجماعة وصفا لكلّ جزء من أجزاء الصلاة مستقلا، فاللازم فى هذا المقام النظر فى هذا المعنى، و أنّ الجماعة التى توجب الفضيلة للصلاة، هل هى وصف لمجموع الصلاة- بمعنى أنّ الصلاة التى وقعت بتمامها جماعة يزيد ثوابها على الصلاة منفردا بخمس و عشرين درجة، كما ورد فى النبوى الشريف «۱»- أو أنّها وصف لكـلّ جزء من أجزاء الصـلاة؟، بمعنى أنّ وقوع القراءة مثلا جماعـة لا يتوقف على وقوع غيرها كذلك، فكلّ جزء وقع جماعة فهو يزيد على هذا الجزء، لو وقع فرادى، بخمس و عشرين درجة.

و لا يخفى أنّ النزاع فى هذه المسألة ليس مبنيا على أنّ وصف الجماعة هل له مدخلية فى حقيقة الصـلاة؟ بمعنى أنّ صـلاة الجماعة و الفرادى نوعـان من طبيعـة الصـلاة- كصـلاة الظهر و العصـر- أو أنّهـا وصف عارض لبعض الأفراد التى توجب أفضـليّته، كوقوعها فى المسجد مثلا؟

و ذلـك لأنّ النزاع جـار و لو بناء على الوجه الثانى، لما عرفت من أنّ مرجع البحث إلى أنّ الجماعـة وصف لمجموع الصـلاة أو لكلّ جزء منها، و هذا لا يتوقف على الوجه الأوّل أصلا، بل نقول: إنّه لا وجه للالتزام بأنّ صلاة الجماعة و الفرادى نوعان من طبيعة الصلاة، و لم يظهر من أحد الالتزام به، بل الظاهر هو الوجه الثانى، و النزاع إنّما وقع بناء عليه.

و حينئذ فنقول: لو قلنا بأنّ المعروف لوصف الجماعة هو كل جزء من الأجزاء

(۱) سنن ابن ماجه ۱: ۲۵۸- ۲۵۹ ب ۱۶، سنن الترمذى ۱: ۲۵۵ ب ۴۷، صحيح البخارى ۱: ۱۷۹ ب ۳۰، ح ۶۴۵، و ۶۴۶ و ۶۴۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰

على سبيـل الاسـتقلال، فاللازـم جواز العـدول من الانـفراد إلى الجماعـة أيضا، إذ المصـلّى عنـد كل جزء يكون مخيّرا بين أن يأتى به جماعة أو فرادى، و لا تتوقف صـيرورة الجزء اللاحق متّصفا بوصف الجماعة، على أن يكون الجزء السابق أيضا كذلك، بل يمكن أن يقع الجزء السابق فرادى، و اللاحق جماعة.

كمـا أنّه بناء على هـذا القول يجوز الاقتـداء فى صـلاة واحـدة بأشـخاص متعـدّدة، فيجوز الاقتـداء فى القراءة مثلا بزيـد، و فى الركوع بعمرو، و فى السـجود ببكر، و هكـذا، و أيضـا فاللازـم على هـذا القول أن يكون اتّصاف كل جزء من أجزاء الصـلاة بوصف الجماعة موقوفا على قصد الائتمام بالنسبة إلى ذلك الجزء.

فعنـد الشـروع فى كلّ جزء يلزم أن يكون قصـد الاقتـداء فيه مقارنا للشـروع فى الإتيان به، لو أراد صـيرورته جماعة، لما عرفت من أنّ تحقّق عنوان الاقتـداء متوقف على القصـد إليه، و بـدونه تصـير الصـلاة فرادى، و إن لم يقصـد ذلـك، لأنـّه ليس إلّا مجرّد عـدم وقوع الصلاة جماعة.

و هذا بخلاف ما لو كانت الجماعة وصـفا لمجموع الصـلاة، فإنّه يكفى فى صـيرورتها كذلك القصد إلى عنوان الاقتداء حين الشروع فيها، و لا يحتاج إلى ذلك القصـد عنـد الشـروع فى كل جزء، بل يكفى مجرّد كون القصد عند الشـروع باقيا فى ارتكازه، و هو الذى يعبّر عنه بالاستدامة الحكمية.

ثمَّ إنّ التعبير بالعدول من الجماعة إلى الانفراد- كما وقع فى أكثر العبارات- أو بنقل النية- كما وقع من الشيخ فى عبارة الخلاف «۱»- ربما يؤيد كون الجماعة وصفا لمجموع الصلاة، إذ بناء على القول الأوّل لا يصدق العدول و لا النقل كما لا يخفى.

و كيف كان، فقد استدلّ على جواز العدول من الائتمام إلى الانفراد، بما ورد فى

---

(۱) الخلاف ۱: ۵۵۲ مسألة ۲۹۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱

بعض الروايات من جواز التسليم قبل الإمام، فيما لو أطال التشهد «۱»، بدعوى إنّه لم يقل أحد بالتفصيل فى جواز العدول بين مورد الرواية و غيره، فيجوز مطلقا.

و لا يخفى أنّ هذا الاستدلال مبنىّ على أن يكون مورد الرواية جائزا فيه قصد الانفراد، غاية الأمر أنّه يتعدّى عنه إلى سائر الموارد، لعدم القول بالفصل، مع أنّه فى محلّ المنع، لأنّ مجرّد جواز التسليم قبل الإمام كما ورد فى الرواية لا يتوقف على صيرورة صلاته فرادى، بل صلاته باقية على الجماعة ما دام لم يفرغ منها.

غاية الأمر أنّه بالفراغ لا يبقى موضوع لوصف الجماعة، و الحاصل أنّ جواز التسليم قبل الإمام ليس من أفراد المسألة حتى يتمسّك به عليها، بل مرجعه إلى أنّ ما يكون واجبا على المأموم عند صيرورة صلاته جماعة- و هو وجوب متابعة الإمام فى الأفعال- يرتفع عند عروض عذر للمأموم، لأنّ متابعة الإمام فى الأفعال ليست مقومة للجماعة، لأنّها عبارة عن مجرّد اجتماع الناس لأجل العبادة، و جعل واحد منهم واسطة بينهم و بين معبودهم، بحيث يجعلون عبادتهم تابعة لعبادته، و خضوعهم متعقّبا لخضوعه.

و أمّا متابعته فى الأفعال فليست ممّا له مدخلية فى حقيقة الجماعة، نعم يجب على كل مأموم عند قصد الاقتداء و جعل صلاته تبعا، متابعة الإمام فى الأفعال، فإذا ارتفع الوجوب فى بعض الموارد لعذر فلا يلزم من ذلك ارتفاع الجماعة، و مورد الرواية من هذا القبيل، لا من موارد صيرورة الجماعة فرادى، و لذا ذكرنا فى صلاة ذات الرقاع انّ صلاة كل من الطائفتين تقع بتمامها جماعة.

غاية الأمر إنّه بعد تماميّة سجود الركعة الأولى يزول وجوب المتابعة بالنسبة إلى الركعة الثانية، كما إنّه عند تماميّة سجود الركعة الثانية، لا يجب على الطائفة

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۵۷ ح ۱۱۶۳، التهذيب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۵، الوسائل ۸: ۴۱۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۴ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲

الثانية متابعة الإمام، إلى أن يفرغ منها، بل بمجرّد رفع الرأس من السجود تقوّم الطائفة الثانية للإتيان بالركعة الثانية، و الإمام يطيل التشهّد حتّى تبلغ الطائفة الثانية إليه فيسلّم بهم.

و أنت خبير بأنّ وجوب إطالة الإمام التشهد حتى يسلم بهم، دليل على أنّ صلاتهم لم تخرج من الجماعة إلى الفرادى، و إلّا فلا وجه لذلك أصلا كما لا يخفى.

ثمَّ إنّ هنا وجها قويّا يمكن أن يستدلّ به للقول بالجواز، و هو: إنّه يستفاد من دعوى الشيخ فى الخلاف اتّفاق أصحابنا الإمامية على جواز العدول «۱»، بأنّ ذلك كان متداولا بين الناس فى مقام العمل، بحيث لم يكن فيهم التزام بإدامة الجماعة أصلا، و إلّا فلو فرض خلافه و الناس كانوا ملتزمين بذلك، فلا يبقى وجه لادعائه بجواز العدول إلى الأصحاب فى مقابل العامة، بل لم يكن وجه لذكر المسألة فى كتاب الخلاف الذى بناؤه فيه على ذكر المسائل الخلافية بين المسلمين كما لا يخفى.

نعم هنا شيء ربما يمنع من القول بالجواز، و هو إنّه قد عرفت أنّ القول بالجواز فى المسألة مبنى على أن تكون الجماعة وصفا لأجزاء الصلاة، و قد عرفت أيضا أنّ لازم هذا المبنى كما يجوز العدول من الائتمام إلى الانفراد، كذلك يجوز نقل النيّة إلى الجماعة، مع أنّه

لا- یجوز عند الأصحاب عدا الشیخ فی الخلاف، فإنّه أفتی بالجواز فی المسألتین، و کذا صاحب الجواهر «۲»، فإنّه یظهر منه تقویة القول بالجواز.

هذا، مضافا إلی ما یظهر من بعض المحققین من المعاصرین «۳»، من أنّه لو نوی الانفراد فی أثناء الجماعة جاز، و لو نوی ذلک عند الشروع فی الصلاة فالجواز محلّ إشکال، فإنّ المستفاد من ذلک أنّ المرتکز فی أذهان الفحول من الفقهاء، أنّ

---

(۱) الخلاف: ۱- ۵۵۲ مسألة ۲۹۳.

(۲) جواهر الکلام: ۱۴- ۲۳.

(۳) کتاب الصلاة للمحقّق الحائری: ۴۵۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۳

صیرورة الصلاة جماعة، إنّما تحصل بأن یجعل مجموع الصلاة تابعا لصلاة الغیر و مرتبطا بها، دون کل جزء منها، و إلّا فلو کانت الجماعة وصفا للأجزاء علی سبیل الاستقلال لا منافاة بین نیتها و نیة الانفراد فی الأثناء فی ابتداء الصلاة، إذ متعلق نیة الجماعة هی صیرورة بعض الأجزاء جماعة، و متعلّق نیة الانفراد هی صیرورة البعض الآخر کذلک، فلا تنافی بینهما أصلا.

فالإشکال إنّما نشأ من حیث عدم إمکان اجتماع النیتین عندهم، و هو متفرع علی کون الجماعة وصفا للصلاة لا لأجزائها، و هذا بخلاف ما لو عدل فی الأثناء، فإنّ قصد الجماعة صار متمشّیا منه، فصارت صلاته جماعة، فنیة الانفراد فی الأثناء إنّما هی عدول عنها، فلا تنافی بینهما.

و بالجملة: فعدم جواز نیة الانفراد فی الابتداء، و کذا عدم جواز نقل النیة من الانفراد إلی الائتمام، ممّا یدل علی أنّ الجماعة وصف للصلاة دون الأجزاء، و مع هذا فلا یجوز الاعتماد علی القول بالجواز، فالإنصاف أنّ المسألة فی غایة الإشکال، و الأخذ بالاحتیاط یقتضی عدم الانفراد فی أثناء الصلاة، ما دام یمکن بقاء الجماعة، لعدم فراغ الإمام عن الصلاة، و مع عدم الإمکان یکون الانفراد قهریا، کالمأموم المسبوق برکعة أو أزید.

ثمّ إنّه قد یستدلّ علی المنع کما فی المدارک «۱» و غیره، بصحیحة علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام. و قد سأله عن إمام أحدث فانصرف و لم یقدّم أحدا ما حال القوم؟ قال علیه السّلام: «لا صلاة لهم إلّا بإمام» «۲».

و لا یبعد أن یکون المراد بالسؤال انّه هل تکون صلاة القوم باقیة علی الجماعة إلی انتهائها و لو من دون إمام، فأجاب علیه السّلام بأنّ بقاء القدوة مشروط بوجود الإمام،

---

(۱) مدارک الأحکام ۴: ۳۷۸.

(۲) الفقیه ۱: ۲۶۲ ح ۱۱۹۶، التهذیب ۳: ۲۸۳ ح ۸۴۳، الوسائل ۸: ۴۲۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۷۲ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۴

لا أنّ صحة الصلاة متوقفة علیه، فالروایة لا تدلّ علی المنع فی المقام.

تنبیه: قد أشرنا فیما سبق إلی أنّ النزاع فی المسألة لیس مبنیا علی کون الجماعة و الفرادی نوعین متغایرین، أو فردین من نوع واحد، بل النزاع یجری و لو قلنا بالثانی، فإنّه و إن کانت الجماعة بناء علیه وصفا عارضا لبعض الأفراد یوجب أفضلیته علی سائر الأفراد، و لیست لها مدخلیة فی قوام الصلاة و حقیقتها، نظیر وقوعها فی المسجد، إلّا أنّها باعتبار کونها من العناوین القصدیة المتوقفة علی القصد، قد وقع النزاع فی جواز العدول عنها إلی الانفراد.

و هذا بخلاف سائر الأوصاف العارضة لبعض الأفراد، کوقوعها فی المسجد، فإنّه لم یقع خلاف من أحد فی أنّه یجوز أن یقع بعض

الأجزاء خارج المسجد بعد وقوع البعض الآخر فيه أو قبل وقوعه، و ليس ذلك إلّا لعدم كونها من العناوين القصدية حتى يجرى فيها النزاع.

لو انكشف الخلل فى صحّة صلاة الجماعة

إنّ من المسائل المتفرّعة على ما ذكرنا- من كون الجماعة عنوانا قصديا- مسألة أخرى مذكورة فى باب الجماعة أيضا، و هى أنّه لو نوى الاقتداء و جعل صلاته مرتبطة بصلاة الإمام بسبب القصد، ثمّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر فى صحة الصلاة جماعة، أو تحقّق بعض ما اعتبر عدمه فيها كذلك، كما إذا انكشف وجود الحائل بينه و بين الإمام، أو بين صفوف المأمومين، أو عدم الاتّصال به، أو كون موضع الإمام أعلى من محلّ المأموم، و غير ذلك ممّا اعتبر فى صحة الجماعة وجودا أو عدما، فهل يكون ذلك مضرّا بصحّة الجماعة فقط، أو يوجب بطلان الصلاة من رأس؟

و بعبارة أخرى، هل تكون تلك الأمور معتبرة فى تحقق الاقتداء- بمعنى أنّ مجرّد قصد الاقتداء لا يوجب تحققه لو لم تكن هذه الأمور متحققة، فكما أنّه يتوقف

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵

على القصد، كذلك يتوقف عليها- أو أنّ تحقق عنوان الاقتداء لا يتوقف إلّا على مجرّد القصد، و هذه الأمور معتبرة فى صحة الصلاة بعد اتّصافها بأنّها صلاة المقتدى، لا فى صدق الاقتداء؟

لا إشكال بل لا خلاف فى بطلان الصلاة لو أخلّ المأموم بوظائف المنفرد، بأن ترك القراءة فى الركعتين الأوليين، أو زاد ركنا، كالركوع و السجود، أو غير ذلك من الأمور التى يكون الإخلال بها فى حال الانفراد مضرا بصحة الصلاة.

وجه البطلان فى هذه الصورة واضح، لأنّ المفروض عدم وقوع صلاته جماعة، و صحتها فرادى متوقفة على الإتيان بما هو وظيفة للمنفرد، و المفروض الإخلال به. إنّما الإشكال فيما لو لم يخلّ بوظائف المنفرد أصلا، و أنّه هل تكون الجماعة غير متحققة، أو تكون الصلاة فاسدة؟

فنقول: إنّ فى المسألة وجهين بل قولين، ربما يستفاد من كلام الفقهاء المتقدمين و المتوسطين القول بالبطلان «۱»، كما أنّ المشهور بين المحققين من المتأخرين هو القول بصحّة الصلاة فرادى «۲»، و يمكن أن يستظهر القول الأوّل من بعض الأخبار الدالة على اعتبار تلك الأمور، مثل صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام الواردة فى مسألة الحائل، حيث قال عليه السّلام: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام و أىّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام و بينهم و بين الصفّ الذى يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس لهم تلك بصلاة فإن كان بينهم سترة أو جدار

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۵۳ ح ۱۱۴۴ و ۱۱۴۶، المبسوط ۱: ۱۵۵- ۱۵۶، الوسيلة: ۱۰۶، المهذّب ۱: ۷۹ و ۸۱، السرائر ۱: ۲۸۳ و ۲۸۹، الغنية: ۸۸، الكافى فى الفقه: ۱۴۴، شرائع الإسلام ۱: ۱۱۲- ۱۱۳، نهاية الأحكام ۲: ۱۲۲ و ۱۲۴.

(۲) مستند الشيعة ۸: ۱۳۰ و ۱۳۴، كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۲۸۰، العروة الوثقى ۱: ۶۱۲ مسألة ۱۰ و ص ۶۱۴ مسألة ۱۸، كتاب الصلاة للمحقّق النائينى: ۳۳۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶

فليس تلك لهم بصلاة.» «۱».

فإنّ ظاهره نفى حقيقة الصلاة مع وجود الحائل بين الإمام و المأموم، أو المأمومين بعضهم مع بعض، لا نفى صحة الجماعة فقط، و مثله

فى الدلالة على ذلك خبر السكونى الوارد فيما لو صلّى اثنان فقال: كل منهما كنت إماما أو قال كنت مأموما حيث روى «عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عن أبيه قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام فى رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك و قال الآخر: أنا كنت إمامك فقال: صلاتهما تامّة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت آتمّ بك؟ قال: فصلاتهما فاسدة و ليستأنفا» «۲».

فإنّ الحكم ببطلان صلاتهما فيما لو قال كل واحد منهما: كنت آتمّ بك مع ترك الاستفصال عن الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه، لا ينطبق إلّا على كون وجود الإمام معتبرا فى صحة صلاة المقتدى، لا فى صحة أصل الاقتداء حتى لا ينافى بطلانه صحة أصل الصلاة.

و بالجملة: لو كان وجود الإمام شرطا فى تحقق الاقتداء، فمع عدمه لا وجه لبطلان الصلاة و لو فرادى كما لا يخفى، و الاعتراض على الرواية من حيث السند يندفع بأنّ ضعفها مجبور باشتهارها بين الأصحاب فتوى و رواية، بل كما فى المصباح «۳» تكون العلّة فى تعرّضهم لهذا الفرع مع كونه من الفروع الفرضية التى لا يكاد يتفق الابتلاء بها إلّا نادرا إنّما هو ورود الرواية فى مورده، فالظاهر أنّ الرواية مقبولة عند الأصحاب و لا وجه لطرحها أصلا.

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۵۳ ح ۱۱۴۴، الكافى ۳: ۳۸۵ ح ۴، التهذيب ۳: ۵۲ ح ۱۸۲، الوسائل ۸: ۴۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۲ ح ۲ و ص ۴۰۷ ب ۵۹ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۳۷۵ ح ۳، الفقيه ۱: ۲۵۰ ح ۱۱۲۳، التهذيب ۳: ۵۴ ح ۱۸۶، الوسائل ۸: ۳۵۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۹ ح ۱.

(۳) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۶۵۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷

ثمّ لا يخفى أنّ ما ورد فى صحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها فيما لو انكشف كون الإمام فاقدا لشروط الإمامة، مثل ما ورد فيما صلّى الرجل من خراسان إلى بغداد خلف رجل ثمّ ظهر كونه يهوديا من عدم وجوب الإعادة «۱»، لا يدل على الصحة فى المقام، و إنّ فقدان الشرط لا يضرّ بصحّة الصلاة، و ذلك لأنّ الشرط ليس هو الإسلام الواقعى، بل إحرازه بالأمارة أو بالأصل، و المفروض تحققه فى مورد الرواية.

و بالجملة: فالنزاع فى المقام إنّما هو فيما لو انكشف فقدان ما هو الشرط، و المفروض فى الرواية تحققه، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام، مع أنّ الظاهر تحقّق الإخلال بوظائف المنفرد فى الرواية و لو نادرا، إذ يبعد عدم تحققه مع بعد المسافة بين خراسان و بغداد، و طول المدّة فى الطريق، خصوصا فى الأزمنة السابقة، و حينئذ فلا يجوز التمسّك بها للمقام بعد كون البطلان فى صورة الإخلال بوظائف المنفرد موردا للاتّفاق هنا كما عرفت.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ القدر المتيقّن و إن كان هو اعتبار الأمور المعتبرة فى صحة الجماعة فى تحقّق أصل الاقتداء، لا فى صحة صلاة المقتدى إلّا أنّك عرفت ظهور بعض الأخبار فى البطلان، فيما لو انكشف الخلاف، فالأحوط إعادة الصلاة و استئنافها.

ثمّ إنّك عرفت أنّ الصلاة من العناوين القصدية التى لا ينصرف العمل المشترك إلى بعضها إلّا بالنية، فاعلم أنّ هذا القصد معتبر حين الشروع فى العمل، إذ مجرّد كونه قاصدا سابقا لأداء الدين مثلا لا يوجب صرف العمل إلى ذلك العنوان، و كذا الحكم فى جميع العناوين القصدية التى منها عنوان الصلاة.

---

(۱) الكافى: ۳- ۳۷۸ ح ۴، التهذيب ۳: ۴۰ ح ۱۴۱، الفقيه ۱: ۲۶۳ ح ۱۲۰۰، الوسائل: ۸- ۳۷۴ أبواب صلاة الجماعة ب ۳۷ ح ۱ و ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸

اعتبار قصد القربة فى الصلاة

إنّ قصد القربة من الأمور المعتبرة فى الصلاة زائدا على القصد إلى عنوانها، توضيح ذلك: إنّه لا إشكال فى أنّ كلّ فعل اختيارىّ صادر عن الفاعل المختار لا بدّ أن تسبقه الإرادة، بخلاف الأفعال الطبيعية الصادرة من فاعليها، بمقتضى طبيعتها من غير شعور و لا إرادة، و كذا لا إشكال فى أنّ الإرادة لا تتعلّق أولا إلّا بما هو محبوب للفاعل بالذات، و مشتاق إليه بنفسه. ثمّ تتولّد من هذه الإرادة إرادة اخرى متعلّقة بما يتوقّف عليه تحقق مطلوبه الأقصى و محبوبه الأولى، فالعطشان تتعلّق إرادته أولا برفع العطش، و ثانيا بشرب الماء كذا سائر المقدّمات.

و بالجملة: تعلّق الإرادة بالأفعال الصادرة إنما هو لكونها محبوبة لنفس الفاعل بالذات، أو دخيلا فى تحقق ما هو محبوب كذلك، و إلّا فمع عدم المحبوبية مطلقا لا يعقل تعلّق الإرادة بها. هذا فى الأفعال الدنيوية التى لا يترتب عليها إلّا الآثار الدنيوية.

و أمّا الأفعال العبادية فلا شبهة فى أنّ تعلّق الإرادة بها مع عدم كونها محبوبة للنفس و مشتاقا إليها أصلا لا بدّ من أن يكون ناشئا من الملائمة الحاصلة بينها و بين النفس فى بعض المراتب، إمّا لكون النفس مقهورة عند عظمة الحقّ جلّ جلاله و سطوته و جماله و جلاله، فتأتى بالعبادة خضوعا فى مقابل عظمته، و خشوعا فى مقابل الكمال المطلق الذى إليه يرجع كلّ الكمال، و إمّا لكونها شائقة إلى شكر نعماء اللّه لتوجّهها إلى أنّه تعالى ولىّ النعم، فتأتى بالعبادة شكرا لنعمه، و إمّا لكونها شائقة إلى ما يترتب على فعل العبادة، من حصول الثواب الأخروى، أو خائفة عمّا يترتب على تركها من العقاب الأخروى، و إمّا لكونها شائقة إلى زيادة النعم

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۲۹

الدنيوية، أو بقاء ما كان منها.

و لا يخفى أنّ هذه المراتب تختلف باختلاف الفاعلين فى كمال النفس و ضعفها، و الانصاف كفاية كلّ واحد منها فى صحة العبادة، و لو لا ذلك يلزم بطلان عبادة عامة الناس، و تكون الصحة حينئذ منحصرة على عمل الأنبياء و الأولياء فقط، مع أنّ هذه المراتب ليست اختيارية للنفس، بل قد عرفت أنّ اختلافها يدور مدار ضعف النفس و كمالها، فلو كان بعض المراتب العالية معتبرا فى صحة العبادة، لكان اللّازم من باب المقدّمة تكميل النفس إلى تلك المرتبة، مع أنّه لم يكن ذلك ثابتا حتّى فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله.

و بالجملة: لا إشكال فى عدم اعتبار تلك المراتب، و كفاية كلّ واحد منها و من المراتب الذاتية.

ثمّ إنّ الوجه فى عدم تعرّض الأخبار لمسألة قصد القربة و اعتباره فى العبادات، إنما هو ما عرفت من أنّ الأفعال العبادية لا تكون محبوبة للنفس مع قطع النظر عن الأمر بها، فالآتى بها مع كونها كذلك لا يكاد ينفكّ من ذلك القصد بإحدى المراتب المتقدّمة، و حيث إنّه قد يعرضها بعض الأغراض الدنيوية، فيمنع عن وقوعها على ما هى عليه بمقتضى طبعها الأول كالرياء و نحوه، فلذا قد تكرّر فى الأخبار ذكره «۱» و أنّه موجب لبطلان الصلاة.

و بالجملة: فلا إشكال فى اعتبار قصد القربة فى العبادات، و إن لم تتعرضه الأخبار، كما أنّه لا خلاف فيه بين علماء الإسلام «۲». و القول بعدم اعتباره فى

---

(۱) الوسائل ۱: ۷۰. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱۲.

(۲) الخلاف ۱: ۷۱، مسألة ۱۸، مستند الشيعة ۲: ۴۵- ۴۹، جواهر الكلام ۹: ۱۵۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۰۰ مسألة ۲۰۰، مدارك الاحكام ۳: ۳۰۹- ۳۱۰، الذكرى ۳: ۲۴۵، بداية المجتهد ۱: ۳۳.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۳۰

الطهارات الثلاث- كما حكى عن أبى حنيفة «۱»- و فى الزكاة و الخمس «۲»- كما ربما يمكن توجيهه خلافا للمتأخّرين من الإمامية

«٣»- إنما هو لعدم كونها عبادة عند القائل بعدم اعتباره فيها، لا لأجل عدم اعتبار قصد القربة فى العبادة كما هو واضح.

ثمّ إنّه ما اشتهر فى ألسنة المتأخّرين «۴»، و تكرّر فى كلماتهم بأنه يجب الإتيان بالعبادة بقصد إطاعة الأمر المتعلّق بها و امتثاله، و أنّه يجب توسيطه، و جعله مقدّمة لحصول القرب، أو ترتّب الثواب، أو غيرهما من المراتب المتقدّمة، و كأنّه لا يحتاج إليه فى صيرورة العبادة عبادة، فإنّه يكفى فى ذلك مجرّد الإتيان بها، لكونها محبوبة للمولى، و موجبة لحصول القرب و ترتّب الثواب.

فإنّه إذا لم يكن للعبد غرض دنيوى مترتب على إتيانها- لعدم كونها محبوبة للنفس بالذات، أو بالتّبع، حتّى تتعلّق الإرادة بها من هذه الجهة- فالإتيان بها لا محالة يكون لغرض أخروىّ، و لكونها عبادة للّه تعالى، محبوبة له جلّ شأنه، و قد عرفت أنّ هذا هو الوجه فى عدم تعرّض الأخبار لاعتباره فى العبادات.

و بالجملة: فصيرورة الشيء عبادة إنما تتوقّف على أن لا تكون الإرادة المتعلّقة بإتيانها ناشئة من المبادى الدنيوية، و الأغراض المرتبطة بهذا العالم، نعم يعتبر مع

---

(۱) الخلاف ۱: ۷۱ مسألة ۱۸، بداية المجتهد ۱: ۳۳، كشف اللثام ۱: ۵۰۲، و هو قائل بعدم الاشتراط فى الطهارة المائيّة فقط لا مطلقا. راجع المجموع ۱: ۳۱۳، تذكرة الفقهاء ۱: ۱۳۹.

(۲) القائل هو الأوزاعى: المجموع ۶: ۱۸۰، المغنى لابن قدّامة ۲: ۵۰۲، الشرح الكبير ۲: ۶۷۳، تذكرة الفقهاء ۵: ۳۲۷، مسألة ۲۳۸.

(۳) المعتبر ۲: ۵۵۹، تذكرة الفقهاء ۵: ۳۲۷، مستند الشيعة ۹: ۳۷۴، جواهر الكلام ۱۵: ۴۷۱، رياض المسائل ۵: ۱۳۶، مدارك الأحكام ۵: ۲۹۹.

(۴) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۰۱- ۱۰۲، كشف اللثام ۳: ۴۰۸- ۴۰۹، جواهر الكلام ۹: ۱۵۴- ۱۵۶، مستند الشيعة ۵: ۱۱، الحدائق ۸: ۱۳- ۱۸، مدارك الأحكام ۳: ۳۰۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱

ذلك ورود الإذن من الشارع و لو كان فى ضمن الأمر، و أمّا اعتبار قصد إطاعة الأمر و امتثاله، فلا دليل عليه، كما أنّ اعتبار قصد القربة بمعناه الظاهرى الذى يرجع إلى الإتيان بالعبادة لتحقّق القرب من المولى لا دليل عليه أيضا.

مضافا إلى ما عرفت من أنّ هذه المرتبة من المراتب السافلة فى مقام الإتيان بالعبادات، فإنّ بعض الأوحديّين من الناس يكون الداعى له إلى العبادة مجرّد كون المعبود أهلا و مستحقّا لها، كما حكى عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال: «إلهى ما عبدتك خوفا من عقابك و لا طمعا فى ثوابك و لكن وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك» «۱».

و مضافا إلى أنّه لو كان قصد التقرب بمعناه الظاهر معتبرا، لكان الواجب على الناس معرفة القرب من اللّه تعالى بأىّ معنى حتّى يقصد ذلك المعنى، و من المعلوم خلافه.

و الذى ينبغى أن يقال: إنّ المعتبر فى صحة العبادة هو الذى يقتضى طبع العبادة و كذا طبع العابد الإتيان بها بذلك النحو، و حيث إنّ ذلك متحقّق غالبا بل دائما فى عامّة الناس بالنسبة إلى عباداتهم، بعد ما عرفت من عدم ترتّب غرض دنيوى عليه، فلذا تكون الأخبار خالية عن بيانه، و اعتباره فى الصلاة.

نعم ربما يعرض عليها بعض الأغراض الفاسدة التى تمنع عن وقوعها بمقتضى طبعها، فتكون صورتها صورة العبادة، و المقصود بها ترتّب الأغراض الدنيوية و هو الذى يسمّى بالرياء، فلذا قد تكرّر فى الأخبار ذكره و مذمّته و التوبيخ عليه، و إنه مبطل للصلاة.

و فى الحقيقة يكون مفاد تلك الأدلة الواردة فى الرياء إنّه لو لم يطرء على العبادة

---

(۱) بحار الأنوار ۴۱: ۱۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲

هـذا الأمر الـذى يصـرفها عن وجهها، فهى تقع بمقتضـى طبعها عبادة، فالمعتبر فى صـحّتها هو مجرّد خلوّها عن ذلك الأمر، إذ بذلك تقع على مـا هو مقتضـى طبعهـا، سواء كـان الـداعى له إلى إتيانهـا كون المعبود أهلا لها، أو تحقق القرب إليه، أو غيرهما من المراتب المتقدّمة، و سواء كان قصد إطاعة الأمر و امتثاله واسطة فى ذلك أم لا.

ثمَّ إنّـك عرفت أنّ مقتضـى الأخبـار بطلاـن العبادة بالرياء و حرمته «۱»، و لاـ فرق فى ذلـك بين أن يصـير داعيـا إلى الإتيان بمجموع العبـادة أو ببعض أجزائهـا، كمـا أنّه لاـ فرق فى الثـانى بين أن يكون الجزء من الأجزاء الواجبـة أو المستحبة، لأنّ مرجع الرياء فى كلّ منهما إلى الرياء بالمجموع، فالإتيان بالقنوت رياء ليس إلّا لإظهار أنّه يصلّى كذلك.

نعم لو كان المستحب شيئا خارجا عن الصـلاة، فالإتيان به رياء فى أثناء الصـلاة لا يضر بصحتها، إلّا أن يرجع أيضا إلى الرياء فيها، و كـذلك لاـ فرق فى الثـانى- أى الرياء فى الأجزاء- بين تـدارك الجزء و الإتيان به ثانيا و عـدمه، و إن لم نقل ببطلان الأول من حيث الزيادة المبطلة.

هـذا، و قد قيل «۲»: بعـدم بطلاـن العبـادة فيمـا لو نوى الريـاء ببعض الأجزاء المسـتحبة، كالقنوت و رفع اليـدين بالتكبير، و غيرهما من الأجزاء المستحبة للصلاة، لأنّ بطلان الجزء المستحبّ لا تؤثر فى بطلان الأجزاء الواجبة المأتىّ بها خالصا لوجه اللّه.

قال الشيخ المحقّق الأنصارى قدّس سرّه، فى كتاب الصلاة، فى وجه عدم البطلان، ما

---

(۱) الوسائل ۱: ۷۰. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱۲.

(۲) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۲۳۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳

هذا لفظه: «لأنّ بطلان الجزء المستحبّ لا يوجب الإخلال بالأجزاء الواجبة التى هى المناط فى تحقق الامتثال للأمر الوجوبى، و إن لم يحصـل امتثال الأمر الاسـتحبابى المتعلّق بنفس المسـتحب، أو بالعبادة المشـتملة عليه، و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن التمسّك للإبطال بمـا دلّ على بطلان كلّ عمل لم يخلص للّه، مثل روايـة علىّ بن سالم «۱» قال: سـمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: قال اللّه سبحانه: «أنـا خير شـريك، من أشـرك معى غيرى فى عمـل لم أقبله إلّا ما كان خالصاً لى» «۲». و روايـة زرارة و حمران عـن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لو أنّ عبدا عمل عملا يطلب به وجه اللّه و الدار الآخرة و أدخل فيه رضـى أحد من الناس كان مشركا» «۳»، و غير ذلك ممّا دلّ على بطلاـن العمـل المشترك على وجه الإشاعـة أو التبعيض «۴»، كمـا فيمـا نحن فيه، فإنّا لا نمنع بطلان هـذه العبادة، بمعنى مخالفته للأمر الخاص المسـتحب المتعلّق بهـذا الفرد الخاص، و لا يلزم منه عـدم مطابقته للأمر بمطلق الماهيّة الموجودة فيه، الذى هو منـاط التقرب بالعمـل من حيث كونه واجبـا.» إلى أن قـال: «و ممّا ذكرنا يظهر حكم ما لو نوى الرياء بالزائـد على الواجب من الأفعال كطول الركوع و السجود» «۵».

انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

و قال فى المصباح فى مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالأخبار المذكورة ما ملخّصه: إنّه كما يصح أن يقال على مجموع الصلاة: أنّها عمل، كذلك يصح إطلاقه

---

(۱) هو على بن أبى حمزة البطائنى و أبو حمزة كنية أبيه و اسمه سالم (منه).

(۲) المحاسن ۱: ۳۹۲ ح ۸۷۴، الكافى ۲: ۲۹۵ كتاب الايمان و الكفر باب الرياء ح ۹، الوسائل ۱: ۶۱. أبواب مقدّمة العبادات، ب ۸ ح

.۹

(۳) عقاب الأعمال: ۲۸۹ ح ۱، المحاسن ۱: ۲۱۲ ح ۳۸۴، الكافى ۲: ۲۹۳ ح ۳، الوسائل ۱: ۶۷. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱۱ ح ۱۱.

(۴) الكافى ۲: ۲۹۳ باب الرياء، الوسائل ۱: ۶۴. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱۱.

(۵) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ۸۸- ۸۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴

على أجزاء العمل، لأنّ أجزاء العمل أيضا عمل عند العقل، و حينئذ فيصح أن يقال: إنّه أشرك فى قنوته مثلا، و أدخل فيه رضا غيره تعالى.

و حينئذ نقول: إنّ القنوت و الصلاة ليسا مصداقين للعامّ على سبيل التواطؤ، لاستحالة كون رياء واحد فردين من العام، فصدقه على سبيل التشكيك بمعنى أنّ صدقه على القنوت لذاته، و على الصلاة بواسطته، و حينئذ فمجرّد وقوع القنوت لغير اللّه لا يضرّ بوقوع الأجزاء الواجبة متقرّبا بها إلى اللّه تعالى، بعد كون كلّ واحد منهما عملا مستقلا، فغاية مدلول الأخبار بطلان القنوت مثلا، لأنّه عمل أدخل فيه رضا غيره تعالى، فلا يؤثر فى صيرورة الفرد المشتمل عليه أفضل الأفراد، و دعوى إنّ المراد من العمل فى الروايات، الأعمال المستقلّة التى تعلّق بها أمر نفسى، مع أنها بلا بينة يكذبها شهادة العرف بصدقها على أجزاء العمل، و لذا لا يتوهّم أحد بطلان الحجّ بوقوع شىء منه رياء مع عدم إمكان تداركه و عدم فوات محلّه، و ممّا ذكرنا يظهر حكم ما نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال، كطول الركوع و السجود «۱». انتهى ملخّص كلامه قدّس سرّه.

و أنت خبير بأنّ مرجع كلامهما إلى أنّ الرياء انّما وقع فى الصلاة بمرتبتها الكاملة الفاضلة، لأنّ المفروض إنّه نوى الرياء بالأجزاء المستحبة، أو بالزائد على الواجب من الأفعال، و مقتضى الروايات بطلانها بهذه المرتبة التى أدخل فيها رضا أحد من الناس، و هو لا ينافى صحتها بالمرتبة غير الكاملة التى أتى بها خالصا لوجه اللّه، متقربا بها إليه، لأنّه لم يشرك فيها، و لم يدخل رضا غيره تعالى، فلا وجه للحكم ببطلانها من رأس.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ المرتبة غير الفاضلة- التى بها تتحقق طبيعة الصلاة المأمور بها، و تكفى فى امتثال الأمر الوجوبى المتعلّق بها- أتى بها على المفروض

(۱) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۲۳۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵

بعنوان الجزئية للصلاة، لأنّ القصد إنّما تعلّق بتلك المرتبة الكاملة، فغيرها لا يكون مقصودا إلّا بنحو الجزئية لتلك المرتبة.

و بالجملة: فالمصلّى إنما قصد امتثال الأمر الوجوبى بأفضل الأفراد، و المفروض بطلانه، لأنّه أشرك و أدخل فيه رضا أحد من الناس، و أمّا المرتبة غير الكاملة، فلم يقصد بها امتثال الأمر الوجوبى أصلا، فكيف يمكن الاجتزاء بها فى مقام الامتثال، مع أنّها لم تقصد إلّا جزء للفرد الذى يريد المصلّى أن يمتثل به.

هذا، مضافا إلى أنّ ما ذكره صاحب المصباح من صدق العمل على أجزاء الصلاة أيضا محلّ نظر بل منع، فإنّه لا يقال على من اشتغل بالصلاة، إلّا أنّه مشتغل بعمل واحد، كما أنّ الرياء فى بعض الأجزاء يوجب صحة إطلاق كونه مرائيا فى صلاته، و تنظيره أجزاء الصلاة بأفعال الحج ممنوع أيضا، فإنّ أفعال الحج كلّها عبادة بحيالها، يترتب عليها الثواب مستقلا، و الأولى التنظير بنافلة المغرب، المركبة من الصلاتين إذا أتى بالثانية منهما، مرائيا فيها من حيث انّها صلاة، و أمّا إذا رأى فيها من حيث إنّه يأتى بنافلة المغرب، فالظاهر بطلان الصلاة الأولى أيضا.

و الحقّ فى المقام أن يقال: إنّه لو نوى الرياء ببعض الأجزاء الواجبة ثمّ تداركه، بناء على عدم كون مثل هذه الزيادة مبطلا، أو نوى

الرياء بالأجزاء المستحبة، سواء تداركها أم لم يتداركها، فإنّ قصد الرياء فيها لا من حيث أنّها جزء للصلاة، بل من حيث أنّه يحسن القراءة مثلا، فالظاهر أنّه لا يضرّ بصحة الصلاة أصلا.

و أمّا لو نوى الرياء فيها من حيث أنّها جزء للصلاة، فالظاهر بطلانها بذلك، فإنّ قصد الجزئية بمثل هذا الجزء يؤثر فى صيرورة العمل عملا غير خالص أدخل فيه رضا أحد من الناس، و قد عرفت أنّ العمل لا يطلق على أجزاء الصلاة، لأنّه عبارة عمّا يؤتى به لترتّب الأثر المترقّب منه عليه.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶

و بالجملة: فالرياء فى الجزء بما أنّه جزء من الصلاة يؤثر فى فساد العمل المشتمل عليه، و ليس كالإتيان بالجزء الذى لا يصلح للجزئية لسائر الموانع الأخر، كالقراءة غلطا و نحوه، فإنّ تأثيره ليس إلّا عدم صلاحية الجزء المغلوط لوقوعه جزء، بحيث التئم الكلّ منه، و هذا بخلاف الرياء، فإنّه يوجب عدم وقوع العمل من حين وقوعه على مقتضى طبعه الأول ى، فالتدارك لا ينفع بوجه.

فانقدح أنّ الرياء فى الجزء، واجبا كان أو مستحبّا، إنما يكون كالرياء فى الكلّ، نعم قد عرفت إنّه لو نوى الرياء به، لا من حيث أنّه جزء للصلاة، فالظاهر عدم البطلان.

ثمّ إنّه قد يوجه الصحة فى خصوص ما لو نوى الرياء بشىء من الأجزاء المستحبة، بأنّ هنا مركبين: أحدهما ما يكون متعلّقا للأمر الاستحبابى، و هو المركب الطويل المشتمل على الأجزاء المستحبة أو بعضها. ثانيهما ما يكون متعلّقا للأمر الوجوبى، و هو المركّب القصير المشتمل على الأجزاء المعتبرة فى طبيعة الصلاة، و المفروض أنّه نوى الرياء فى المركّب الأول، فلا وجه لبطلان الثانى الموجود فى ضمنه «۱».

هذا، و يرد عليه إنّه إمّا أن يقال بصدق الصلاة عليهما، أو على الأول دون الثانى، أو العكس، فعلى الأخير يلزم أن لا يكون ذلك الجزء جزء للصلاة و لو على نحو الاستحباب، و ذلك واضح الفساد، كما أنّه على الثانى يلزم وجوب ما فرض مستحبا من الأجزاء، و ذلك باطل أيضا.

فالواجب أن يقال: بأنّ الصلاة إنما تقال على مصاديقها بنحو التشكيك، و يكون لها مراتب من حيث الكمال و النقص، و المفروض أنّ المصداق المأتى به فى

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۱۳۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷

مقام الامتثال، قد أدخل فيه رضا أحد من الناس، فلا وجه لصحته، و الفرد الناقص لم يقصد تحقق الامتثال به أصلا.

و بالجملة: فلا فرق بين الأجزاء الواجبة و المستحبة من حيث اقتضاء الرياء فيها، لبطلان الصلاة كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا فرق فى بطلان العبادة بالرياء بين أن يكون الرياء تمام الداعى إلى الإتيان بها، أو بجزئها، أو بعضه، و على الثانى لا فرق بين أن يكون هو الأصل فى الداعوية، و القربة تابعة له، و بين العكس، و بين ما إذا تساويا فى الداعوية، كما أنّه لا فرق على الأخير بين أن يكون كلّ منهما مستقلا فى الدعوة، بأن كان كلّ منهما داعيا و لو لم يكن الآخر متحققا.

غاية الأمر إنّه حيث لا يمكن اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، فلا محالة يكون التأثير مستندا إلى كليهما على سبيل الاشتراك، و بين أن لا يكون كلّ منهما كذلك، أى مستقلا فى الدعوة، بل صار المجموع داعيا إلى الإتيان بالعبادة أو بجزئها، هذا كلّه فى الرياء المقارن للعبادة و أمّا لو كان الداعى له إلى الإتيان بها هى القربة، أو سائر المراتب الأخر، ثمّ عرض له ذلك بعد الفراغ منها، و صار مرائيا بالنسبة إلى العمل الذى أتى به، فالظاهر أنّه لا دليل على بطلان عبادته، بعد كون الداعى له إلى إتيان العبادة غير الرياء، هذا كلّه فى الرياء.

و أمّا العجب، فالظاهر أنّه لیس من قبیل الدواعی الباعثهٔ علی إتیان العمل، کالقربهٔ أو الریاء، لأنّه عبارهٔ عن مجرّد تخیّل العظمهٔ للنفس، أو العمل، و النظر إلیهما بعین الإعجاب، و هذا لا ارتباط له بمسألهٔ الداعی أصلا، و لکنّه من الصفات المذمومهٔ، و الرذائل الأخلاقیهٔ، کما ورد فی الأخبار الکثیرهٔ مذمته، و التوبیخ علیه، علی اختلاف ألسنتها.

نهایهٔ التقریر، ج ۲، ص: ۳۸

فبعض الأخبار یدلّ علی أنّ منشأه قلّهٔ العقل «۱»، و بعضها الآخر علی أنّ تأثیره یسبّب الانحطاط فی النفس، و صیرورتها ذات حزازهٔ و منقصهٔ، بمرتبهٔ یکون الإتیان بالعمل السوء، ثمّ الندم علیه أولی من العمل الحسن العارض له هذا الأمر «۲». و الطائفهٔ الثالثهٔ تدلّ علی أنّ من فضل اللّه علی العبد، أن یحول بینه و بین العمل الحسن بتسلیطه النعاس علیه «۳»، لأجل عدم إعجابه بذلک العمل، علی تقدیر الإتیان به.

و بالجملهٔ: فلا إشکال فی کونه من الصفات المذمومهٔ الکاشفهٔ عن خسّهٔ النفس، و انحطاط درجتها، و لکنّ الظاهر عدم الدلیل علی بطلان الصلاهٔ به، و قد یتوهّم دلالهٔ بعض الروایات علیه، و هو ما رواه یونس بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قیل له و أنا حاضر: الرجل یکون فی صلاته خالیا فیدخله العجب فقال: «إذا کان أوّل صلاته بنیهٔ یرید بها ربّه فلا یضرّه ما دخله بعد ذلک فلیمض فی صلاته و لیخش الشیطان» «۴». فإنّ ظاهرها أنّه لو دخله العجب فی أوّل الصلاهٔ لکان مانعا عن صحتها، لمنافاته مع النیهٔ التی أرید بها الرب.

هذا، و لا یخفی أنّ هذا المعنی یستلزم البطلان، و لو دخله العجب فی الأثناء، فإنّه کما یجب الشروع فی العمل بتلک النیهٔ، کذلک تجب استدامتها إلی الفراغ منه، و لا یجوز الإتیان ببعض الأجزاء بنیهٔ أخری، فینا فی ذلک مع الحکم بوجوب المضی و عدم کون الداخل مضرّا بصحتها.

---

(۱) الکافی ۱: ۲۷ ح ۳۱.

(۲) الکافی ۲: ۳۱۳ ح ۴.

(۳) الوسائل ۱: ۹۸. أبواب مقدّمهٔ العبادات ب ۲۳ ح ۱ و ۴ و ۶.

(۴) الکافی ۳: ۲۶۸ ح ۳، الوسائل ۱: ۱۰۷. أبواب مقدّمهٔ العبادات ب ۲۴ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج ۲، ص: ۳۹

فمعنی الروایهٔ: إنّه لو کان الإتیان بالصلاهٔ بداعی الرب فلا یضرّه العجب، و هذا راجع إلی أنّه لو کان شرط صحتها موجودا حین الشروع فلا ینافیه ذلک، لا أنّ مجرّد الشروع بنیهٔ الرب یکفی فی صحهٔ الصلاهٔ، و لو عرض فی أثنائها بعض الأمور المنافیهٔ لتلک النیهٔ. کیف و قد عرفت أنّ العجب لیس داعیا إلی العمل، و إلّا لأضرّ بصحهٔ الصلاهٔ، و لو دخل فی الأثناء کما لا یخفی. و فی الروایهٔ إشعار بما ذکرنا، من أنّ المعتبر فی صحهٔ العبادهٔ لیس خصوص قصد الامتثال، و لا قصد التقرب، بل المعتبر هو الذی یقتضی طبع العبادهٔ و العابد، و وقوعها علی ذلک النحو کما عرفت.

ثمّ إنّه لو ضمّ إلی القصد المعتبر فی العبادهٔ بعض الضمائم الراجحهٔ أو المباحهٔ، کقصد الترغیب، أو التعلیم، أو غیرهما، فلا إشکال فی عدم بطلان العبادهٔ فی الضمائم المباحهٔ، لو کانت تابعهٔ لقصد الإخلاص و القربهٔ، بمعنی أنّ الداعی إلی الإتیان بالعبادهٔ إنما هو الإخلاص و القربهٔ، بحیث لم یکن لتلک الضمائم مدخلیهٔ أصلا.

کما أنّه لا إشکال فی بطلان العبادهٔ فیما لو کان قصد التقرب تابعا، و کان الداعی المحرّک للمکلّف إلی الإتیان بها هی نفس تلک الضمائم، کما إذا توضّأ بقصد التبرّد أو التسخن مثلا، بحیث لو لم یکن له هذا القصد لم یتوضأ أصلا، و کذا لا إشکال فی بطلانها فیما إذا کان کلّ من الداعیین قاصرا فی مقام التأثیر و ناقصا عن التحریک، بحیث لو لم یکن فی البین إلّا واحد منهما لم یتحقّق منه

العمل أصلا.

وجه البطلان ما عرفت من أنّ المعتبر فى العبادة أن يكون الداعى و المحرّك إلى الإتيان بها هو التقرب و نظائره، بحيث لا يكون للأمور الدنيوية مدخلية فيها

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰

أصلا، إنما الإشكال و الخلاف فيما إذا كان كلّ من الداعيين مستقلا فى التأثير، بحيث يؤثر كلّ منهما و لو مع عدم الآخر.

غاية الأمر إنّه حيث يكون اجتماع العلّتين و تواردهما على معلول واحد شخصىّ من المحالات العقلية، فلا محالة يكون التأثير مستندا إلى كليهما، فالمحكىّ عن كاشف الغطاء أنّه استقرب الصحة فى هذه الصورة «۱».

قال الشيخ رحمه اللّه فى توجيهه: و لعلّه لدعوى صدق الامتثال حينئذ و جواز استناد الفعل إلى داعى الأمر، لأنّ وجود الداعى المباح و عدمه حينئذ على السواء، نعم يجوز استناده إلى الداعى المباح أيضا، لكن القادح عدم جواز الاستناد إلى الأمر، لا جواز الاستناد إلى غيره، ألا ترى إنّه لو أمر المولى بشىء و أمر الوالد بذلك الشىء، فأتى العبد مريدا لامتثالهما- بحيث يكون كلّ منهما كافيا فى بعثه لو انفرد- عدّ ممتثلا لهما.

ثمّ أورد عليه بما حاصله: منع جواز استناد الفعل إلى كلّ منهما، لامتناع وحدة الأثر و تعدد المؤثر، و لا إلى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، بل هو مستند إلى المجموع، و المفروض أنّ ظاهر أدلة اعتبار القربة ينفى مدخلية شىء آخر فى العمل، و أمّا المثال المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كلّ من المولى و الأب.

نعم لمّا اجتمع الأمران فى واحد شخصىّ لا يمكن التعدد فيه، لم يكن بدّ من الإتيان به مريدا لموافقة الأمرين، و هذا غاية ما يمكن فى هذا الفرض من موافقة الأمر، بخلاف المقام، فإنّه يمكن تخليص الداعى لموافقة الأمر، و تحصيل التبرّد بغير وضوء إن أمكن، و إلّا تضعيف لداعى التبرّد، و تقوية لداعى الإخلاص، فإنّ الباعثين المستقلّين يمكن ملاحظة أحدهما من دون الآخر، كما لو أمر الشارع بانقاذ ولده الغريق، فإنّه قد ينقذه لمحبة الولد محضا، من غير ملاحظة أمر الشارع، و قد

---

(۱) كشف الغطاء: ۵۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱

يكون الأمر بالعكس «۱»، انتهى.

و اعترض عليه فى المصباح بما ملخّصه: إنّ تضعيف الداعى النفسانى قد لا يكون ميسورا حتى يصح تعلّق التكليف به، ألا ترى إمكان تكليف الأب فى المثال المذكور بوجوب أن لا يكون إنقاذ الابن من حيث هو مقصودا له، نعم لو كان القصد المؤثر فى الفعل مجرّد الملاحظة أو الاخطار الصورى لكان ذلك ميسورا لكلّ أحد مطلقا، و إذ ليس فليس.

فحينئذ إمّا أن يلتزم بارتفاع وجوب الوضوء و انتقال فرضه إلى التيمّم، أو يقال بكفاية إيجاد الفعل بداعى القربة، مع انضمامها إلى إرادة حصول أمر مباح، لكونه هو القدر الممكن فى مقام الإطاعة، و الأول مع مخالفته لظاهر الأدلة، بديهى الفساد و لا يلتزم به أحد، فيتعيّن الثانى «۲». انتهى.

أقول: و يمكن الفرق بين الداعى و بين العلّة الغائية، فإنّ مع تعددها لا يمكن استناد التأثير إلى واحد منها دون الآخر بعد اشتراكها فيه، و هذا بخلاف الداعى، فإنّه يمكن للفاعل إيجاد الفعل ببعض الدواعى بالخصوص، و إن كان فى نفسه بعض الدواعى الأخر، الصالح للتحريك و الدعوة فتأمّل.

هذا كلّه فى الضمائم المباحة، و أمّا الضمائم الراجحة، فحكمها حكم الضمائم المباحة، فتبطل العبادة مع تبعية قصد القربة، أو كون الداعى هو المجموع، و فى صورة استقلالهما اشكال، و الأحوط وجوب الإعادة و اللّه أعلم.

اعتبار قصد التعيين و بيان المراد منه

يظهر من بعض الأصحاب اعتبار قصد التعيين فى العبادات زائدا على قصد

---

(۱) كتاب الطهارة للشيخ الأنصارى بحث الوضوء: ۹۵.

(۲) مصباح الفقيه، كتاب الطهارة: ۱۱۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲

القربة «۱»، بمعنى أنّه يجب أن ينوى خصوص الأمر المتعلّق بالمأتى به، فلو أمر المولى بفردين من طبيعة واحدة مرتين، كما إذا أمر يوم السبت مثلا بتحرير رقبة، و يوم الخميس أيضا بذلك، و علم التعدد من الخارج لا التأكيد، فيجب عند الإعتاق أن ينوى خصوص الأمر الصادر يوم السبت، أو يوم الخميس، و لا يكفى مجرّد الإعتاق بداعى مطلق الأمر، و طبيعته من غير تعيين الخصوصيات.

و أنت خبير بأنّ ذلك مجرّد ادعاء بلا بينة، إذ لا يعتبر فى العبادة إلّا أن يكون الداعى إلى إتيانها، هو الذى يقتضى طبع العبادة و العابد و الإتيان بها بذلك النحو.

و بعبارة اخرى أن لا يكون الداعى إلى إتيانها هى الأغراض الدنيوية.

و أمّا خصوصية الأمر فلا دليل عليه، نعم لو كان المراد من قصد التعيين ما ذكرنا من قصد العنوان الذى لا ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة بين عنوانين أو أزيد إلى واحد معيّن منهما أو منها إلّا بمجرّده كعنوان الصلاة، و كذا الأنواع الواقعة تحتها كالظهر و العصر و غيرهما، فلا إشكال فى اعتباره كما عرفت سابقا.

و لكن لا يخفى أنّ ذلك لا يتوقّف على تعدد الأمر، بل لو كان هنا أمر واحد متعلّق بصلاة الظهر مثلا، يجب الإتيان بها بقصد ذلك العنوان، لأنّ صيرورتها كذلك تتوقّف على القصد، بل قد عرفت عدم اختصاصه بالعبادات لاعتباره فى بعض التوصليات أيضا، كما عرفت مثاله فيما تقدّم، بل لا يختصّ بالأحكام التكليفية، لاعتباره فى المعاملات أيضا كما مرّ.

ثمّ إنّه قد يطلق قصد التعيين و يراد به الامتثال على طريق العلم التفصيلى فى

---

(۱) مستند الشيعة ۵: ۱۱، كشف اللثام ۳: ۴۰۸- ۴۰۹، جواهر الكلام ۹: ۱۵۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۰۱، الحدائق ۸: ۱۳- ۱۸، مدارك الاحكام ۳: ۳۰۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳

مقابل الاكتفاء بالامتثال العلمى الإجمالى، فيمن علم بوجوب الظهر أو الجمعة مثلا- على نحو الاجمال، و أتى بهما جميعا فى مقام الامتثال، مع التمكن من المراجعة إلى الأدلة، و استنباط ما يكون واجبا بالخصوص عند زوال يوم الجمعة، و كذا فى الأقل و الأكثر، فيما إذا دار أمر الجزء الزائد بين أن يكون واجبا، أو لغوا، لا مستحبّا.

فإنّ الظاهر أنّ الملاك فيهما واحد، فإنّ الآتى بالأكثر لا يعلم أنّ الامتثال هل يتحقّق بخصوص الأقل أو به مع ضمّ الجزء الزائد، كما أنّ الآتى بصلاة الظهر لا يعلم أنّه يتحقّق بها الامتثال، أو بصلاة الجمعة التى يأتى بها بعدها، أو أتى بها قبلها، فالتفصيل بين الصورتين- كما حكى عن بعض «۱»، حيث فرّق بين ما إذا كان الاحتياط مستلزما للتكرار، كما فى المتباينين فلا- يجوز، و بين ما إذا لم يكن مستلزما له، كما فى الأقل و الأكثر فيجوز- ممّا لم يعلم له وجه أصلا، لما عرفت من أنّ الملاك فيهما واحد، هذا فى الشبهة الحكمية.

و أمّا الشبهة الموضوعية فالحكم فيها أيضا كذلك، مثل ما إذا كان ثوبه الطاهر مشتبها بثوبه النجس مع تمكّنه من الصلاة فى خصوص

الثوب الطاهر، إمّا لتمكّنه من الفحص و التميز بينهما، أو من غسل أحدهما و الصلاة فيه، أو كان له ثوب ثالث يتمكّن من الصلاة فيه. فإنّه قد يقال بوجوب الامتثال العلمىّ التفصيلى، و عدم كفاية امتثال العلمى الإجمالى فى جميع الصور، نظرا إلى أنّ احتمال الأمر لا يكفى فى مقام الامتثال، مع التمكّن من الإتيان بما علم تعلّق الأمر به، كما فى المقام، حيث إنّ المفروض هو صورة تمكّن المكلّف من الامتثال العلمى التفصيلى، و إلّا فالاكتفاء بالامتثال العلمى

---

(۱) السرائر ۱: ۱۸۵- ۱۸۶، و حكى عنه الشيخ الأنصارى فى فرائد الأصول مبحث القطع: ۱۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴

الإجمالى ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف، فالكلام إنما هو فى صورة التمكّن منه، و معه لا يكفى الإتيان بداعى احتمال الأمر.

أقول: لا يخفى إنّ مسألة الإتيان بداعى احتمال الأمر لا ارتباط لها بالمقام أصلا، فإنّه من الواضح أنّ الإتيان بالمأمور به فيما نحن فيه إنما هو بداعى الأمر المعلوم ثبوته، و الاجمال و الاشتباه إنما حصل فى ناحية المأمور به لا الأمر، و الإتيان بجميع الأطراف إنما هو لأجل تحصيل العلم بامتثال الأمر المعلوم المتعلّق إلى واحد منها معينا فى الواقع، غير معيّن عند المكلّف.

و بالجملة: فالمكلّف إنما يقصد التقرب بما هو المأمور به واقعا لا بكلّ واحد منها، و المفروض تعلّق الأمر به يقينا، و الإتيان بداعى احتمال الأمر انّما هو فيما لم يعلم بوجوده أصلا، كما فى جميع الشبهات البدوية الوجوبية، و أمّا فى مثل المقام ممّا علم بوجود الأمر فلا إشكال فى أنّ الإتيان بجميع الأطراف إنما هو بداعى الأمر المعلوم.

بل يمكن أن يقال بأقوائية الداعى بالنسبة إلى المكلّف الذى يأتى بتمام الأطراف، تحصيلا للعلم بتحقّق المأمور به، لأنّه يتحمل فى مقام الامتثال مشقّة كثيرة لكى يعلم بتحققه، بخلاف المكلّف الذى لا يأتى إلّا بما يكون هو المأمور به يقينا كما هو واضح، فالإشكال فى الاكتفاء بالامتثال العلمى الإجمالى من هذه الجهة، الراجعة إلى الإخلال بقصد القربة المعتبر فى العبادة ممّا لا ينبغى.

نعم يمكن أن يقال بأنّه يعتبر فى العبادة زائدا على قصد القربة، أن يعلم المكلّف تفصيلا، بأنّ المقرّب هل هذا الذى يأتى به أولا، أو الذى يأتى به ثانيا؟ و لكن هذا ادعاء بلا بينة و برهان.

نعم استظهر الشيخ رحمه اللّه فى رسالة القطع، بل حكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط، إذا توقّف على تكرار العبادة «۱»، و استظهر من

---

(۱) فرائد الأصول: ۱۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵

المحكى عن الحلّى فى مسألة الصلاة فى الثوبين المشتبهين، عدم جواز التكرار للاحتياط حتّى مع عدم التمكّن من العلم التفصيلى «۱»، و مرجعه إلى سقوط شرطية الستر مع اشتباه الثوب الطاهر بالنجس.

و يظهر أيضا ممّا ذكره فى رسالة الاشتغال «۲»، إنّه قد يقال بعدم جواز الاحتياط، للزوم التشريع، و ذلك لأنّ قصد القربة المعتبر فى الواجب الواقعى لازم المراعاة فى كلا المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى، و من المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عبادة مقربة موجب للتشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعى، فيكون محرّما، فالاحتياط ممّا لا يمكن فى العبادات، و إنما يمكن فى غيرها، لعدم اعتبار قصد القربة فيها المستلزم لإتيان غير العبادة بوصف أنّها عبادة كما عرفت.

و أما الإجماع فلا حجية له فى نظائر المسألة، و قد حقّقنا فى الأصول «۳» أنّ حجّيته منحصرة بما إذا كان معقده من المسائل الأصلية المدونة فى الكتب «۴» الموضوعة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة الطاهرة عليهم السّلام، بعين ألفاظها الصادرة عنهم، و ذلك لكشفه عن وجود نصّ معتبر لم يصل إلينا، فحجّيته تكون من حيث الكشف الراجع إلى حجية المكشوف، لا الكاشف.

و أمّا المسائل التفريعية غير المذكورة فى تلك الكتب، بل الأصحاب ذكروها فى كتبهم المعدّة لمثلها، فلا يكون الإجماع فيها حجّة، خصوصا فى مثل المسألة التى لم يتعرّضها إلّا قليل من الأصحاب.

(۱) السرائر ۱: ۱۸۵- ۱۸۶، أحكام النجاسات.

(۲) فرائد الأصول: ۲۶۶.

(۳) نهاية الأصول: ۵۳۸.

(۴) كالمقنعة و النهاية و المقنع و الانتصار و الغنية و الوسيلة.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶

و أمّا التشريع فلا يخفى عدم استلزام الاحتياط له، لأنّ اعتبار قصد التقرب فى العبادة لا يقتضى قصده فى كلّ من المحتملين، حتّى يلزم التشريع، بل اللّازم الإتيان بما هو الواجب فى الواقع بوصف أنّها عبادة مقرّبة، فيقصد فى كلّ منهما حصول التقرب به أو بصاحبه الذى يأتى به بعده، أو أتى به قبله، و هذا واضح جدّا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا جواز الاكتفاء بالاحتياط، و لو مع التمكّن من الامتثال العلمى التفصيلى، بلا فرق بين ما إذا كان متوقّفا على التكرار، كما فى المتباينين، و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما فى الأقل و الأكثر، و قد عرفت أيضا أنّ القائل بالمنع فى الأول، يلزمه القول بالمنع فى الثانى أيضا، فى خصوص ما إذا كان أمر الجزء الزائد مردّدا بين أن يكون واجبا، أو لغوا، لا مستحبّا كما لا يخفى.

العدول إلى صلاة أخرى

اشارة

قد عرفت أنّه كما يجب قصد عنوان الصلاة، كذلك يجب قصد الأنواع المندرجة تحتها من الظهرية و العصرية و غيرهما، من العناوين التى لا ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة إلّا بالقصد إلى بعضها، و حينئذ فيقع الكلام فى أنّه إذا شرع فى الصلاة مع قصد بعض تلك العناوين، فهل يجوز له العدول فى الأثناء إلى بعضها الآخر.

كما إذا شرع فيها بقصد صلاة العصر، ثمَّ التفت فى الأثناء إلى أنّه لم يأت بصلاة الظهر بعد، فعدل إليها، أو العكس.

و كما إذا شرع فى نافلة الفجر بقصدها، ثمَّ عدل إلى فريضته، أو العكس.

و كما إذا شرع فى الصلاة بقصد عنوان الظهر فى وقته، ثمَّ التفت إلى أنّه فاتت منه صلاة الغداة فعدل منها إليها.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷

فإنّه لا- فرق بين أن يكون كلّ من المعدول عنه و المعدول إليه فى وقته، بأن كانا أدائين، أو كان واحد منهما قضاء، بل يظهر من كلمات الأصحاب «۱» كون كلّ منهما قضاء، كما إذا شرع فى قضاء العصر، ثمَّ التفت إلى أنّه فات منه الظهر أيضا، فعدل منه إليه.

و لا يخفى أنّ مقتضى الأصل و القاعدة عدم جواز العدول، بحيث لو عدل تقع الصلاة فاسدة، و لا تصلح لأن تصير مصداقا للمعدول عنه، و لا للمعدول إليه، امّا عدم وقوعها مصداقا للمعدول عنه، فلأنّه تعتبر استدامة النية إلى آخر الصلاة، فقصد عنوان الظهرية لا يؤثر فى صيرورة الصلاة صلاة الظهر، إلّا إذا كان باقيا إلى الفراغ منها.

و أمّا عدم وقوعها مصداقا للمعدول إليه، فلأنّ القصد المحقّق لبعض العناوين، لا يؤثر فى تحقّقه بحيث يوجب تخصّيص العمل بتلك الخصوصية، إلّا إذا كان ثابتا حين الشروع فى العمل، و تأثير القصد الحادث فى الأثناء فى الأجزاء المأتىّ بها قبله، بحيث صار موجبا لصيرورتها أجزاء للمعدول إليه.

مضافا إلى أنّه خلاف الأصل- لأنّ الأصل عدم التأثير- مخالف لحكم العقل أيضا، فإنّه كيف يمكن أن يؤثر الشىء الحادث فيما يكون ثابتا قبل حدوثه كما هو واضح، و وقوعها مصداقا لكلّ من المعدول عنه و المعدول إليه مستلزم لكلا المحذورين، مضافا إلى أنّه كيف يمكن أن تقع صلاة واحدة مصداقا لأزيد من عنوان واحد، كما هو أظهر من أن يخفى؟!.

و ممّا ذكرنا- جواز العدول مخالف للأصل و القاعدة بل لحكم العقل- يظهر إنّه

(۱) المعتبر ۲: ۴۰۹، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۶۱، جامع المقاصد ۲: ۴۹۵، مفتاح الكرامة ۲: ۴۷، و ج ۳: ۳۹۹، جواهر الكلام ۱۳: ۱۰۶، كشف اللثام ۴: ۴۳۸.

قد وردت نصوص على الجواز فى بعض الفروع، فلا يجوز التعدّى عن موردها بوجه أصلا، فاللّازم أن ننظر إلى تلك النصوص حتّى يظهر موارد الترخيص.

فنقول: قد وردت فى هذا الباب روايات.

منها: صحيحة زرارة الطويلة، و هى ما رواه عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم، ثمّ صلّها، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة». و قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «و إن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتتك الغداة فذكرتها فصلّ الغداة أىّ ساعة ذكرتها و لو بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها»، و قال:

«إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثمّ صلّ العصر، فإنّما هى أربع، مكان أربع و إن ذكرت أنّك لم تصلّ الأولى و أنت فى صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الأولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين، و قم فصلّ العصر، و إن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر، و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فأتمّها ركعتين ثمّ تسلّم ثمّ تصلّى المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة فانوها المغرب ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صلّيت الفجر، فصلّ العشاء الآخرة و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعة الأولى أو فى الثانية من الغداة فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمّ الغداة ثمّ صلّ العشاء، و إن

خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثمّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأوّلهما، لأنّهما جميعا قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس».

قال: قلت: و لم ذاك؟ قال: «لأنّك لست تخاف فوتها» «۱».

و المراد بقوله عليه السّلام فى صدر الرواية: فابدأ بأوّلهن فأذّن لها.، يحتمل أن يكون إيجاب الابتداء بما فات منه أولا من الصلوات الفائتة، بمعنى أنّه يجب مراعاة الترتيب بينها، و يحتمل أن يكون ذلك توطئة للحكم المذكور بعده، و هو الأذان و الإقامة، بمعنى أنّ ما يؤتى به أولا يتأكّد له الأذان و الإقامة معا دون ما يؤتى به بعده، فإنّه لا يتأكّد فيه إلّا الإقامة وحدها، فالمقصود بيان هذا المعنى، لا إيجاب الابتداء بما فات أولا.

ثمّ إنّ قوله: «و قال أبو جعفر عليه السّلام» يحتمل أن يكون المقول لذلك القول قد ذكره الإمام عليه السّلام متعاقبا للحكم الذى ذكره

أولا بلا فصل، و یحتمل أن یکون التعاقب ناشئا من الراوی، بمعنی أنّ کلّ حکم من الأحکام المذکورة فی الروایة قد صدر من الإمام علیه السّلام فی زمان، و الآخر قبله أو بعده و لو مع فصل، غایة الأمر إنّ الراوی ذکرها فی کتابه مثلا متعاقبا.

ثمَّ إنّ المراد بقوله علیه السّلام: «فصلّ الغداة أیّ ساعة ذکرتها و لو بعد العصر»، یحتمل أن یکون وجوب الإتیان بها عند حدوث الذکر کما یقول به القائل بالمضایقة، و یحتمل أن یکون وجوب الإتیان بها فی حالة الذکر لا عند حدوثه، و علی الأول یحتمل أن یکون المراد به التوقیت کما یظهر من قدماء الأصحاب «۲»، بمعنی أنّ وقت القضاء إنما هو عند حدوث الذکر، فإذا لم یأت بها فی وقته، تصیر قضاء أیضا.

---

(۱) الکافی ۳: ۲۹۱ ح ۱، التهذیب ۳: ۱۵۸ ح ۳۴۰، الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۱.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل الشریف المرتضی) ۳: ۳۸، السرائر ۱: ۲۷۲، الکافی فی الفقه: ۱۴۹، المهذّب ۱: ۱۲۶، التحریر ۱: ۵۰، المختصر النافع: ۴۶، قواعد الأحکام ۱: ۳۱۰.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۵۰

و یحتمل أن یکون المراد به مجرّد الإیجاب عند حدوث الذکر لا التوقیت، و المراد بقوله: «و لو بعد العصر» أنّ القضاء لا یلحق بالنافلة المکروهة أو المحظورة بعد العصر، بل یجوز الإتیان بها من غیر کراهة و لو بعده.

ثمَّ إنّ قوله علیه السّلام: «إذا نسیت الظهر حتّی صلّیت العصر.»، مضافا إلی أنّه قد ذکر ثانیا فی العبارة التی بعدها بالنسبة إلی التذکّر فی الأثناء، غیر مفتی به لأحد من متقدّمی الأصحاب بالنسبة إلی التذکّر بعد الفراغ، و معه یسقط هذا المقدار من الحجیة، لأنّه قد حقّق فی الأصول أنّ أدلة حجیة خبر الواحد کلّها راجعة إلی الطریقة المستمرّة بین العقلاء، و تکون إمضاء لها، و لیس مفادها الحجیة التأسیسیة لخبر الواحد.

و حینئذ فمع عدم ذهاب أحد من قدماء الأصحاب- الذین هم وسائط بیننا و بین الأئمة علیهم السّلام فی نقل الأحکام الصادرة عنهم علیهم السّلام إلینا، و مخازن کنوز أنوارهم إلی هذا المعنی- لا یحکم العقل بالحجیة أصلا، بعد کون بنائهم علی ذکر الفتاوی المأثورة عن أهل البیت علیهم السّلام بعین ألفاظها الصادرة عنهم کما عرفت مرارا.

و بالجملة: فلا یبقی مجال للوثوق، و إن اختار هذا الحکم بعض المتأخرین کصاحب المدارک و بعض آخر «۱»، إلّا أنّه لا اعتبار بأقوالهم.

و منها: روایة عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه البصری «۲» قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل نسی صلاة حتی دخل وقت صلاة أخری؟ فقال: «إذا نسی الصلاة أو نام عنها صلّی حین یذکرها فإذا ذکرها و هو فی صلاة بدأ بالتی نسی و إن کان ذکرها مع إمام فی صلاة المغرب أتمّها برکعة ثمَّ صلّی المغرب ثمَّ صلّی العتمة بعدها و إن کان صلّی العتمة وحده فصلّی منها رکعتین ثمَّ ذکر أنّه نسی المغرب أتمّها

---

(۱) مدارک الأحکام ۳: ۱۱۶، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۵۶، جواهر الکلام ۷: ۳۱۸.

(۲) فی السند معلّی بن محمد، و قد ضعّفه جمع کثیر، بل مرمیّ بالغلوّ أیضا، (منه).

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۵۱

برکعة فتکون صلاته للمغرب ثلاث رکعات ثمَّ یصلّی العتمة بعد ذلک» «۱».

هذا، و المراد بالسؤال هو نسیان الصلاة حتّی دخل وقت الصلاة التی بعدها، فیشمل جمیع الصور المفروضة فی صحیحة زرارة المتقدّمة، و یحتمل أن یکون المراد نسیانها حتی دخل وقت صلاة أخری و لو لم تکن بعدها، بأن طال نسیانه إلی شهر أو سنة مثلا

فتكون هذه الرواية أوسع دلالة من الرواية المتقدّمة.

و المراد بقوله: «حين يذكرها» هو ما عرفت فى معنى قوله عليه السّلام فى رواية زرارة:

«فصلّ الغداة أىّ ساعة ذكرتها».

و منها: رواية الحلبى «۲» قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أمّ قوما فى العصر فذكر و هو يصلّى بهم أنّه لم يكن صلّى الأولى؟ قال: «فليجعلها الأولى التى فاتته و يستأنف العصر و قد قضى القوم صلاتهم» «۳».

و منها: رواية الحلبى أيضا قال: سألته عن رجل نسى أن يصلّى الأولى حتّى صلّى العصر؟ قال: «فليجعل صلاته التى صلّى الأولى ثمَّ ليستأنف العصر.» «۴».

و منها: رواية زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل دخل مع قوم و لم يكن صلّى هو الظهر و القوم يصلّون العصر يصلّى معهم؟ قال: «يجعل صلاته التى صلّى معهم الظهر و يصلّى هو بعد العصر» «۵».

و منها: رواية حسن بن زياد الصيقل قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل

---

(۱) الكافى ۳: ۲۹۳ ح ۵، التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۱، الوسائل ۴: ۲۹۱. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۲.

(۲) المراد بالحلبى فى سند الرواية هو عبيد اللّه بن على الحلبى، لرواية حمّاد عنه، كما أنّ المراد به فى سند الرواية التى بعدها هو محمد بن على الحلبى لرواية ابن مسكان عنه، (منه).

(۳) الكافى ۳: ۲۹۴ ح ۷، و التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۲ و ص ۱۹۷ ح ۷۷۷، الوسائل ۴: ۲۹۲. أبواب المواقيت ب ۶۳، ح ۳.

(۴) التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۴، الاستبصار ۱: ۲۸۷ ح ۱۰۵۲، الوسائل ۴: ۲۹۲. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۴.

(۵) التهذيب ۲: ۲۷۱ ح ۱۰۷۸، الوسائل ۴: ۲۹۳. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲

نسى الأولى حتى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: «فليجعلها الأولى و ليستأنف العصر». قلت: فإنّه نسى المغرب حتى صلّى ركعتين من العشاء ثمَّ ذكر؟ قال:

«فليتم صلاته ثمَّ ليقض بعد المغرب». قال: قلت له: جعلت فداك، قلت- حين نسى الظهر ثمَّ ذكر و هو فى العصر- يجعلها الأولى ثمَّ يستأنف، و قلت لهذا: يتمّ صلاته ثمَّ ليقض بعد المغرب؟! فقال: «ليس هذا مثل هذا إنّ العصر ليس بعدها صلاة و العشاء بعدها صلاة» «۱».

هذا، و المراد بقوله: «فليتمّ صلاته» هو إتمامها عشاء بإضافة الركعتين الأخيرتين إليهما، و حينئذ فيكون مفعول قوله: «ثمَّ ليقض»، هو المغرب المذكور بعده، و كلمة «بعد» مبنية على الضم و المضاف إليه محذوف، فمعنى الرواية إنّه يجب عليه إتمام الصلاة التى شرع فيها بنية العشاء عشاء ثمَّ قضاء المغرب بعد العشاء، و التعبير بالقضاء إنما هو لأنّ المعروف بين المسلمين تباين وقتى المغرب و العشاء، و كذا الظهر و العصر، لا كما يقول به الإمامية من الاشتراك.

و حينئذ فمرجع اعتراض السائل إلى أنّه ما الفرق بين المسألتين حيث قلت فى الأولى بالعدول من العصر إلى الظهر ثمَّ استئناف العصر، و فى الثانية بعدم جواز العدول بل يتمّ صلاة العشاء ثمَّ يأتى بالمغرب؟ و المراد من الجواب ثبوت الفرق بينهما، و هو انّه لا تجوز الصلاة بعد العصر إمّا على طريق الكراهة، و إمّا على نحو الحرمة، بخلاف العشاء، فيرجع إلى أنّ القضاء بعد العصر إنما يكون مثل النافلة بعدها فى الحرمة أو الكراهة، بخلاف القضاء بعد العشاء.

ثمَّ إنّ ما ذكرنا فى معنى الرواية هو الذى يقتضيه ظاهرها بل صريحها كما هو واضح.

---

(١) التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧۵، الوسائل ۴: ٢٩٣. أبواب المواقيت ب ۶٣ ح ۵.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ۵٣

و توهّم كون المراد بوجوب إتمام صلاته هو وجوب إتمامها مغربا بإضافة ركعة إليهما، و بوجوب القضاء قضاء العشاء، بأن تكون كلمة بعد مضافة إلى المغرب، فلا تكون الرواية منافية للروايات المتقدّمة التى يدلّ أكثرها على العدول من العشاء إلى المغرب، فيما لو ذكر فى الأثناء أنّه فاتته منه صلاة المغرب.

يدفعه- مضافا إلى أنّ الظاهر من قوله: «فليتمّ صلاته» هو إتمامها بالنية التى شرع فيها بتلك النية لا إتمامها بنية اخرى- إنّه لا يكون حينئذ وجه لاعتراض السائل على الإمام عليه السّلام، بأنّه ما الفرق بين المسألتين من حيث جواز العدول و عدمه، كما هو غير خفيّ؟! و توهّم كون مقصود السائل هو الاعتراض بأنّه ما الفرق بين العصر و العشاء حيث عبّرت فى الأولى بالاستئناف، و فى الثانية بالقضاء؟، ممّا لا يخطر ببال أحد أصلا.

و كيف كان، فلو كان المراد من الرواية ما ذكرنا فى معناها الذى مرجعه إلى التفصيل بين العصر و العشاء، من حيث أنّه يجوز العدول من الأولى إلى الظهر، و لا يجوز العدول فى الثانية إلى المغرب، تكون الرواية معرضا عنها، لعدم ذهاب أحد من الأصحاب إلى هذا التفصيل كما يظهر بمراجعة فتاويهم.

هذه مجموع النصوص الواردة فى هذا المقام، و قد ظهر لك أنّ مقتضى رواية زرارة جواز العدول من العصر إلى الظهر، و من العشاء إلى المغرب، و من الغداة إلى العشاء، و مقتضى إطلاق رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه البصرى الجواز فى جميع هذه الصور، بل أوسع منها بناء على ثانى الاحتمالين المتقدمين، و قد صرّح فيها أيضا بالجواز فى غير الصورة الأولى و الأخيرة.

و رواية عبيد اللّه الحلبى تدلّ على جواز العدول فى الصورة الأولى، و مقتضى رواية الصيقل أيضا كذلك، و أمّا رواية محمّد بن على الحلبى، فهى ظاهرة فى العدول بعد الفراغ من المعدول عنه، و هكذا روايتا زرارة، و لكن قد عرفت أنّ

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ۵۴

القول بالجواز و لو بعد الفراغ فى غاية الشذوذ، بل لا اعتناء به أصلا، لكون القائل به من المتأخّرين «١»، فظهر لك أنّ صحيحة زرارة الطويلة متفرّدة بالتصريح بجواز العدول فى جميع الصور المتقدّمة.

إذا عرفت جميع ذلك، فاعلم أنّه لا محيص عن الأخذ بمقتضى الروايات، و الحكم بجواز العدول، و يؤيده ذهاب جمع كثير من قدماء الأصحاب كالشيخ فى النهاية و غيره من الأكابر إلى الجواز «٢». و أمّا المفيد و المرتضى و بعض آخر، فلم يتعرّضوا هذه المسألة أصلا.

و أمّا المتأخّرين فقد استقر الفتوى بذلك من زمان المحقّق قدّس سرّه إلى زمانهم من غير خلاف «٣»، و حينئذ فلا إشكال فى جواز العدول فى الجملة.

نعم وقع الإشكال فى أنّه هل يكون ذلك فى خصوص مورد الروايات، و هو ما إذا فاتته الفريضة السابقة على الفريضة المعدول عنها المتصلة بها بحيث توجّه التكليف بها إليه بعد توجّهه إلى المعدول إليها من دون أن يقع فى الوسط تكليف متوجّه إليه متعلّق بالصلاة، أو يتعدّى إلى ما كان بينهما بعض التكاليف الأخر الذى امتثله، كالعدول من المغرب إلى الظهر، أو من العشاء إليه، أو إلى العصر، أو من الغداة إليهما، أو إلى المغرب، بل يتعدّى إلى ما كان المعدول إليه فائتا قبل هذا اليوم بيوم أو أيّام، بل و لو بشهر أو سنة أو أزيد؟ وجهان، و الظاهر هو الأول، لما عرفت فى صدر المسألة من كون جواز العدول على خلاف القاعدة، و لا يجوز التعدّى عن موارد الترخيص أصلا.

---

(١) راجع ٢: ۵٠.

(۲) النهاية: ۱۲۵- ۱۲۶، المهذّب ۱: ۱۲۶، الكافى فى الفقه: ۱۵۰، السرائر ۱: ۲۳۹.

(۳) شرائع الإسلام ۱: ۵۴، المنتهى ۱: ۴۲۲، الروضة ۱: ۳۵۶، مدارك الأحكام ۳: ۱۱۶، مفاتيح الشرائع ۱: ۹۶، كشف اللثام ۳: ۸۵، مستند الشيعة ۴: ۱۴۳، مسالك الافهام ۱: ۱۴۸، جواهر الكلام ۷: ۳۱۵- ۳۱۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۵

ثمّ إنّ مقتضى الروايات المتقدّمة الدالة على جواز العدول هل يكون جوازه فى خصوص ما إذا شرع فى المعدول عنه فى الوقت المشترك بينه و بين المعدول إليه، أو يعمّ ما إذا شرع فى الأول، و لو فى الوقت المختصّ بالثانى؟ كأن نوى العصر بتخيل الإتيان بالظهر فى الوقت المختصّ بها بناء على القول باختصاص أوّل الوقت بها، كما هو المشهور «۱»، و أمّا بناء على الاشتراك فى جميع الوقت من أوّله إلى آخره، كما يقول به الصدوقان «۲»، فلا إشكال فى جواز العدول، لعدم الفرق بين أجزاء الوقت.

قد يقال بالاختصاص، بما إذا وقع فى الوقت المشترك نظرا إلى أنّ مقتضى الأخبار أنّ العدول إلى الفريضة السابقة إنما يصحّح خصوصية الترتيب المعتبر فى صحة الصلاة اللاحقة كالعصر مثلا، و بعبارة اخرى، إنّ الترتيب معتبر فى صحة الصلاة اللاحقة، و اعتباره إنما هو فى حال الذكر فقط، و لذا لو تذكّر بعد الفراغ عن العصر تكون صلاته صحيحة، و يجب عليه الإتيان بالظهر بعدها.

و حينئذ فالروايات الدالة على جواز العدول فى الأثناء تدلّ على أنّه لو تذكّر فى الأثناء يمكن له مراعاة هذا الشرط بجعلها الصلاة الأولى ثمّ الإتيان بالثانية، فالعدول إنما يؤثر فى مراعاة هذا القيد فقط، و أمّا لو كانت صلاة العصر مثلا فاقدة لبعض الشرائط الأخر أيضا، كوقوعها فى غير وقتها، فلا يؤثر العدول أصلا، كما إذا كانت فاقدة للطهارة، أو للقبلة، أو لغيرهما من الشرائط.

و بالجملة: فمقتضى إطلاق أدلة العدول جوازه فيما لو تحقق، لوقعت الصلاة التى عدل إليها واجدة للشرائط المعتبرة فيها، و أمّا وقوع المعدول عنها فاقدة لبعض

---

(۱) الخلاف ۱: ۲۵۷. مسألة ۴، المبسوط ۱: ۷۲، الغنية: ۶۹، السرائر ۱: ۱۹۵، المعتبر ۲: ۲۷، كشف اللثام ۳: ۶۹، مستند الشيعة ۴: ۲۲، مسالك الأفهام ۱: ۱۳۸، رياض المسائل ۳: ۳۳.

(۲) المقنع: ۱۰۶- ۱۰۷، الهداية: ۱۲۷، و حكاه عن الصدوقين فى رياض المسائل ۳: ۳۵، و لكن فى المختلف حكاه عن أبى جعفر ابن بابويه فقط.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۶

الشرائط المعتبرة فى خصوصها، فلا يضرّ أصلا بعد فرض أنّ العدول يؤثر فى صيرورة الصلاة من أولها إلى آخرها، الصلاة الأولى كما عرفت.

إن قلت: لا مجال لإنكار ظهور أدلة العدول بأنه لو لا التذكّر فى الأثناء المجوّز للعدول، لوقعت المعدول عنها صحيحة، و ذلك يقتضى كونها واجدة للشرائط المعتبرة فيها مطلقا فى حال الذكر و النسيان، و الوقت من جملتها، و إن شئت قلت:

إنّ الأدلة متضمنة لجواز العدول من العصر إلى الظهر مثلا، فاللازم أن تكون الصلاة صلاة العصر حتّى يجوز العدول عنها إلى الظهر، و من المعلوم أنّ مجرّد نية العصر لا تؤثر ما لم تكن واجدة لسائر الشرائط التى من جملتها الوقت، إلّا بناء على قول الأعمّى كما لا يخفى، مضافا إلى ضعف التمسّك بالإطلاق مع كون الفرض من الفروض النادرة، خصوصا مع كون المعروف بين المسلمين فى وقت صلاة العصر هو الإتيان بها فى أواسط الوقت، فالإتيان بها فى الوقت المختصّ بالظهر فى غاية الندرة.

قلت: وقوع صلاة العصر فى الوقت المختصّ بالظهر إنما يؤثر فى بطلانها لو لم يعدل فى أثنائها إلى السابقة التى تكون واقعة فى وقتها، و إلّا فمع العدول لا دليل على بطلانها من الأول. و بعبارة أخرى عروض البطلان للصلاة اللاحقة الواقعة فى غير وقتها إنما يكون مراعى ببقائها إلى آخرها بعنوانها، و أمّا لو عدل عنها فى الأثناء إلى غيرها السابق عليها فلا دليل على البطلان أصلا. نعم ما ذكره من

منع الإطلاق لكون الفرض من الفروض النادرة ممّا لا بأس به، بل الظاهر ذلك كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما لو تذكّر فى الأثناء و لم يتجاوز محلّ العدول، و أمّا لو تجاوزه كأن تذكّر فى العشاء بعد الركوع الأخير، أو بعد السجدتين الأخيرتين، أنّه فاتت منه صلاة المغرب، قال صاحب الجواهر فى رسالة نجاة العباد بوجوب الإتمام

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۷

و الإتيان بالسابقة بعدها «۱»، و ذكر السيد قدّس سرّه فى حاشية تلك الرسالة أنّ الأحوط إعادة اللاحقة أيضا «۲».

هذا، و الظاهر إنّه لم يقل أحد ببطلان اللاحقة و وجوب الإتيان بها بعد السابقة، و تحقيق المسألة أن يقال: إنّ مقتضى بعض الأخبار المتقدّمة «۳»، أنّه لو نسى المغرب حتّى صلّى العشاء و فرغ منها، يأتى بالمغرب بعدها و لا يجب إعادة العشاء، كما يدلّ عليه أيضا صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام الواردة فى الخلل الدالة على أنّه «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» «۴» و الشرط المفقود فى المقام ليس من الخمس المذكور فيها.

فالمستفاد منهما أنّ اعتبار الترتيب الذى يستفاد من قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس. فقد دخل وقت الصلاتين، إلّا أنّ هذه قبل هذه» «۵»، مختصّ بحال الذكر، و يسقط فيما لو ذهل عن الواقع و أتى بالعشاء قبل المغرب، و حينئذ فلا إشكال فى سقوط شرطية الترتيب مع الغفلة عن الواقع، حتّى فرغ من صلاة العشاء.

و إنما الإشكال فيما لو تذكّر فى الأثناء، فنقول: لو فرض أنّه لم يدلّ دليل على جواز العدول، و قلنا بعدم جوازه كما عرفت أنّه مقتضى القاعدة، فهل يستفاد من صحيحة زرارة الدالة على السقوط لو تذكّر بعد الفراغ، و كذا من حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة، لو زالت غفلته فى الأثناء، و سقوط شرطية الترتيب مع التذكر قبل الفراغ؟

الظاهر نعم، فإنّه لا يختصّ حديث لا تعاد بالتذكّر بعد الفراغ، فإنّه لو تذكّر فى

---

(۱) نجاة العباد: ۱۱۲، أحكام النية.

(۲) نجاة العباد: ۱۱۲، أحكام النية.

(۳) الوسائل ۴: ۲۸۹. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۶.

(۴) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

(۵) التهذيب ۲: ۲۷ ح ۷۸، الاستبصار ۱: ۲۶۲ ح ۹۴۱، الوسائل ۴: ۱۸۱. أبواب المواقيت ب ۱۶ ح ۲۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۸

الركعة الثانية مثلا أنه لم يقرأ فى الركعة الأولى، فلا إشكال فى عدم وجوب الإعادة للحديث المذكور، فكذا لو تذكّر فى الأثناء أنّه فات عنه بعض الشرائط ما عدا الثلاثة المذكورة فيها، فلا يجب عليه الإعادة.

و حيث إنّ الروايات تدلّ على جواز العدول، و من المعلوم أنّ مورده فيما إذا لم يتجاوز محلّه. ففى غير هذا المورد- و هو ما إذا تجاوز محلّ العدول- نقول: إنّ مقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة، لما عرفت من أنّه لو لم يكن فى البين ما يدلّ على جواز العدول، لقلنا بعدم جوازه، و عدم وجوب الإعادة فى موارد إمكان العدول أيضا، فالحكم بالصحة و عدم وجوب الإعادة فى المسألة لا يخلو من قوّة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الأدلة الدالة على شرطية الترتيب مطلقة، و القدر المتيقّن من التقييد الذى يدلّ عليه حديث لا تعاد، إنما هو فيما إذا تذكّر بعد الفراغ، و أمّا لو علم فى الأثناء فلم يعلم من الحديث تقييدها به أيضا، فالواجب الرجوع إليها كما لا يخفى. هذا، و لكن عرفت أنّ الصحة لا تخلو من القوّة، لما ذكرنا فى وجهها.

فرع

لو صلّى بنيهٔ العصر مثلا، فتخيّل فى الأثناء أنّه لم يأت بالظهر، فعدل عن العصر إليها، ثمّ تذكّر أنّه أتى بالظهر قبل العصر، فهل تقع هذه الصلاهٔ فاسدهٔ بحيث يجب عليه إعادهٔ العصر، أو تقع صحيحهٔ بعنوان العصر بعد العدول إليها أيضا؟

وجهان:

يظهر الوجه الثانى من صاحب الجواهر قدّس سرّه فى رسالهٔ نجاهٔ العباد، حيث قال فيها: و لو عدل بزعم تحقق موضع العدول، فبان الخلاف بعد الفراغ، أو فى الأثناء،

نهايهٔ التقرير، ج۲، ص: ۵۹

كما لو عدل بالعصر إلى الظهر، ثمّ بان له أنّه صلّاها، فالأقوى صحتها عصرا، و الأحوط الاستئناف «۱».

هذا، و لكن الظاهر هو الوجه الأول، لعدم استدامهٔ نيهٔ العصر بعد العدول عنها إلى الظهر، و لو بزعم عدم الإتيان بها، و لم يدلّ دليل على كفايهٔ النيهٔ بعد التذكّر، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادهٔ.

ثمّ إنّ مقتضى الأدلهٔ المتقدّمهٔ، جواز العدول من الفريضهٔ اللاحقهٔ الحاضرهٔ، إلى الفريضهٔ السابقهٔ الفائتهٔ، و أمّا العدول من الفريضهٔ السابقهٔ إلى اللاحقهٔ، كما إذا شرع فى الصلاهٔ بنيهٔ الظهر بزعم أنّه لم يصلّها بعد، فبان له فى الأثناء أنّه صلّاها، فعدل عنها إلى العصر، فلا يجوز بعد عدم دلالهٔ الدليل عليه، و كون العدول مخالفا للقاعدهٔ كما عرفت فى صدر المسألهٔ، كما أنّ مقتضى الأدلهٔ جواز العدول من الفريضهٔ إلى فريضهٔ أخرى.

و أمّا العدول من النافلهٔ إلى النافلهٔ، أو إلى الفريضهٔ فلا يجوز.

نعم يجوز العدول من الفريضهٔ إلى النافلهٔ فى موضعين:

أحدهما: ما إذا شرع فى الصلاهٔ منفردا ثمّ انعقدت الجماعهٔ، فإنّه يجوز له العدول إلى النافلهٔ، و إتمامها ركعتين، أو قطعها كما هو الشأن فى جميع النوافل لإدراك فضيلهٔ الجماعهٔ.

ثانيهما: ما إذا قرأ فى صلاهٔ الجمعهٔ التوحيد أو غيرها من السور ما عدى سورتها، فإنّه يجوز له العدول منها إلى النافلهٔ، ثمّ استئنافها، و فى غير هذين الموضعين لا يجوز العدول أصلا.

---

(۱) نجاهٔ العباد: ۱۱۳، أحكام النيهٔ.

نهايهٔ التقرير، ج۲، ص: ۶۱

الثانى من أفعال الصلاهٔ: القيام

اشارهٔ

اعتباره فى الفرائض مع القدرهٔ ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف «۱»، بل هو ضرورى بين المسلمين، كأصل وجوب الصلاهٔ، و يمكن استفادته من بعض الآيات كقوله تعالى وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِينَ «۲» أى مطيعين. و قوله تعالى فَاذْكُرُوا اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِكُمْ «۳»، و قد ورد فى تفسيرها أنّه يجب ذكر اللّه فى حال القيام مع القدرهٔ، و فى حال القعود مع عدم القدرهٔ عليه، و على الجنب مع عدم القدرهٔ عليهما «۴».

و بالجملهٔ: فاعتبار القيام و جزئيته للصلاهٔ ممّا لا يحتاج إلى إقامهٔ الدليل عليه،

---

(١) المعتبر ٢: ١٥٨، شرائع الإسلام ١: ٧٠، جواهر الكلام ٩: ٢٣٨، مستند الشيعة ٥: ٣۶، كشف اللثام ٣: ٣٩٧، تذكرة الفقهاء ٣: ٨٩.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) النساء: ١٠٣.

(۴) رسالة المحكم و المتشابه: ٣۵، تفسير الصافى ١: ۴٠٨، مجمع البيان ٢: ۴٧٢، جامع البيان ۴: ٣۵٢، الوسائل ۵: ۴٨٧. أبواب القيام ب ١ ح ٢٢، و روايات أخرى فى الباب.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۶٢

بعد ما علم منه أنّ الصلاة فى أوّل تشريعها كانت مع هذه الكيفية الراجعة إلى تحقق إضافة خاصّة بين أجزاء البدن، بعضها بالنسبة إلى بعض، و المجموع بالنسبة إلى الخارج «١».

نعم يقع الكلام بعد الفراغ عن اعتباره فى الصلاة فى الجملة، فى أنّه هل يكون من الأركان أم لا؟

فاعلم أنّه قد يفسّر الركن- كما عن الأكثر- بأنّه عبارة عمّا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، و زاد بعض بطلان الصلاة بزيادته كذلك أيضا «٢»، و لا يخفى أنّ المناسب للمعنى اللغوى هو المعنى الأول، إذ ركنية شىء لشىء هى شدّة احتياجه إليه، و مرجعه إلى عدم إمكان تحقّقه بدونه، و أمّا كون زيادته كنقيصته مضرّا و مانعا عن تحقّقه، فلا يستفاد من مجرّد كونه ركنا، بل يحتاج إلى دليل يدلّ على اعتبار عدم الزيادة أيضا.

ثمّ إنّ التعبير بالركن إنما شاع من زمان المحقّق قدّس سرّه إلى زماننا «٣»، و أمّا القدماء من الأصحاب فلا يوجد لهذا التعبير فى كلامهم عين و لا أثر على ما تتبّعنا، نعم يظهر هذا التعبير من الشيخ فى كتاب المبسوط «۴»، و كذا من ابن حمزة فى الوسيلة «۵». و أمّا الكتب الموضوعة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم عليهم السّلام، فخالية من هذا التعبير «۶»، كالنصوص التى بأيدينا.

---

(١) راجع الوسائل ۴: ۴۵٩. أبواب أفعال الصلاة ب ١.

(٢) المبسوط ١: ١٠٠، مختلف الشيعة ٢: ١٣٩، جواهر الكلام ٩: ٢٣٩، كشف اللثام ٣: ٣٩٧، مستند الشيعة ۵: ١٧ و ٣٧، رياض المسائل ٣: ٣۴٩، جامع المقاصد ٢: ١٩٩.

(٣) المعتبر ٢: ١٥٨، شرائع الإسلام ١: ۶٨ و ۶٩، الذكرى ٣: ٢۵۴، مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٢، مدارك الاحكام ٣: ٣٢۶، كشف اللثام ٣: ٣٩٧، مستند الشيعة ۵: ١٧ و ٣٧.

(۴) المبسوط ١: ١٠٠.

(۵) الوسيلة: ٩٣.

(۶) كالمقنعة و النهاية و المراسم و الغنية و المهذّب.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ۶٣

و كيف كان، فلا إشكال و لا خلاف فى كون القيام ركنا فى الجملة، إنما الإشكال فى أنّ الركن هل هو نفس القيام حال تكبيرة الإحرام فقط أو هو مضافا إلى القيام المتّصل بالركوع، أو القيام المستمرّ من أوّل الشروع فى الصلاة إلى الركوع، أو هو مضافا إلى القيام بعد الركوع «١»؟

وجوه، الظاهر عدم كون القيام بعد الركوع ركنا، لدلالة الأخبار الكثيرة على صحة الصلاة، لو نسيه و سجد بعد الركوع، من غير أن يقوم بينهما، و كذا الظاهر عدم كون القيام حال القراءة كذلك، لدلالة النصوص على أنّه لو نسى القراءة فلا يجب عليه إعادة الصلاة، و لو كان القيام حالها ركنا، لما كان وجه للحكم بالصحة، بعد استلزام نسيان القراءة للإخلال بالقيام حالها سهوا.

و أمّا القيام فى حال التكبير، فمقتضى الأخبار الكثيرة أنّ الإخلال به يوجب بطلان الصلاة، سواء كان عن عمد أو عن سهو، فيكون ركنا، و كذا القيام المتّصل بالركوع، إلّا أنّ المتأخّرين لم يستندوا فى ركنيته إلّا إلى الإجماع «۲»، مع أنّه يمكن استفادته من الأخبار «۳» أيضا، فإنّ التعبير فيها فى مقام حكاية فعل الإمام عليه السّلام أو فى مقام بيان كيفية الصلاة، أو لأجل ترتيب بعض الأحكام و الآثار بالقيام إلى الركعة الثانية، أو الركعة الثالثة، أو الركعة الرابعة، ممّا يمكن اصطياد هذا المعنى منه.

فإنّ الركعة و إن كانت فى نظرنا عبارة عن مجموع الركعة الواحدة المشتملة على القراءة، و التسبيحات، و الركوع، و السجود، و التشهّد، و التسليم، إلّا أنّ معناها بحسب اللغة، و ما هو المتفاهم عند العرب هو الركوع مرّة، فإنّها على وزن

---

(۱) مفاتيح الشرائع ۱: ۱۲۰، رياض المسائل ۳: ۳۶۸، مستند الشيعة ۵: ۳۶- ۳۷، الحدائق ۸: ۵۷.

(۲) المعتبر ۲: ۱۵۸، المنتهى ۱: ۲۶۵، مفتاح الكرامة ۲: ۳۰۲، جواهر الكلام ۹: ۲۳۸، مستند الشيعة ۵: ۳۶، رياض المسائل ۳: ۳۶۷.

(۳) الوسائل ۵: ۴۵۹. أبواب أفعال الصلاة ب ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۴

فعلة الدالة على المرّة كما هو واضح.

و حينئذ فيصير معنى الروايات وجوب القيام إلى الركوع، و من المعلوم أنّ هذا القيام ليس القيام حال تكبيرة الإحرام، لاختصاصه بالركعة الأولى فقط، فينطبق على القيام المتّصل بالركوع لا محالة.

إن قيل: إنّ الغرض إثبات كون القيام المتّصل بالركوع ركنا مستقلا، فى قبال الركوع و السجود و سائر الأركان، مع أنّ مفاد تلك الأخبار اعتباره فى الركوع، فيكون جزء للركن، لا أنّه ركن بنفسه.

قلنا: مضافا إلى أنّه لا ثمرة عملية فى كون القيام ركنا بنفسه أو جزء للركن، إذ على كلا التقديرين يوجب الإخلال به بطلان الصلاة، إمّا من جهة فقدانها لركن مستقل، و إمّا من جهة الإخلال ببعض أجزاء الركن الراجع إلى الإخلال بالركن، و بما أنّ القيام فرض من اللّه تعالى، و مذكور فى كتابه العزيز كما عرفت، و من شأن الركن أن يكون كذلك، فلا محالة يكون بنفسه ركنا.

و لكن الإنصاف أنّه لا يمكن الاعتماد على ما ذكرنا، من دلالة الأخبار على كون القيام المتّصل بالركوع ركنا، بحيث يحصل الاطمئنان و يصير موجبا لجواز الفتوى على طبقها.

ثمّ إنّه قد يتمسّك على ذلك بأنّ القيام معتبر فى حقيقة الركوع، فإنّه الانحناء الحاصل من الحركة، عن القيام المنتهية إلى ذلك الحدّ المخصوص، و لكن لا يخفى ما فيه، من أنّ هذه دعوى بلا بينة، بل الظاهر- كما استظهر بعضهم من عبارة أهل اللغة- أنّ الركوع عبارة عن الهيأة الخاصة المعروفة، سواء كان مبدأ الحركة، القيام أو القعود، بل و لو لم تكن حركة أصلا، كما إذا كان المصلّى منحنيا بحسب الهيأة و لو فى غير حال الصلاة.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۵

كما أنّ قوله: «من لم يقم صلبه فى الصلاة فلا صلاة له» «۱»، لا دلالة له على كون القيام المتصل بالركوع ركنا، لأنّ المراد بعدم إقامة الصلب، هو الانحناء اليسير غير البالغ حدّ الركوع، و حينئذ فالمراد من الرواية استحباب ذلك للإجماع على عدم الوجوب «۲» فانقدح ممّا ذكرنا أنّه ليس هنا شيء يمكن أن يستند إليه فى مقام الفتوى بركنية القيام إلّا الإجماع كما عرفت.

لو شك فى ركنيّة شيء

ثمّ إنّك عرفت أنّ الركن عبارة عمّا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، لأنّه الموافق لمعناه بحسب اللغة، فإنّ ركنية جزء

للمركب معناها شدّة احتياجه فى تحقّقه إليه بحيث لا ـ يمكن أن يتحقّق بدونه، و أمّا مانعية زيادته الراجعة إلى اعتبار عدم الجزء بوجوده الثانوى، فلا يستفاد من ركنية وجوده الأوّلى.

اللهمّ إلّا أن يكون المؤثر فى تحقق المركّب هو وجوده المقيد بالوحدة، بحيث لا يتحقّق المركب إذا وجد مرتين أو أزيد، و لا يخفى أنّ البطلان حينئذ مسبّب أيضا عن الإخلال بالركن لا ـ عن زيادته، غاية الأمر أنّ الإخلال بالركن تارة يتحقّق بترك ذات الجزء، و اخرى بترك وصفه كما فى المفروض.

و كيف كان فإذا شكّ فى جزء أنّه ركن حتّى تبطل الصلاة بالإخلال به مطلقا، أو غير ركن حتّى يكون الإخلال به موجبا لبطلانها فى صورة العمد فقط، و لم يكن فى البين ما يدلّ على أحد الطرفين.

فقد يقال: بأنّ المرجع أصالة عدم الركنية، نظرا إلى أنّ الشك فى الركنية يرجع

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۲۱. أبواب الركوع ب ۱۶.

(۲) السرائر ۱: ۲۲۴، شرائع الإسلام ۱: ۷۴، قواعد الأحكام ۱: ۲۷۵، مسالك الأفهام ۱: ۲۱۳، مستند الشيعة ۵: ۱۹۴، رياض المسائل ۳: ۴۲۷، بحار الأنوار ۸۲: ۱۱۹- ۱۲۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۶

إلى الشك فى جزئيّته فى حال السهو، و إذا شك فى أصل الجزئية، أو فى جزئية الجزء فى بعض الحالات، يكون مقتضى أصالة البراءة عدم الجزئية مطلقا، أو فى خصوص ذلك الحال، لأنّها هى المرجع عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و قد تقدّم منّا تقريب جريانها بما لا يرد عليه شيء فراجع.

هذا، و لكن ذهب شيخنا المحقّق الأنصارى قدّس سرّه فى رسالة الاشتغال، إلى بطلان العبادة بترك الجزء سهوا فى صورة الشكّ فى ركنيته.

قال فى التنبيه الأول من تنبيهات مسألة الأقل و الأكثر ما محصّله: إنّ ما كان جزء فى حال العمد كان جزء فى حال الغفلة أيضا، لأنّ الغفلة لا ـ توجب تغيير المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة فى الأثناء، لم يتغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، و لم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتىّ بها من غير سورة غير مأمورا بها بأمر أصلا. غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأسا، أو نام عنها، فإذا التفت إليها و الوقت باق، وجب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأول «۱». انتهى ملخصه بعد حذف الإيرادات التى أوردها على نفسه و الجواب عنها.

و اعترض عليه بعض الأعاظم من المحشين، بأنّ توجيه الخطاب إلى الغافل لا ينحصر طريقه بقوله: أيّها الغافل لا تقرء السورة مثلا، أو اقرأ ما عدا السورة، بل للأمر طرق عديدة:

منها: أن يكلّف جميع المكلّفين، أو خصوص ناسى السورة بعدّة أجزاء لم

---

(۱) فرائد الأصول: ۲۸۶- ۲۸۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۷

يتعرض فيها لذكر السورة، ثمّ يخص الملتفت بالذكر، و يقول مثلا: أيّها الملتفت اقرأ السورة فى صلاتك.

و منها: أن يأمره بما عدا السورة بعنوان يعلم إنّه ملازم للنسيان، كأن يقول مثلا:

أيّها المسافر صلّ كذا، إذا علم أنّ السفر ملازم لنسيان السورة، و غيرهما من الطرق.

ثمَّ قال: و الحاصل إنّه لا- استحالة فی اختصاص وجوب السورة بمن ذكرها، فعلى هذا لو كان دليل وجوب السورة لبيا، بحيث لم يمكن الاستدلال بإطلاقه لحال النسيان، لا- يثبت إلّا جزئيتها فی حال الذكر، و أمّا بالنسبة إلى حال النسيان فيرجع إلى ما يقتضيه القواعد «۱». انتهى.

و لا يخفى أنّ الكلام قد يكون فی إمكان الحكم بصحة عبادة الغافل عن بعض الأجزاء أو الشرائط، و إنّه هل يمكن أن يدلّ الدليل على صحة عبادته و انطباق عنوان الصلاة مثلا على الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط بناء على أن تكون موضوعة للصحيح كما هو الحقّ؟

و قد يكون فی أنّ المقام- و هو ما إذا شكّ فی ركنية بعض الأجزاء- هل يكون من مصاديق مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين حتى تجرى فيه البراءة، كما هو مقتضى التحقيق فی تلك المسألة أوّلا؟

و لا- يخفى أنّه لا- يظهر من الشيخ عدم إمكان الحكم بصحة عبادة الغافل، غاية الأمر أنّه عبر بإمكان أن تكون عبادته بدلا عمّا هو المأمور به، إذا دلّ الدليل عليه، و لكن الحكم بعدم جريان البراءة ليس مبتنيا على جعل عبادة الغافل بدلا عن الواقع، بل يجرى و لو قلنا بصحة عبادته كعبادة الملتفت، بمعنى انطباق عنوان الصلاة الموضوعة للصحيح عليها، كانطباقه على عبادة غيره.

---

(۱) تعليقة المحقّق الهمدانی على الفرائد: ۱۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۸

و بالجملة: فلا ينبغی الإشكال فی إمكان الحكم بصحة عبادته، و لكن نقول:

إنّ مصداقية المقام لمسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين متوقّفة على أن يكون هنا أمر متعلّق بالمركّب من عدّة أمور شكّ فيها من حيث القلّة و الكثرة، مع أنّه ليس الأمر فی المقام كذلك، فإنّ المفروض تعلّق الأمر بالصلاة المركبة من عشرة أجزاء مثلا.

و الغافل يكون الداعی له إلى العبادة إنما هو هذا الأمر المتعلّق بالمركّب من عشرة أجزاء، و لا يشكّ فی متعلّقه أصلا، غاية الأمر أنّه عرضته الغفلة فی الأثناء، و منعته عن الإتيان ببعض الأجزاء ففات منه، و حينئذ فهذا الأمر الذی صار داعيا للغافل إلى الإتيان بمتعلّقه، لا يكون متعلّقه مردّدا أصلا، بل المعلوم تعلّقه بعشرة أجزاء و ليس فی البين أمر آخر، و لو كان كذلك لم يكن متعلّقه أيضا مردّدا، بل يعلم تعلّقه بما عدا الجزء المغفول عنه كما هو واضح.

و الحاصل أنّ الحكم بصحة عبادة الغافل و إعلامه بذلك بدليل آخر دالّ عليها ممّا لا إشكال فيه، و لا فی أنّ ذلك ليس على سبيل البدلية عن الصلاة الواقعيّة المأمور بها، كما ربما يظهر من الشيخ قدّس سرّه، بل الظاهر انطباق عنوان الصلاة على صلاة الغافل، و لو قلنا بكونها موضوعة للصحيحة، كما هو مقتضى التحقيق.

إنما الإشكال فی أنّه هل يمكن للأمر أن يتوصّل إلى ذلك- أی تفهيم الغافل و إعلامه بالاكتفاء بصلاته الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط عن غفلة، بمجرّد توجيه الأمر المتعلّق بعشرة أجزاء مثلا- أو لا يمكن له ذلك؟

و قد عرفت أنّه لا يبعد دعوى عدم الإمكان، لأنّ الأمر الداعی للغافل إلى الإتيان بالعبادة إنما هو ذلك الأمر المتعلّق بعشرة أجزاء، و هو يعتقد أيضا أنّه يجب عليه الإتيان بما يجب على غيره، غاية الأمر أنّه فی الأثناء عرضته الغفلة من غير التفات إليها، و منعته عن الإتيان ببعض الأجزاء.

و قد عرفت أيضا أنّه ليس هنا أمر كان متعلّقه مردّدا بين الأقل و الأكثر حتى

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۶۹

تجری البراءة بالنسبة إلى الأكثر، فالظاهر فی موارد الشك فی الركنية، مع عدم الدليل فی البين على أحد الطرفين، وجوب الإعادة أو القضاء مع الإخلال بالجزء سهوا، فتأمّل جيّدا.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه لا إشكال فى اعتبار القيام فى الفرائض مع القدرة، بل هو ضرورى بين المسلمين كما عرفت «۱»، و لكنّ الإشكال فى أنّه هل هو جزء مستقل للصلاة أو شرط لما هو الجزء من الأفعال و الأقوال؟ و عليه فيكون القيام عند تكبيرة الإحرام شرطا لهذا القول، و القيام فى حال القراءة شرطا لها، و القيام المتصل بالركوع شرطا شرعيا لتحققه، بحيث يكون البطلان فى موارد الإخلال به مستندا إلى ترك هذه الأمور لا إلى ترك القيام.

فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأول، لدلالة قوله تعالى وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِينَ «۲»، على اعتبار القيام بنفسه فى حال القنوت، أى الإطاعة، و أمّا سائر الآيات «۳» التى تدلّ على اعتباره، فلا يستفاد منها الجزئية بنحو الاستقلال، و يؤيد ما ذكرنا من أنّ الظاهر اعتبار القيام بنفسه، إنّه لا إشكال فى اعتباره بعد الركوع مع أنّه ليس بعده فعل واجب، أو قول كذلك، حتّى يكون القيام شرطا له.

ثمّ إنّه يعتبر فى القيام أمران:

الأمر الأول: اعتبار الاستقلال فى القيام

بأن لا يعتمد على شيء و لا يستند إليه من حائط أو غيره كما هو المشهور «۴»،

---

(۱) راجع ۲: ۶۱.

(۲) البقرة: ۲۳۸.

(۳) آل عمران: ۱۹۱، النساء: ۱۰۳.

(۴) المنتهى ۱: ۲۶۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۹۰ مسألة ۱۹۰، مستند الشيعة ۵: ۴۰، مفتاح الكرامة ۲: ۳۰۶، كشف اللثام ۳: ۳۹۸، رياض المسائل ۳: ۳۶۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۰

و المحكىّ عن أبى الصلاح الحلبى أنّه نفى البأس عنه «۱»، و يظهر من المحقّق فى الشرائع التردّد، حيث أنّه بعد الحكم بوجوب القيام مستقلا مع الإمكان، و بوجوب الاعتماد على ما يتمكن معه من القيام مع عدمه، قال: و روى جواز الاعتماد على الحائط مع القدرة «۲»، بل يمكن أن يستفاد من ذلك اختيار الجواز نظرا إلى أنّ الحكم أولا- بوجوب القيام مستقلا إنما هو لنقل الفتوى الذى تلقاه من السلف إلى الخلف، لا لاختياره ذلك، و كونه موافقا لفتواه.

و كيف كان فذهب جماعة من المتأخّرين إلى الجواز «۳» و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة فى هذا الباب، لأنّ بعضها يدلّ على المنع، كصحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا تمسك بخمرك «۴» و أنت تصلّى، و لا تستند إلى جدار و أنت تصلّى إلّا أن تكون مريضا» «۵».

و الخمر بالخاء المعجمة و الميم المفتوحتين- على ما فى الحدائق و غيره «۶»- ما و أراك من شجر أو بناء أو نحوه، و دلالتها على المنع ظاهرة، و لكن لا اختصاص لها بحال القيام، بل يعمّ جميع الحالات من القيام و الجلوس و الركوع و السجود كما لا يخفى.

و خبر عبد اللّه بن بكير المروىّ فى قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصلاة قاعدا أو متوكّئا على عصا أو حائط؟ فقال: «لا، ما شأن أبيك و شأن هذا؟

---

(۱) الكافى فى الفقه: ۱۲۵. و نقل هذا القول فى المستند ۵: ۴۱ عن جماعة، منهم: صاحب الحدائق ۸: ۶۲.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۷۰.

(۳) منهم: صاحب الحدائق ۸: ۶۲، و مدارک الأحکام ۳: ۳۲۸، و ریاض المسائل ۳: ۳۶۹.

(۴) الخمر «بفتح الخاء و المیم» ما و أراک من شجر و غیره (القاموس المحیط ۲: ۲۳) و ما واراک من الشجر و الجبال و نحوها (لسان العرب ۴: ۲۱۲).

(۵) التهذیب ۳: ۱۷۶ ح ۳۹۴، الوسائل ۵: ۵۰۰. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۲.

(۶) الحدائق ۸: ۶۱، القاموس المحیط ۲: ۲۳، لسان العرب ۴: ۲۱۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۷۱

ما بلغ أبوک هـذا بعـد» «۱»، و لاـ یخفی مـا فی الجواب من عـدم مطـابقته مع السؤال، فـإنّه لم یسـأل السائل عن صـلاة أبیه، فلا یجوز الاعتماد علی هذه الروایة.

و أمّا أخبار الجواز:

فمنها: صحیحة علیّ بن جعفر علیه السّلام عن أخیه موسی علیه السّلام أنّه سأله عن الرجل هل یصلح له أن یستند إلی حائط المسجد و هو یصـلّی، أو یضع یده علی الحائط و هو قائم من غیر مرض و لا علّة؟ فقال: «لا بأس». و عن الرجل یکون فی صـلاة فریضة فیقوم فی الرکعتین الأولیین هل یصلح له أن یتناول جانب المسجد فینهض یستعین به علی القیام من غیر ضعف و لا علّة؟ فقال: «لا بأس به» «۲».

و منها: موثّقة ابن بکیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یصلّی متوکّئا علی عصا أو علی حائط؟ قال: «لا بأس بالتوکّؤ علی عصا و الاتّکاء علی الحائط» «۳».

و منها: خبر سعید بن یسار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن التکأة فی الصلاة علی الحائط یمینا و شمالا؟ فقال: «لا بأس» «۴».

و قـد یجمع بین هـذه الأخبار و بین الخبرین الأولین الـدالّین علی المنع، کما عن القائلین بالجواز بحملهما علی الکراهة، لظهورهما فی النهی الإرشـادی التحریمی، الراجع إلی بطلاـن الصـلاة و فسادهـا، و نصوصـیة تلـک الأخبـار فی الجـواز الراجـع إلی صـحة الصـلاة، فیحملان علی النهی الإرشادی التنزیهی الراجع إلی صیرورة

---

(۱) قرب الاسناد: ۱۴۸ ح ۶۱۳، الوسائل ۵: ۴۸۷. أبواب القیام ب ۱ ح ۲۰.

(۲) قرب الإسناد: ۱۷۴ ح ۷۷۸ و ص ۱۷۵ ح ۷۸۴، الفقیه ۱: ۲۳۷ ح ۱۰۴۵، التهذیب ۲: ۲۳۶ ح ۱۳۳۹، الوسائل ۵: ۴۹۹. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۱.

(۳) التهذیب ۲: ۳۲۷ ح ۱۳۴۱، قرب الإسناد: ۱۴۹ ح ۶۱۳، الوسائل ۵: ۵۰۰. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۴.

(۴) التهذیب ۲: ۳۲۷ ح ۱۳۴۰، الوسائل ۵: ۵۰۰. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۳.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۷۲

الصلاة ذات حزازة و منقصة مع الاعتماد و الاستناد.

هـذا، و لکن یمکن الجمع بوجه آخر، و هو أن تحمل أخبار الجواز علی الصـلاة النافلة، لکونها نصّا فیها، و روایتا المنع علی الفریضة، لکونهما نصّا فیها أیضا.

و یؤیـد ما ذکرنا من حمل أخبار الجواز علی النافلـة، تقییـد الصـلاة بالفریضة فی صـحیحة علی بن جعفر المتقدّمة، فیما سأله عن أخیه علیه السّـلام ثانیا، حیث سأل عن الرجل یکون فی صـلاة فریضـة.، فإنّ هـذا یشـعر بکون المراد بالصـلاة فی السؤال الأول هی الصـلاة النافلة، و لا أقلّ من کونه موجبا لضعف دلالتها علی الإطلاق کما لا یخفی.

و دعوی انّ الجواب عن السؤال الثانی الوارد فی مورد صلاة الفریضة یکون دالّا علی نفی البأس عن الاستعانة بشیء علی القیام.

مندفعـة بـأنّ الاسـتقلال المعتبر فی القیـام إنما هو الاسـتقلال فی حال الاشـتغال بأجزاء الصـلاة، و أمّا الاسـتعانة بشـیء فی حال الإتیان

بمقدّماتها، من النهوض للقيام و نحوه، فلا دليل على كونها مخلّة بصحتها كما لا يخفى.

و لكن هذا الجمع ليس جمعا مقبولا عند العرف، بل الظاهر فى مقام الجمع هو الوجه الأول، و لكن إعراض الأصحاب عن أدلة الجواز و الفتوى بخلافها، ربما يوهنها و يخرجها عن المقاومة فى مقابل أخبار المنع.

فالظاهر ما ذهب إليه المشهور «۱»، و قد عرفت أنّ مقتضى صحيحة عبد اللّه بن سنان المتقدّمة، هو اعتبار الاستقلال فى جميع حالات الصلاة، من القيام و القعود و الركوع و السجود، و لا اختصاص لها بحال القيام أصلا، و على تقديره فمدلولها هو اعتباره فى الصلاة مستقلا لا أنّه معتبر فى القيام بحيث لا يتحقّق بدونه، كما هو

---

(۱) من عدم جواز الاعتماد على شيء، راجع ۲: ۶۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۳

ظاهر كلّ من جعل الاستقلال من الأمور المعتبرة فى القيام، خصوصا مع دعوى اعتباره فى مفهوم القيام، أو انصراف أدلة القيام إليه.

هذا، و الظاهر بطلان هاتين الدعويين أيضا، فإنّه إذا قيل: زيد قائم لا يتبادر منه القيام مع عدم الاعتماد بشيء، بحيث لو كان متوكّئا على عصا و نحوه لكانت القضية كاذبة، و منه يظهر عدم الانصراف أيضا.

الأمر الثانى: اعتبار الاستقرار فى القيام

و هو ما يقابل المشى و الحركة من مكان إلى مكان آخر، إمّا بالأصالة أو بتبع مركوبه من الدابة و السفينة و نحوهما، و الاضطراب و لو لم يتحرّك من مكان إلى آخر ذاتا أو تبعا، بأن كانت أعضائه متحرّكة، أمّا اعتبار الاستقرار الذى يقابل المشى و الحركة، فممّا لا إشكال فيه، لأنّ المنقول من فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام هى الصلاة مع الوقوف.

و كذا استقرت على ذلك سيرة المتشرعة إلى يومنا هذا، و يدلّ عليه فى الجملة خبر السكونى، حيث روى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال فى الرجل يصلّى فى موضع ثمَّ يريد أن يتقدّم، قال: يكفّ عن القراءة فى مشيه حتى يتقدّم إلى الموضع الذى يريد، ثمَّ يقرأ» «۱».

و أمّا اعتبار الاستقرار بمعنى السكون و الاطمئنان المقابل للاضطراب، فيدلّ عليه أيضا جريان السيرة عليه، نعم لا يبعد أن لا تكون الحركة اليسيرة مضرة، كما إذا حرّك يده مثلا بحيث لم يخرج عن صدق الاستقرار بنظر العرف، و لا يخفى أنّ الاستقرار أيضا معتبر فى الصلاة مستقلا، لا أنّه معتبر فى القيام، كما يظهر ممّن جعله

---

(۱) الكافى ۳: ۳۱۶ ح ۲۴، التهذيب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۵، الوسائل: ۶- ۹۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۴

من الأمور المعتبرة فى القيام «۱»، فلو أخلّ به فى شيء من أحوال الصلاة و لو فى غير حال القيام تبطل.

ثمَّ إنّه يمكن استفادة اعتبار الاستقرار فى الفرائض من الأخبار الدالة على صحة الصلاة النافلة على الدابة و السفينة و نحوهما، و قد تقدّم بعضها فى مبحث القبلة «۲»، و طريق الاستفادة ظاهر، فإنّ التقييد بالنافلة يدلّ على اختصاص الحكم بها، بل يظهر من بعضها أنّ عدم الجواز فى الفريضة كان أمرا ضروريا كما لا يخفى.

فإذا ثبت بطلان الفريضة على الدابة و السفينة و نحوهما فبطلانها فى حال المشى و الحركة من مكان إلى آخر بالأصالة بطريق أولى، بل يمكن استفادة اعتبار الاستقرار المقابل للاضطراب منها أيضا، فإنّ الراكب على الدابة ربما يكون اضطرابه أقل من اضطراب

المتحرك بأعضائه.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ عدم جواز الصلاة فى السفينة و نحوها، ليس إلّا لأنّ الركوب عليها يستلزم الإخلال ببعض الأمور المعتبرة فى الصلاة كالقيام و الاستقبال و نحوهما كما هو الغالب، و أمّا لو فرض فى مورد عدم الإخلال بشىء من تلك الأمور أصلا، غاية الأمر إنّه يلزم الانتقال من مكان إلى مكان آخر تبعا لحركة السفينة و نحوها.

فالظاهر عدم الدليل على كونه بمجرّده مبطلا للصلاة، بحيث تكون وحدة المكان أيضا من الأمور المعتبرة فى الصلاة لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، كما يظهر بالتتبع فى الأخبار، كخبر السكونى المتقدّم، و ما ورد فى مشى النبى صلّى اللّه عليه و آله «۳» كما أشار إليه السيد قدّس سرّه فى منظومته حيث قال:

---

(۱) الذكرى ۳: ۲۶۸، رياض المسائل ۳: ۳۶۹.

(۲) الوسائل: ۴- ۳۲۴. أبواب القبلة، ب ۱۳ ح ۱۷ و ص ۳۲۸ ب ۱۵.

(۳) الفقيه: ۱- ۱۸۰ ح ۸۴۹، الوسائل: ۵- ۱۹۱ أبواب مكان المصلّى ب ۴۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۵

و مشى خير الخلق بابن طاب «۱» يفتح منه أكثر الأبواب «۲»

و غيرهما من الأخبار التى يمكن استفادة هذا المعنى منه.

و بالجملة: فالظاهر عدم الدليل على اعتبار اتحاد مكان المصلّى، و عدم انتقاله من موضع إلى آخر، و الأخبار الدالة على المنع من الصلاة فى السفينة «۳» لا يستفاد منها ذلك، لأنّ السفن التى كانت متداولة فى ذلك العصر لم تكن مراعاة جميع الأمور المعتبرة فى الصلاة ممكنة فيها، بخلاف السفن البخارية الجديدة، فى هذه الأعصار، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه حكى عن العلّامة قدّس سرّه فى بعض كتبه، و الشهيد قدّس سرّه و جماعة بطلان الصلاة على السفينة، و إن كانت واقفة غير متحرّكة «۴»، و عن الفخر «۵» الاستدلال له بالنبوى الشريف: «جعلت لى الأرض مسجدا» «۶»، بتقريب أنّ مفاده اعتبار كون العبادة على الأرض لا غير.

و فيه: إنّ الظاهر كونه فى مقام الامتنان على أمّة النبى صلّى اللّه عليه و آله، و أنّ التضييق الذى كان فى الأمم السابقة باعتبار لزوم وقوع عباداتهم فى خصوص المساجد و المعابد، مرفوع عن هذه الأمة، فلا يستفاد منه الحصر أصلا، كيف و لازمه عدم جواز الصلاة على السرير و أمثاله أيضا، و لا يقول به أحد.

---

(۱) باب من أبواب مسجد النبى صلّى اللّه عليه و آله. (منه) قال ابن الأثير: ابن طاب: نوع من أنواع تمر المدينة، منسوب إلى ابن طاب- رجل من أهلها- النهاية ۳: ۱۴۹.

(۲) الدرّة النجفيّة: ۱۶۶.

(۳) راجع الوسائل ۴: ۳۲۰ ب ۱۳.

(۴) الكافى فى الفقه: ۱۴۷، الغنية: ۹۲، السرائر ۱: ۳۳۶، الدروس ۱: ۱۶۱، الذكرى ۳: ۱۹۱، مسالك الافهام ۱: ۱۵۹، و لم نعثر على المحكى عن العلّامة فى بعض كتبه.

(۵) إيضاح الفوائد ۱: ۷۹.

(۶) الفقيه ۱: ۱۵۵ ح ۷۲۴، الخصال: ۲۰۱ و ۲۹۲ ح ۱۴ و ۵۶، الوسائل ۳: ۳۵۰. أبواب التيمم ب ۷ ح ۲- ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۶

من لم يستطع أن يصلّى قائما

اشارة

ثمَّ إنّك عرفت أنّ اعتبار القيام فى الفرائض إنما هو مع التمكّن منه و القدرة عليه، فلو كان مريضا و لم يتمكّن منه، يصلّى جالسا، بلا خلاف بين المسلمين نصّا و فتوى «۱»، و لو عجز عن القعود أيضا صلّى مضطجعا على جانبه الأيمن، ثمَّ على جانبه الأيسر، و لو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلّى مستلقيا على قفاه، بحيث يكون رجلاه إلى القبلة، كالمحتضر و الميّت فى المغتسل و نحوهما، فإن لم يقدر عليه أيضا يصلّى كيف ما تيسّر له.

هذا هو المشهور بين الأصحاب «۲»، و يدلّ عليه قوله تعالى الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ «۳»، مع ما ورد فى تفسيره، و هو ما رواه الكلينى عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب عن أبى حمزة، عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال فى معنى الآية: الصحيح يصلّى قائما و قعودا و المريض يصلّى جالسا و على جنوبهم الذى يكون أضعف من المريض الذى يصلّى جالسا» «۴».

و روى من طريق العامة أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله بعد تلاوة الآية الشريفة لعمران بن حصين قال له: «صلّ قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنبك» «۵»، و روى من طريقهم أيضا عن علىّ عليه السّلام أنّه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «يصلّى المريض

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۰، المعتبر ۲: ۱۵۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۹۱ مسألة ۱۹۲، مستند الشيعة ۵: ۴۹ المسألة السادسة، جواهر الكلام ۹: ۲۵۷، مفتاح الكرامة ۲: ۳۰۸، الوسائل ۵: ۴۸۱. أبواب القيام ب ۱.

(۲) المعتبر ۲: ۱۶۰، المنتهى ۱: ۲۶۵، مدارك الأحكام ۳: ۳۳۰، الحدائق ۸: ۷۵، مستند الشيعة: ۵- ۵۵ المسألة السابعة و ص ۵۸ المسألة الثامنة، جواهر الكلام ۹: ۲۶۴- ۲۶۵، كشف اللثام ۲: ۳۱۱- ۳۱۲.

(۳) آل عمران: ۱۹۱.

(۴) الكافى ۳: ۴۱۱ ح ۱۱، التهذيب ۲: ۱۶۹ ح ۶۷۲ و ج ۳: ۱۷۶ ح ۳۹۶، الوسائل ۵: ۴۸۱. أبواب القيام، ب ۱ ح ۱.

(۵) الجامع لأحكام القرآن ۴: ۳۱۲، صحيح البخارى ۲: ۵۱، ب ۱۹، ح ۱۱۱۷، سنن الدار قطنى ۱: ۲۹۸ ب ۵۸ ح ۱۴۱۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۷

قائما فإن لم يستطع صلّى جالسا فإن لم يستطع صلّى على جنب مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صلّى مستلقيا على قفاه و رجلاه فى القبلة و أومأ بطرفه» «۱».

و لا يخفى أنّ الروايتين الواردتين فى تفسير الآية كنفس الآية لا دلالة لهما على حكم من لم يستطع على الصلاة على الجنب، بخلاف الرواية الأخيرة، كما أنّه لا دلالة لشى‌ء منها على تقدّم الاضطجاع على الجانب الأيمن، على الاضطجاع على الجانب الأيسر، لو لم نقل باستفادة التخيير منها، خصوصا من الرواية الأخيرة كما لا يخفى.

و يدلّ عليه أيضا موثّقة عمّار «۲» عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلّى قاعدا كيف قدر صلّى، إمّا أن يوجّه فيومئ إيماء» و قال: «يوجّه كما يوجّه الرجل فى لحده و ينام على جانبه الأيمن ثمَّ يومئ بالصلاة فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنّه له جائز و ليستقبل بوجهه القبلة، ثمَّ يومئ بالصلاة إيماء» «۳».

و مرسلة الصدوق عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أنّه قال: «المريض يصلّى قائما فإن لم يستطع صلّى جالسا فإن لم يستطع صلّى

على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيسر فإن لم يستطع استلقى و أومأ إيماء و جعل وجهه نحو القبلة و جعل سجوده أخفض من ركوعه» «۴».

و روى عن الصادق عليه السّلام أيضا مرسلا أنّه قال: «يصلّى المريض قائما، فإن لم يقدر

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج۲، ص: ۷۷

---

(۱) سنن البيهقى ۲: ۳۰۷.

(۲) و المحقّق فى المعتبر ۲: ۱۶۱، نقل الرواية عن الحمّاد بنحو لا تكون مضطربة و لا مشوّشة، و الظاهر أنّها لا تكون رواية مستقلّة، بل كان فى النسخة الموجودة عند المحقّق بدل عمّار، حمّاد و إن كان ظاهر الحدائق أنّها رواية مستقلّة، بل طعن على القائلين بأنّها هى رواية عمّار (منه).

(۳) التهذيب ۳: ۱۷۵ ح ۳۹۲، الوسائل ۵: ۴۸۳. أبواب القيام ب ۱ ح ۱۰.

(۴) الفقيه ۱: ۲۳۶ ح ۱۰۳۷، الوسائل ۵: ۴۸۵. أبواب القيام ب ۱ ح ۱۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۸

على ذلك صلّى جالسا فإن لم يقدر أن يصلّى جالسا صلّى مستلقيا يكبر ثمَّ يقرأ» «۱».

و الأخيرة كما ترى تدلّ على الاستلقاء بعد العجز عن الجلوس، فاللّازم تقييدها بما إذا عجز عن الاضطجاع أيضا.

و كيف كان فالمستفاد من مجموع الروايات الواردة فى هذا المقام إنّه يجب مراعاة القبلة فى جميع الحالات، و عليه فيمكن أن يقال: بأنّ تأخّر الاستلقاء عن الاضطجاع يكون على وفق القاعدة، و لو لم يدلّ عليه دليل، فإنّ المضطجع يكون كالقائم مستقبلا بمقاديم بدنه، بخلاف المستلقى الذى لا يكون مستقبلا إلّا بوجهه.

و بالجملة: المستفاد من الأدلة الواردة فى توجيه المحتضر نحو القبلة، و كذا توجيه الميّت فى المغتسل «۲»، أنّ هذا أيضا نحو من الاستقبال، و إلّا فالمستلقى لا يكون مستقبلا حقيقة كما هو واضح.

نعم، يقع الكلام فى تقدّم النوم على الجنب الأيمن، على النوم على الجنب الأيسر مع اشتراكهما من حيث الاستقبال بمقاديم البدن من دون فرق بينهما أصلا.

هذا، و لكن يدلّ عليه مرسلة الصدوق عن النبى صلّى اللّه عليه و آله، و كذا موثقة عمّار، و دلالة الأولى عليه ظاهرة، و أمّا الثانية فمع عدم خلوها عن الاضطراب و التشويش كما يظهر للناظر فيها، يمكن أن يستفاد منها ذلك أيضا، فإنّ ظاهرها أنّه لو لم يقدر المريض على أن يصلّى قاعدا يوجّه نحو القبلة، كما يوجّه الرجل فى لحده و ينام على جانبه الأيمن.

فالعجز عن القعود إنما يؤثر فى تبدّل الحكم إلى خصوص الصلاة على الجانب الأيمن، و الرواية و إن لم تدلّ على تقدّم الجانب الأيسر على الاستلقاء، إلّا أنّه يمكن استفادته منها، بعد ما عرفت من أنّ المستلقى لا يكون مستقبلا حقيقة، بخلاف

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۳۵ ح ۱۰۳۳، الوسائل ۵: ۴۸۴. أبواب القيام ب ۱ ح ۱۳.

(۲) الوسائل ۲: ۴۵۲. أبواب الاحتضار ب ۳۵ و ص ۴۹۱. أبواب غسل الميّت ب ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۷۹

المضطجع.

فإنّ المراد من قوله عليه السّلام: «فان لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر»، ليس تجويز الصلاة بأيّة كيفية حصلت، و لو استلزمت تلك الكيفية الإخلال ببعض الأمور المعتبرة فيها، مثل الاستقبال و نحوه، بل الظاهر تجويز المقدور من حيث كيفيّات النوم فقط كما لا يخفى. ثمّ انّه لو عجز عن الاستلقاء بالوجه المذكور أيضا، فالظاهر إنّه لا يلزم عليه كيفية خاصة، بل يصلّى كيف قدر، و لا ترتيب بين الكيفيات أصلا.

ثمّ إنّك لما عرفت أنّ انتقال الفرض إلى الصلاة قاعدا إنما هو مع العجز عن القيام، فاعلم أنّ المراد بالعجز عن القيام و عدم القدرة عليه ليس العجز عنه عقلا، بحيث كانت الصلاة قائما ممتنعة فى حقّه، بل الظاهر أنّ المراد منه عدم القدرة عرفا الراجع إلى المشقة العرفية، و بعبارة أخرى ليس المراد منه التعذّر، بل ما يعمّ التعسر كما أشير إليه فى الأخبار، حيث أجاب الإمام عليه السّلام عن السؤال عن حدّ المرض الذى يدع صاحبه الصلاة قائما، بأنّ الإنسان على نفسه بصيرة، ذاك إليه هو أعلم بنفسه «۱»، فإحراز العجز موكول إلى المكلّفين.

هذا، و يظهر ممّا رواه سليمان بن حفص المروزى أنّ المعتبر فى انتقال الفرض إلى الصلاة قاعدا أمر آخر غير ما ذكر، حيث قال: قال الفقيه عليه السّلام «۲»: «المريض إنما

---

(۱) الكافى ۴: ۱۱۸ ح ۲، التهذيب ۴: ۲۵۶ ح ۷۵۸ و ج ۳: ۱۷۷ ح ۳۹۹، الاستبصار ۲: ۱۱۴ ح ۳۷۱، الوسائل ۵: ۴۹۴. أبواب القيام ب ۶ ح ۱.

(۲) يمكن أن يكون المراد بالفقيه هو الرضا عليه السّلام، إذ الظاهر كون سليمان بن حفص موجودا فى زمانه، كما يظهر من الرواية الواردة فى حكاية المجلس الذى أقامه المأمون، و جمع فيه الرضا عليه السّلام مع كثير من أرباب المذاهب المختلفة لأجل المباحثة، فإنّه يظهر منها أنّ سليمان كان حاضرا فى ذلك المجلس، و يمكن أن يكون المراد منه هو أبا الحسن الهادى عليه السّلام، كما وقع فى بعض رواياته التصريح به، و يؤيده صعوبة الأمر فى زمانه عليه السّلام بحيث كان الرواة يعبّرون عنه بالفقيه، أو بالرجل أو بغيرهما من العناوين (منه).

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۰

يصلّى قاعدا إذا صار بالحال التى لا يقدر فيها على أن يمشى مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائما» «۱».

و المراد بالمشى مقدار الصلاة قائما ليس المشى مقدار القيام المعتبر فيها، كما قد يتوهم، بل المراد المشى مقدار مجموع الصلاة قائما، من التكبيرة إلى التسليم كما هو واضح، و حينئذ فنقول: إنّ مقتضى هذه الرواية أنّ الصلاة قاعدا إنما تجوز إذا لم يقدر المصلّى على المشى مقدار الصلاة قائما.

و مقتضى الأخبار الكثيرة التى تقدّم بعضها أن مجوّز الصلاة قاعدا إنما هو العجز عنها قائما، و الظاهر أنّ بين العجزين و كذا بين القدرتين عموما من وجه، فإنّ المريض قد لا يقدر على الصلاة قائما، لمشقّة القيام من غير مشى عليه، أو لمشقة النهوض من القعود إلى القيام، أو لغيرهما ممّا يعتبر فى الصلاة قائما، و لكن يقدر على المشى مقدار الصلاة كذلك، و قد يكون الأمر بالعكس، و قد يتحقّق الأمران معا فى مورد واحد.

و حينئذ فنقول: إن كان المراد من الرواية أنّ تمام الملاك فى انتقال الفرض من القيام إلى القعود هو العجز عن المشى مقدار الصلاة قائما، بحيث لا مدخلية لغيره فى ذلك أصلا كما هو ظاهر التحديد بذلك، فاللّازم جواز الصلاة قاعدا لمن يعجز عن مشى ذلك المقدار، و إن كان قادرا على الصلاة قائما، بل و لا يشقّ عليه أصلا، مع أنّه خلاف الإجماع و الضرورة كما هو واضح.

و إن كان المراد منها نفى استقلال غيره فى الملاكية، بمعنى أنّ تمام الملاك ليس العجز عن الصلاة قائما، بل هو مع العجز عن

المشى كذلك، فباجتماع العجزين تجوز الصلاة قاعدا، و أمّا مع انفرادهما فلا تجوز، فيلزم أن يكون التكليف بالنسبة إلى

---

(۱) التهذيب ۳: ۱۷۸ ح ۴۰۲، الوسائل ۵: ۴۹۵. أبواب القيام ب ۶ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۱

من يتعسّر عليه الصلاة قائما بل يتعذّر عليه ذلك هى الصلاة قائما، لو كان قادرا على المشى كذلك، و هو أيضا خلاف الإجماع بل الضرورة «۱».

و إن كان المراد منها نفى اختصاص الغير بالملاكية، بمعنى أنّه كما يكون العجز عن الصلاة قائما مجوزا للصلاة قاعدا، كذلك العجز عن المشى مقدار الصلاة، يوجب انتقال الفرض من القيام إلى القعود، ففى الحقيقة تكون الرواية مسوقة لبيان التوسعة على الناس، فيلزم على هذا جواز الصلاة قاعدا فى الفرض الأول، و قد عرفت مخالفته للإجماع بل الضرورة، فالاحتمالات المذكورة كلّها فاسدة.

و احتمال أن يكون المجوّز للصلاة قاعدا هو خصوص العجز عن الصلاة قائما، و ذكر العجز عن المشى كذلك فى مقام التحديد إنما هو للملازمة العادية بين العجزين و كذا بين القدرتين.

مندفع مضافا إلى ما عرفت- من منع الملازمة و أنّ الظاهر كون النسبة بينهما عموما من وجه- بأنّ ذكر ما يكون إحرازه مشكلا فى مقام التحديد مع إمكان التعبير بالملازم الذى يكون أسهل إحرازا، مستبعد جدّا كما لا يخفى.

فالأقرب من الجميع أن يقال: بأنّ المراد من الرواية، هو أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو فيما لو عجز عن الصلاة قائما مطلقا، واقفا أو ماشيا، بمعنى أنّه مع التمكّن من الصلاة ماشيا لا تجوز الصلاة قاعدا، ففى الحقيقة تكون الرواية مفسّرة و مبينة للمراد من الصلاة قائما، التى يكون العجز عنها معتبرا فى انتقال الفرض إلى القعود، و أنّها أعمّ من الصلاة قائما واقفا، و من الصلاة ماشيا، فتدلّ الرواية على تقدّم الصلاة ماشيا على الصلاة قاعدا كما يظهر الفتوى بذلك من المحكيّ عن

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۵۹، المنتهى ۱: ۲۶۵، كشف اللثام ۳: ۴۰۰، الحدائق ۸: ۶۷، مستند الشيعة ۵: ۴۹، جواهر الكلام ۹: ۲۵۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۲

المفيد «۱»، و صرّح به العلّامة فى التذكرة «۲».

هذا، و لكن الإنصاف أنّ حمل الرواية على هذا المعنى بعيد جدّا، بحسب ظاهر اللفظ كما لا يخفى، فلا يجوز الفتوى بذلك استنادا إليها، نعم يمكن الاستدلال له بأنّ ظاهر الأدلة أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو مع العجز عن الصلاة قائما، و المفروض فى المقام القدرة عليها، لأنّ الاستقرار الذى يرتفع بسبب المشى لا يعتبر فى حقيقة الصلاة و ماهيتها، و لا فى حقيقة القيام، أمّا الثانى فواضح، و أمّا الأول فلجواز الإتيان بالنافلة فى حال المشى اتّفاقا، فلو كان المشى ماحيا لصورة الصلاة و موجبا لسلب اسمها عند المتشرعة، كما ربما يتوهّم، لما كان وجه لجواز النافلة فى حال المشى كما هو واضح.

ثمّ إنّه ذكر فى الجواهر أنّ المراد بالقيام المأخوذ فى الأخبار هو الوقوف، بمعنى السكون الذى ينافيه الحركة، فضلا عن المشى، لأنّ أكثر الأصحاب لم يذكروا اشتراط الاستقرار و الاطمئنان فى مبحث القيام، مع ذكرهم فى الركوع و السجود و غيرهما، مع أنّه معتبر فى جميع حالات الصلاة إجماعا، و ليس ذلك إلّا لإرادتهم منه الوقوف بمعنى السكون «۳».

هذا، و لكن لا يخفى أنّ ذكره فى الركوع و السجود إنما هو لتوقّفهما على الحركة الوضعية، و هى الهوىّ إليهما و النهوض منهما، فذكرهم ذلك فيهما إنما هو لدفع توهّم الاكتفاء بمجرّد البلوغ إلى حدّ الركوع أو السجود، و رفع الرأس منهما بلا فصل، و لذا يقيدون الطمأنينة فيهما بمقدار الذكر الواجب فيهما، و هذا بخلاف القيام، فإنّه حيث لا يكون مستلزما للحركة الوضعية، لا يكون ذكر اعتبار القرار فيه لازما، كما لا يخفى.

(۱) المقنعة: ۲۱۵.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۹۲.

(۳) جواهر الكلام ۹: ۲۵۹- ۲۶۰.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۸۳

فرع:

لو علم المصلّى بأنّه لو قام فى حال التكبير و القراءة، لا- يتمكّن من القيام المتّصل بالركوع، و أمّا لو قعد فى حالهما يتمكّن منه، فالمشهور وجوب القيام فى حال التكبير و القراءة «۱».

و يظهر من السيد قدّس سرّه فى العروة، و فى حاشية نجاة العباد وجوب القعود فى الحالين، ليتمكّن من القيام المتّصل بالركوع «۲»، و الأقوى هو الأول، لأنّه لا وجه للحكم بوجوب القعود عليه فى الحالين، بعد كونه متمكّنا من القيام، و العجز عنه فى الاستقبال لو قام فى الحال، لا يؤثر فى الانتقال إلى القعود فعلا كما هو ظاهر.

(۱) الذكرى ۳: ۲۶۷، رياض المسائل ۳: ۳۷۱، مدارك الأحكام ۳: ۳۲۸، جواهر الكلام ۹: ۲۵۴، كشف اللثام ۳: ۳۹۹، مستند الشيعة ۵: ۴۹، الحدائق ۸: ۶۶.

(۲) العروة الوثقى ۱: ۴۸۹ مسألة ۲۰، نجاة العباد: ۱۱۸، أحكام القيام.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۸۵

الثالث من أفعال الصلاة: تكبيرة الإحرام

اشارة

و هى التى يقال لها تكبيرة الافتتاح أيضا، و اعتبارها فيها ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف «۱»، و الأخبار فى ركنيتها متعارضة، و سيجىء الكلام فيها.

استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات

إنّ ممّا انفردت به الإمامية فى هذا المقام أنّه يستحب أن يفتتح الصلاة بسبع تكبيرات «۲»، و لا- خلاف فى ذلك بينهم نصا و فتوى. نعم وقع الخلاف فى تعيين تكبيرة الإحرام من بين السبع، فعن المشهور إنّ المصلّى بالخيار فى التكبيرات السبع أيّتها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، و لكن الأفضل أن يجعلها الأخيرة «۳».

و حكى عن جماعة من القدماء، كالسيّد أبى المكارم، و أبى الصلاح، و سلّار،

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۰، الانتصار: ۱۳۹، الوسيلة: ۹۳، مستند الشيعة ۵: ۱۷، تذكرة الفقهاء: ۳- ۱۱۱، مختلف الشيعة ۲: ۱۳۹، جواهر

الكلام ۹: ۲۰۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۳۶، الحدائق ۸: ۱۸، كشف اللثام ۳: ۴۱۷، مدارك الأحكام ۳: ۳۱۷.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۰، الانتصار: ۱۳۹، الوسيلة: ۹۳، مستند الشيعة ۵: ۱۷، تذكرة الفقهاء: ۳- ۱۱۱، مختلف الشيعة ۲: ۱۳۹، جواهر الكلام ۹: ۲۰۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۳۶، الحدائق ۸: ۱۸، كشف اللثام ۳: ۴۱۷، مدارك الأحكام ۳: ۳۱۷.

(۳) المقنعة: ۱۰۳ – ۱۳۹، السرائر ۱: ۲۱۶، الوسيلة: ۹۴، المهذّب ۱: ۹۲، المبسوط ۱: ۱۰۴، الاقتصاد: ۲۶۱، مصباح المتهجد: ۳۳، الذكرى ۳: ۲۶۲، الروضة البهيّة ۱: ۲۸۱، جامع المقاصد ۲: ۲۳۹، نهاية الأحكام ۱: ۴۵۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۶

القول بتعيّن الأخيرة «۱»، و عن جماعة من المتأخرين، كشيخنا البهائى، و السيد نعمة اللّه الجزائرى، و صاحب الحدائق، القول بتعيّن الأولى «۲»، و عن والد المجلسى قدّس سرّه، القول بوقوع الافتتاح بمجموع ما يختاره المكلّف من السبع، أو الخمس، أو الثلاث «۳».

ثمَّ إنّ ظاهر المشهور القائلين بالتخيير إنّه يشترط فى صيرورة واحدة منها تكبيرة الإحرام، أن ينويها بها، فلو فرض أنّ المصلّى افتتح صلاته بالسبع، من دون أن يجعل واحدة منها تكبيرة الإحرام بسب القصد، فلازمهم القول ببطلان صلاته لكونها فاقدة لتكبيرة الإحرام.

كما أنّ مقتضى كلام القائلين بتعيّن الأولى و الأخيرة، البطلان فى الفرض المزبور، بناء على أن يكون مرادهم بوجوب تعيين الأولى أو الأخيرة، وجوب جعلها كذلك بالقصد و النية، لأنّه فى الفرض لم يقصد المصلّى تكبيرة الإحرام بشيء من السبع.

و أمّا لو كان مرادهم من ذلك إنّه تتعيّن الأخيرة أو الأولى لتكبيرة الافتتاح، و لو لم يقصدها بها، فاللّازم الحكم بالصحة كما هو ظاهر، كما أنّ ظاهر ما حكى عن والد المجلسى، من القول بوقوع الافتتاح بالمجموع، إنّه لو قصد الافتتاح بواحدة منها دون السبع، لم يتحقّق امتثال الأمر الاستحبابى المتعلّق بالافتتاح بالسبع، لأنّ المستحبّ إنما هو الافتتاح بمجموع السبع لا بواحدة منها، و عليه فتكون الست الباقية مستحبة من باب ذكر اللّه تعالى، فإنّه حسن على كلّ حال.

---

(۱) الغنية: ۸۳، الكافى فى الفقه: ۱۲۲، المراسم: ۷۰.

(۲) الحدائق ۸: ۲۱، و نقله فيه (عنهما رحمهما اللّه) أيضا.

(۳) روضة المتّقين ۲: ۲۸۰- ۲۸۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۷

ثمَّ لا يخفى أنّ ما نسب إلى المشهور، من أنّ المصلّى بالخيار فى التكبيرات، أيّتها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، خلاف ما يستفاد من كلماتهم، فإنّ التأمّل فيها يقضى بأنّ مرادهم هو جعل التكبيرة الأولى تكبيرة الافتتاح، لا كونه مخيّرا فى ذلك، و لا بأس بنقل بعض العبارات فنقول:

قال المفيد رحمه اللّه فى المقنعة: و ليستفتح الصلاة بالتكبير، و يرفع يديه و ليرسلهما مع آخر لفظه بالتكبير، ثمَّ يرفعهما و يكبّر اخرى، و يرسلهما و يكبّر ثالثة، رافعا يديه بها و يرسلهما، و يقول: اللّهمّ أنت الملك الحقّ، إلى آخر الدعاء، ثمَّ يكبّر و يرفع يديه «۱»، إلى آخر ما ذكره، فإنّ ظاهر صدر كلامه أنّ استفتاح الصلاة إنما يجب أن يقع بالتكبيرة الأولى كما لا يخفى.

و قال فى الباب العاشر الذى عقده لتفصيل المفروض من أفعال الصلاة، و المسنون منها ما لفظه: و التوجه بالتكبيرات السبع سنّة، من تركه و اقتصر من جملته على تكبيرة الافتتاح أجزأه ذلك «۲»، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالتوجّه بالتكبيرات، التوجه بها على أن تكون من الصلاة، و يدلّ عليه ذكرها فى جملة المسنون من أفعال الصلاة، مع أنّه لو نوى الافتتاح بغير الأولى يلزم وقوع التكبير المتقدّم على تكبيرة الإحرام، خارج الصلاة لا جزء منها كما لا يخفى.

و قال الشيخ فى كتاب النهاية- المعدّ لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم فى باب كيفية الصلاة، و بيان ما يعمل الإنسان فيها من الفرائض و السنن-: إذا أردت الدخول إلى الصلاة بعد دخول وقتها، فقم مستقبل القبلة، بخضوع و

خشوع، و أنت على طهر، ثمَّ ارفع يديك بالتكبير حيال وجهك.

و ذكر نحو ما فى المقنعة.

---

(۱) المقنعة: ۱۰۳.

(۲) المقنعة: ۱۳۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۸

ثمَّ قال: و هذه التكبيرات السبع، واحدة منها فريضة، و لا يجوز تركها، و الباقى سنّة و عبادة «۱»، و ظهورها فى صيرورة الأولى تكبيرة الإحرام، مبنىّ على ما ذكرناه سابقا، من أنّه لو أمر المولى عبده بإيجاد شىء، و أمره بإيجاده ثانيا على وجه الاستحباب، فلو أوجده فى ضمن فرد من أفراد ذلك الشىء يتحقّق امتثال الأمر الوجوبى قهرا، و يترتب عليه سقوط هذا الأمر، بحيث لا يكون للمولى المؤاخذة على المخالفة، فإنّ المفروض أنّ ما لا يرضى بتركه إنما هو إيجاد العبد تلك الطبيعة، مع أنّه أوجدها فى ضمن الفرد الأول، فلا وجه للمؤاخذة كما هو واضح.

و قال الحلّى فى السرائر فى باب كيفية فعل الصلاة على سبيل الكمال المشتمل على الفرض و النفل: ينبغى لمن أراد الصلاة و كان منفردا بعد ما شرطنا من التوجه إلى القبلة و النية و الأذان و الإقامة و غير ذلك، أن يبتدئ فيكبّر ثلاث تكبيرات متواليات يرفع بكلّ واحدة منهنّ يديه حيال وجهه إلى أن قال: و من اقتصر على تكبيرة واحدة، و هى تكبيرة الافتتاح أجزأه، و هى الواجبة التى بها و بالنية معا تنعقد الصلاة، و يحرم عليه ما كان يحلّ له قبلها، فلذلك سمّيت تكبيرة الإحرام و تكبيرة الافتتاح، لأنّ بها تفتتح الصلاة «۲»، انتهى.

فإنّ ظاهره أنّ الافتتاح و الابتداء إنما يقع بمجرّد الشروع فى التكبيرات، فلو كان المصلّى مخيّرا فى جعل أيّتها شاء تكبيرة الافتتاح، يلزم على تقدير جعل غير الأولى تكبيرة الافتتاح، وقوع التكبيرات السابقة عليها خارجة من الصلاة و مقدّمة لها، مع أنّ ظاهر العبارة كونها بمجموعها من الصلاة، غاية الأمر كونها من الأجزاء المستحبة التى بها يحصل الكمال فيها، و وقوعها بمجموعها من الصلاة لا يتحقّق إلّا بتحقق الافتتاح بأوّل التكبيرات كما لا يخفى.

---

(۱) النهاية: ۶۹- ۷۰.

(۲) السرائر ۱: ۲۱۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۸۹

و قال ابن حمزة فى الوسيلة فى عداد المندوبات التى يقارن حال الصلاة:

و التوجه بسبع تكبيرات، واحدة منها تكبيرة الإحرام «۱». فإنّ ظاهره كون السبع من الأفعال المندوبة للصلاة، و هو لا ينطبق إلّا على تحقق الافتتاح باولاها.

و قال القاضى فى المهذّب: أمّا الندب فهو افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات منها تكبيرة الإحرام «۲». فقد ظهر من هذه العبارات، أنّ ما نسب إلى المشهور من القول بالتخيير لا يوافق عباراتهم، بل الظاهر عدم الاختلاف بينهم و بين الشيخ البهائى و متابعيه، القائلين بتعين الأولى لافتتاح الصلاة بها.

ثمَّ إنّه يظهر أيضا من الروايات الواردة فى المسألة، أنّ الافتتاح إنما يقع بمجرّد الشروع فى التكبيرات، لأنّ التعبير فيها إنما هو باستفتاح الصلاة بها كما فى صحيحة زرارة قال: رأيت أبا جعفر عليه السّلام أو قال: سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاء» «۳»، و كما فى رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فكبّر إن شئت واحدة، و إن شئت ثلاثا، و إن شئت خمسا، و إن

شئت سبعا، و كلّ ذلك مجز عنك، غير أنّك إذا كنت إماما لم تجهر إلّا بتكبيرة» «۴».

و كما فى رواية الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن تكبيرة الافتتاح؟ فقال: «سبع» قلت: روى أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يكبّر واحدة فقال: «إنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يكبّر واحدة يجهر بها و يسرّ ستّا» «۵».

فإنّ ظاهر هذه الروايات أنّ افتتاح الصلاة إنما يقع بمجرّد الشروع فى!

---

(۱) الوسيلة: ۹۴.

(۲) المهذّب ۱: ۹۲.

(۳) التهذيب ۲: ۲۸۷ ح ۱۱۵۲، الخصال: ۳۴۷ ح ۱۷، الوسائل ۶: ۲۱. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۷ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۶۶ ح ۲۳۹، الوسائل ۶: ۲۱. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۷ ح ۳.

(۵) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۱: ۲۷۸، الخصال: ۳۴۷ ح ۱۶، الوسائل ۶: ۳۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۱۲ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۰

التكبيرات، بمعنى كون المجموع داخلا فيها و جزء أوليا لها، إذ لا يصدق الاستفتاح بها مع كون بعضها واقعا فى خارجها و مقدمة لها، كما هو ظاهر، فالقول بالتخيير- كما نسب إلى المشهور «۱» أو بتعيّن الأخيرة، كما حكى عن بعض القدماء «۲»- مخالف للأخبار.

نعم، يقع الكلام بعد ذلك فى أنّ المستفاد منها هل هو وقوع الافتتاح بمجموع التكبيرات الثلاث أو الخمس أو السبع، كما عن والد المجلسى «۳»، أو وقوعه بالأولى و كون الباقى من الأفعال المستحبة الواقعة فى الصلاة؟ و تظهر الثمرة بين القولين فى جواز الإتيان بمنافيات الصلاة بعد التكبيرة الأولى و قبل إتمام الثلاث أو الخمس أو السبع، و عدم الجواز.

فعلى القول الأول يجوز، لأنّه بناء عليه لم يدخل فى الصلاة بعد، حتى يحرم عليه ما كان محلّلا له قبلها، لأنّ نسبة التكبيرات حينئذ إليها كنسبة أجزاء تكبيرة الإحرام إليها. و هذا بخلاف القول الثانى، فإنّه لا يجوز بناء عليه الإتيان بالمنافيات، لأنه دخل فى الصلاة بعد التكبيرة الأولى.

و تظهر الثمرة أيضا فى جواز الاقتداء فى الجماعة بعد التكبيرة الأولى بناء على القول الثانى، و عدم جوازه بناء على الأول، لما نسبه الشيخ فى الخلاف إلى علمائنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، من أنّ جواز الاقتداء بالإمام إنما هو بعد فراغه من تكبيرة الافتتاح «۴»، خلافا للعامّة القائلين بجواز الاقتداء بمجرّد الشروع الذى يتحقّق بذكر أوّل جزء من تكبيرة الإحرام.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار المتقدمة و إن كان هو حصول الافتتاح بمجموع الثلاث،

---

(۱) راجع ۲: ۸۵- ۸۶.

(۲) راجع ۲: ۸۵- ۸۶.

(۳) روضة المتّقين ۲: ۲۸۰- ۲۸۴.

(۴) الخلاف ۱: ۳۱۷ مسألة ۶۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۱

أو الخمس، أو السبع، إلّا أنّه ينافى ذلك ما روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله من أنّ تحريم الصلاة التكبير «۱».

فإنّ ظاهره هو حصول التحريم بمجرّد تحقق طبيعة التكبير، و من المعلوم أنّها تتحقق بأول التكبيرات، إذ ليست طبيعة التكبير طبيعة مشكّكة، لها أفراد و مصاديق متفاوتة، من حيث الزيادة و النقيصة، أو القصر و الطول، أو الشدة و الضعف، كطبيعة الخط مثلا الصادقة على القصير منه و الطويل، و لا يكون الثانى فردين أو إفرادا منها، بل تكون متواطية صادقة على كلّ واحدة من التكبيرات، و لا يعقل

أن تصدق على مجموع السبع، بحيث كان فردا واحدا منها، و هذا واضح جدّا.

و بالجملة: فالقول بحصول الافتتاح بالمجموع ينافيه حصول التحريم بمجرّد تحقق طبيعة التكبير، لما عرفت من أنّ لازم هذا القول عدم تحقق التحريم إلّا بعد الفراغ من السبع، لأنّ نسبة كلّ واحدة منها إلى الصلاة، كنسبة أجزاء تكبيرة واحدة إليها، كما أنّه ينافيه ما اشتهر بينهم من التعبير عمّا يفتتح به الصلاة بتكبيرة الافتتاح أو تكبيرة الإحرام «۲» الظاهر فى تكبيرة واحدة كما لا يخفى.

فالقول المذكور و إن كان موافقا لظاهر الأخبار المتقدّمة إلّا أنّه مضافا إلى كونه خلاف المشهور مناف لما عرفت، بل يمكن أن يقال: بأنّ ذيل بعض الروايات المتقدّمة الدالّ على الإجهار بواحدة و الإسرار بالست فيما لو كان المصلّى إماما «۳» ظاهر فى كون الواحدة التى يجهر بها هى تكبيرة الإحرام، إذ لا وجه للإجهار بالواحدة، مع كون المجموع يفتتح به الصلاة.

---

(۱) الكافى ۳: ۶۹ ح ۲، الفقيه ۱: ۲۳ ح ۶۸، الوسائل ۶: ۱۱. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۱ ح ۱۰.

(۲) المقنعة: ۱۳۹، المبسوط ۱: ۱۰۴، الانتصار: ۱۴۰، الوسيلة: ۹۴، السرائر ۱: ۲۱۶، المهذّب ۱: ۹۲.

(۳) الوسائل ۶: ۲۱ و ۳۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۷ ح ۳ و ب ۱۲ ح ۲.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۹۲

هذا، و لكن يمكن أن يقال: بأنّ الوجه فى ذلك هى التقية، لأنّك عرفت أنّ المسألة من متفرّدات الإمامية رضوان اللّه عليهم، و لكن يبعد احتمال التقيّة ما روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله من أنّه يفعل كذلك، مع أنّ التقيّة لا معنى لها فى عصره صلّى اللّه عليه و آله، و ما ورد فى بعض الأخبار المتقدّمة، من أنّ الإجهار بواحدة إنما هو فيما لو كان المصلّى إماما، لأنّ ظاهره أنّه لو كان مأموما يجوز الإجهار بالمجموع، مع أنّه لا فرق فى التقية بين الإمام و المأموم كما هو واضح.

و بالجملة: فهذا القول ممّا لا سبيل إلى الأخذ به.

و أمّا القول بتعين الأخيرة، فمستنده و إن كان ما ورد فى الفقه الرضوى «۱» الذى لا يعلم له حجية، إلّا أنّه باعتبار ذهاب طائفة من القدماء، كالسيّد أبى المكارم، و أبى الصلاح و سلّار إلى اختياره «۲»، يكون واجدا لشرائط الحجية، خصوصا مع ما حكى عن السيد المرتضى فى الناصريات، من نسبته إلى الإمامية «۳»، و يؤيده فتوى الشيخ فى المبسوط، و جماعة بالتخيير و أفضليّة الأخيرة «۴»، فإنّ الحكم بأفضلية الأخيرة لا محالة كان مستندا إلى نصّ، إذ لا سبيل للعقل فى ذلك أصلا، فيستكشف من جميع ذلك وجود نصّ معتبر عندهم.

غاية الأمر أنّ الشيخ لم يستفد منه إلّا الأفضلية، و القائلون بوجوب تعيين الأخيرة حملوه على ظاهره، و يؤيده أيضا خبر أبى بصير المحكى عن شرح الروضة للفاضل الهندى، و هذا بخلاف القول بتعيّن الأولى، فإنّه مضافا إلى أنّ القائلين به من المتأخرين، لم يعلم له مستند سوى بعض الاعتبارات، و الوجوه

---

(۱) فقه الرضا عليه السّلام: ۱۰۵.

(۲) الغنية: ۸۳ الكافى فى الفقه: ۱۲۲، المراسم: ۷۰.

(۳) المسائل الناصريات: ۲۱۰.

(۴) راجع ۲: ۸۵.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۹۳

العقلية التى لا تلائم مذاق الفقه، فالالتزام به أيضا ممّا لا وجه له أصلا.

فلم يبق فى البين إلّا القول بتعيّن الأخيرة، أو التخيير، و أفضليتها، كما نسب إلى المشهور، و قد يستبعد الثانى، بأنّ لازمه- كما صرّح به

الشيخ فى محكىّ المبسوط «۱»- إنّه لو نوى بالأخيرة تكبيرة الافتتاح، لوقعت الست السابقة مقدّمة للصلاة و خارجة عنها، نظير الإقامة، و لو نواها بالأولى لوقع غيرها جزء للصلاة، فاصلا بين القراءة و الافتتاح، كالاستعاذة و لو نواها بغيرهما لوقعت السابقة مقدّمة و اللّاحقة جزء، مع أنّ ظاهر الروايات كون نسبة السبع إلى الصلاة على نحو واحد.

و يمكن دفع الاستبعاد، بأنّ هذه التكبيرات لها مدخلية فى تحقق الافتتاح بمرتبته الكاملة، لا- أن يكون لها مدخلية فى الصلاة بلا واسطة، حتّى يورد عليه بما ذكر، فإنّه كما تكون للصلاة مراتب، بعضها أكمل من بعض، كذلك تكون للافتتاح أيضا مراتب متفاوتة، من حيث الكمال و النقص.

فانضمام الست إلى تكبيرة الإحرام موجب لتحقّق الافتتاح بمرتبته الكاملة، سواء وقعت قبلها، أو بعدها، أو بالتفريق، نعم مدخليتها فى حصول تلك المرتبة إنما هو من قبيل مدخلية الشروط، لا الأجزاء، حتّى يوافق مع ما حكى عن والد المجلسى «۲».

و كيف كان، فالأمر يدور بين تعين الأخيرة أو التخيير و أفضليتها، و الأوفق بالاحتياط هو الأول، خصوصا مع فتوى جماعة من القدماء على وفقه، و هو ممّا يمكن استكشاف وجود نصّ معتبر منه لم يصل إلينا، و مع تأيّده بما حكى عن الفقه الرضوى المتقدّمة، و بما حكى عن شرح الروضة للفاضل الهندى، و بما يدلّ على

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۴.

(۲) روضة المتّقين ۲: ۲۸۰- ۲۸۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۴

حكاية فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله، و أنّه كان يقول: «اللّه أكبر بسم اللّه الرحمن الرحيم» «۱»، و هو يدلّ على أنّ التكبيرة الواحدة التى كان يجهر بها النبى صلّى اللّه عليه و آله، كما فى رواية الحسن بن راشد المتقدّمة هى الأخيرة «۲»، و يؤيده أيضا، الأخبار الدالة على أنّ مجموع التكبيرات الواجبة و المندوبة فى الصلوات الخمس، خمس و تسعون تكبيرة «۳»، فالأحوط فى مقام الإتيان بهذه الوظيفة الاستحبابية، جعل الأخيرة بالنية تكبيرة الافتتاح.

استحباب رفع اليدين عند كلّ تكبير

يستحبّ رفع اليدين عند كلّ تكبير، سواء كان واجبا أو مستحبّا على المشهور بينهم «۴»، و حكى عن صاحب الحدائق القول بالوجوب «۵»، كما أنّه ربما يظهر من كلام السيد قدّس سرّه فى الانتصار ذلك، حيث قال:

و ممّا انفردت به الإمامية القول بوجوب رفع اليدين فى كلّ تكبيرات الصلاة، إلّا أنّ أبا حنيفة و أصحابه و الثورى لا يرون رفع اليدين بالتكبير، إلّا فى الافتتاح للصلاة. و روى عن مالك إنّه قال: لا أعرف رفع اليدين فى شيء من تكبيرات الصلاة، و روى عنه خلاف ذلك أيضا، و قال الشافعى: يرفع يديه إذا افتتح

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۰۰ ح ۹۲۱، الوسائل ۶: ۱۱. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۱ ح ۱۱.

(۲) الوسائل ۶: ۳۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۱۲ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۳۱۰ ح ۵، التهذيب ۲: ۸۷ ح ۳۲۳ و ۳۲۵، الخصال: ۵۹۳، الوسائل ۶: ۱۸. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۵ ح ۱ و ۳.

(۴) الفقيه ۱: ۱۹۸، المبسوط ۱: ۱۰۳، الخلاف ۱: ۳۱۹، المعتبر ۲: ۱۵۶، الوسيلة: ۹۴، المراسم: ۷۰، الكافى فى الفقه: ۱۲۲، المهذّب ۱: ۹۸.

(۵) الحدائق ۸: ۴۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۵

الصلاة، و إذا كبّر للركوع، و إذا رفع رأسه منه، و لا يرفع بعد ذلك فى سجوده، و لا فى قيامه منه «۱». انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و لكن لا يخفى أنّ كلامه مسوق لبيان ثبوت رفع اليدين فى كلّ تكبيرات الصلاة، فى مقابل المالكى و الشافعى و أبى حنيفة المنكرين لثبوته فى جميع التكبيرات على اختلافهم، و أمّا كون ذلك على نحو الوجوب أو الاستحباب، فلم يكن المقصود بيانه، و إن كان التعبير بالوجوب ربما يشعر بذلك، إلّا أنّه يحتمل قويا أن يكون المراد بالوجوب معناه اللغوى، و هو الثبوت، لا المعنى الاصطلاحى الذى يقابل الاستحباب.

و كيف كان، فالأخبار الواردة فى هذا الباب و إن كانت كثيرة، و قد جمعها فى الوسائل فى الباب التاسع من أبواب تكبيرة الإحرام، إلّا أنّ الظاهر عدم دلالة شىء منها على الوجوب، لأنّ بعضها مشتمل على حكاية فعل الإمام عليه السّلام و أنّه كان إذا افتتح صلاته يرفع يديه حيال وجهه، أو إذا كبّر فى الصلاة يرفع يديه حتّى يكاد يبلغ أذنيه على اختلاف ألسنتها.

و من المعلوم أنّ ذلك لا يدلّ على الوجوب، لأنّ الفعل أعم منه و من الاستحباب، بل ربما يمكن أن يستفاد منها العدم، من حيث أنّ أصل الحكاية يدلّ على عدم كون رفع اليدين أمرا متداولا بينهم و متعارفا عندهم، و هذا المعنى ربما ينافى الوجوب كما هو ظاهر.

و بعضها الآخر قد ورد فى تفسير قوله تعالى فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ، و أنّ المراد من النحر ليست النحيرة، بل رفع اليدين حذاء الوجه، على اختلاف التعبيرات أيضا، و لا يخفى إنّه لا يستفاد منها الوجوب، خصوصا مع ملاحظة ما ورد فى

---

(۱) الانتصار: ۱۴۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۹۶

بعضها من التعبير بقوله: «إنّ لكل شىء زينة و إنّ زينة الصلاة رفع الأيدى عند كلّ تكبيرة» «۱». فإنّ من المعلوم أنّ زينة الشىء تغاير نفس الشىء و لا تكون مقوّمة لحقيقته، بحيث ينتفى عند انتفائها، بل لها مدخلية فى حصول الكمال له، و هذا التعبير غير ملائم للوجوب كما هو واضح.

ثمّ إنّ الجمهور قد رووا عن على عليه السّلام فى تفسير الآية المباركة أنّ معناها: «ضع يدك اليمنى على اليسرى حذاء النحر فى الصلاة» «۲»، و هو مضافا إلى عدم صحته، مخالف لطريقتهم المستمرّة، فإنّهم لا يضعون أيديهم حذاء النحر أصلا، بل أسفل من ذلك بكثير، كما لا يخفى على من وجد طريقتهم.

هذا، و أمّا سائر الأخبار فلا يستفاد منها الوجوب أيضا، و يؤيد العدم، بل يدلّ عليه أنّه لو كان الرفع واجبا فكيف يمكن أن يخفى إلى الآن مع شدّة ابتلاء الناس بالصلاة و عموم البلوى بها، و هذه قرينة قطعية على عدم الوجوب سيّما مع فتوى القدماء، و غيرهم الذين هم وسائط نقل الأحكام و تبليغها إلى من بعدهم بالاستحباب، فتدبّر جيّدا.

ثمّ إنّه لا منافاة بين التعبيرات المختلفة الواردة فى الأخبار فى حدّ الرفع، حيث إنّه قد عبّر فى بعضها بالرفع، حتّى يكاد يبلغ الاذن، و فى بعضها الآخر بالرفع أسفل من الوجه قليلا، و فى الثالث بالرفع حيال الوجه أو حذائه، و فى الرابع بالرفع إلى النحر.

وجه عدم المنافاة واضح بعد ظهور عدم الاختلاف بينها، فإنّه إذا رفع يديه حيال وجهه فلا محالة تقع محاذية للأسفل من الاذن، و للنحر أيضا كما لا يخفى.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۰. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۹ ح ۱۴.

(۲) الجامع لأحكام القرآن ۲۰: ۲۱۹.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۹۷

استحباب التکبیر و رفع الیدین بعد الرکوع

لا إشکال فی ثبوت التکبیر عند الافتتاح، و حین إرادة الرکوع، و عند الهویّ لکلّ سجدة و النهوض منه، و إنما الإشکال فی ثبوته عند رفع الرأس من الرکوع، و یظهر من الشیخ فی الخلاف عدم الخلاف فی نفی ثبوته عند فقهاء المسلمین، حیث قال:

إذا انتقل من رکن إلی رکن من رفع إلی خفض، و من خفض إلی رفع، ینتقل بالتکبیر إلّا إذا رفع رأسه من الرکوع، فإنّه یقول: سمع اللّه لمن حمده، و به قال جمیع الفقهاء «۱»، انتهی.

و ظاهر عبارته الأخری وجود القول بثبوته حیث قال: یستحبّ رفع الیدین مع کلّ تکبیرة، و آکدها تکبیرة الافتتاح، و قال الشافعی: یرفع یدیه عند ثلاث تکبیرات، و لا یرفعهما فی غیرها: تکبیرة الافتتاح، و تکبیرة الرکوع، و عند رفع الرأس من الرکوع «۲».

فإنّ ظاهره أنّ المراد بالتکبیرة الثالثة التی یرفع الید عندها، هی التکبیرة عند رفع الرأس من الرکوع، بل ظاهره أنّ ثبوته مورد للاتّفاق، و الخلاف بین الشافعی و غیره إنما هو فی اختصاص رفع الیدین بها، و بالتکبیرتین قبلها، أو بخصوص تکبیرة الافتتاح، أو عدم الاختصاص بشیء منها، بل هو ثابت عند الکلّ، إلّا أنّ من الواضح عدم کون هذا الظهور مرادا له، سیّما مع تصریحه فی موضع آخر، بأنّ عدد التکبیرات فی الصلوات الخمس، خمس و تسعون تکبیرة «۳».

هذا، و لکنّ الظاهر أنّ المقصود من عبارته الأولی أیضا بیان ثبوت التکبیر

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۴۶ مسألة ۹۵.

(۲) الخلاف ۱: ۳۱۹ مسألة ۷۱.

(۳) الخلاف ۱: ۳۴۷. مسألة ۹۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۹۸

عند کلّ خفض و رفع، فی مقابل عمر بن عبد العزیز، و سعید بن جبیر، القائلین بأنّه لا یکبّر إلّا تکبیرة الافتتاح، من دون نظر إلی المستثنی، حتّی یکون الاستثناء أیضا موردا لاتّفاق جمیع الفقهاء فتدبّر.

و کیف کان، فیدلّ علی عدم ثبوت التکبیر عند رفع الرأس من الرکوع صحیحة معاویة بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «۱»، و مرسلة صباح المزنی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام «۲»، الواردتین فی بیان مقدار تکبیرات الصلوات الخمس، و أنّها خمس و تسعون تکبیرة، و منها تکبیرات القنوت الخمس، فإنّه لو کان التکبیر عند رفع الرأس من الرکوع أیضا ثابتا، یلزم أن یکون مجموع التکبیرات مع تکبیرات القنوت زائدا علی العدد المذکور بسبع عشرة تکبیرة، کما هو واضح.

و یدلّ علی ذلک أیضا خلوّ صحیحتی حمّاد و زرارة الطویلتین «۳»، الواردتین فی کیفیة الصلاة التامة الکاملة الجامعة لجمیع الأجزاء الواجبة و المندوبة عن ذکر هذا التکبیر، فإنّه فی الأولی منهما قال فی مقام حکایة فعل الإمام علیه السّلام: إنّه بعد ذکر الرکوع استوی قائما فلمّا استمکن من القیام، قال: سمع اللّه لمن حمده ثمّ کبّر.

و فی الثانیة قال: قال أبو جعفر علیه السّلام بعد ذکر الرکوع و ما یستحبّ فیه: «و أقم صلبک و مدّ عنقک و لیکن نظرک إلی ما بین قدمیک فإذا أردت أن تسجد فارفع یدیک بالتکبیر».

و ربما یستدلّ علی الثبوت ببعض الأخبار الواردة من طرق العامة، مثل ما روی عن أبی هریرة: أنّه کان یصلّی بهم، فیکبّر کلّما خفض و رفع، فاذا انصرف

(۱) الکافی ۳: ۳۱۰ ح ۵، التهذیب ۲: ۸۷ ح ۳۲۳، الوسائل ۶: ۱۸. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۵ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۸۷ ح ۳۲۵، الخصال: ۵۹۳، الوسائل ۶: ۱۸. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۵ ح ۳.

(۳) الوسائل ۵: ۴۵۹- ۴۶۱. أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ح ۱- ۳.

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۹۹

قال: «إنّی لأشبهکم صلاة برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله» «۱»، و ما روی عن عمران بن حصین، من أنّه صلّی خلف علی علیه السّلام و هو یکبّر کذلک، ثمَّ أخذ بیده بعد الفراغ فقال: قد ذکّرنی هذا صلاة محمّد صلّی اللّه علیه و آله «۲».

و ما رواه الطبرسی عن مقاتل بن حیّان، عن الأصبغ بن نباتة، عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فی تفسیر قوله تعالی فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ انْحَرْ أنّ جبرئیل ذکر فی جواب سؤال النبی صلّی اللّه علیه و آله عن النحیرة التی أمر بها أنّه لیست بنحیرة و لکنّه یأمرک إذا تحرّمت للصلاة أن ترفع یدیک إذا کبّرت و إذا رکعت و إذا رفعت رأسک من الرکوع و إذا سجدت.» «۳». بناء علی أن یکون قوله: إذا رکعت و کذا المعطوفان بعده، عطفا علی قوله: إذا تحرّمت للصلاة، لا علی قوله: إذا کبّرت.

و قد یستدلّ أیضا بمرسلة الحمیری عن المهدی علیه السّلام فی حدیث قال: إذا انتقل من حالة إلی أخری فعلیه التکبیر» «۴». و بروایة معاویة بن عمّار قال: «رأیت أبا عبد اللّه علیه السّلام یرفع یدیه إذا رکع و إذا رفع رأسه من الرکوع، و إذا سجد و إذا رفع رأسه من السجود، و إذا أراد أن یسجد الثانیة» «۵».

و روایة ابن مسکان عنه علیه السّلام قال: فی الرجل یرفع یدیه کلّما أهوی للرکوع و السجود، و کلّما رفع رأسه من رکوع أو سجود، قال: «هی العبودیة» «۶»، و روایة علقمة بن وائل عن أبیه قال: صلّیت خلف النبی صلّی اللّه علیه و آله «فکبّر حین افتتح الصلاة و رفع یدیه حین أراد الرکوع و بعد الرکوع» «۷».

(۱) صحیح البخاری ۱: ۲۱۴ ب ۱۱۵، ح ۷۸۵ و ب ۱۱۶، ۷۸۶.

(۲) صحیح البخاری ۱: ۲۱۴ ب ۱۱۵، ح ۷۸۵ و ب ۱۱۶، ۷۸۶.

(۳) تفسیر مجمع البیان ۱۰: ۵۵۰.

(۴) الاحتجاج ۲: ۳۰۴، غیبة الطوسی: ۳۷۸، الوسائل ۶: ۳۶۲. أبواب السجود ب ۱۳ ح ۸.

(۵) التهذیب: ۲- ۷۵ ح ۲۷۹، الوسائل ۶: ۲۹۶. أبواب الرکوع ب ۲ ح ۲.

(۶) التهذیب ۲: ۷۵ ح ۲۸۰، الوسائل ۶: ۲۹۷. أبواب الرکوع ب ۲ ح ۳.

(۷) أمالی الطوسی ۱: ۳۹۴، الوسائل ۶: ۲۹. أبواب تکبیرة الإحرام ب ۹ ح ۱۲.

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۱۰۰

و لکن لا یخفی إنّه لا ینهض شیء من الأخبار لإثبات التکبیر عند رفع الرأس من الرکوع، لکون أکثرها عامیّا ضعیفا من حیث السند، کما أنّ کثیرا منها خال عن الدلالة فی المقام، لکونه دالّا علی ثبوت رفع الیدین عند رفع الرأس من الرکوع، و الکلام إنما هو فی ثبوت التکبیر عنده، و لم یثبت الملازمة بینهما، و إنّ کلّ ما یثبت عنده الرفع یثبت عنده التکبیر أیضا و بالعکس.

نعم مرسلة الحمیری المتقدّمة تدلّ بالعموم علی ثبوت التکبیر عند الانتقال من حالة إلی أخری، و لکنّها- مضافا إلی کونها مرسلة علی الأصح، و إلی أنّ مضمون الروایة لا یناسب الصدور من الإمام علیه السّلام- بعمومها قابلة للتخصیص بالأخبار المتقدّمة التی تدلّ علی عدم ثبوت التکبیر عنده، کما أنّها قد خصّصت جزما بغیر هذا المورد أیضا، فإنّه لا إشکال فی عدم ثبوت التکبیر عند النهوض إلی القیام مع أنّه انتقال من حالة إلی حالة اخری کما هو واضح.

ثمَّ إنّك قد عرفت أنّ هنا مسألتين لا ارتباط لإحداهما بالأخرى، إحداهما:

استحباب التكبير عند رفع الرأس من الركوع. و الأخرى: استحباب رفع اليدين عند ذلك، و قد ظهر لك إنّه لا دليل على استحباب الأول، بل الظاهر وجود الدليل على عدمه كما عرفت، مضافا إلى كونه موافقا لسيرة المتشرّعة المستمرّة إلى هذه الأزمنة، فإنّه لم يعهد من أحد منهم أن يكبّر عند رفع الرأس من الركوع قبل قول:

سمع اللّه لمن حمده كما هو ظاهر.

و أمّا مسألة استحباب رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، فلم يتعرّض لها أكثر الأصحاب، نعم ظاهر عدم تعرّض بعضهم عند ذكر المستحبات فى كتبهم كالنفلية، و الجمل، و الوسيلة «۱» فى مندوبات الأفعال، عدم الاستحباب.

---

(۱) الوسيلة: ۹۴، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۱

و المتعرّضون بين مصرح بالاستحباب، كالمحكىّ فى المفتاح عن صاحب الفقيه «۱»، و عن الذكرى، و قرّبه فيها لصحة الخبرين «۲»، و عدم إنكار الشيخ لشيء منهما فى التهذيب «۳»، و أصالة الجواز، و عموم أنّ الرفع زينة الصلاة، و استكانة من المصلّى. و عن صاحبى المدارك و مجمع البرهان الميل إليه «۴».

و بين مصرح بعدم الاستحباب، كالمحقّق فى المعتبر حيث قال فى محكيه: رفع اليدين بالتكبير مستحبّ فى كلّ رفع و وضع إلّا فى الرفع من الركوع، فإنّه يقول:

سمع اللّه لمن حمده من غير تكبير و لا رفع يديه، و هو مذهب علمائنا «۵»، و فى المحكى عن منتهى العلّامة، أنّه قال: لا يرفع يديه وقت قيامه من الركوع «۶». و عن البحار:

المشهور عدم استحبابه «۷». و عن الذكرى: لم أقف على قائل باستحبابه إلّا ابنى بابويه، و صاحب الفاخر «۸».

هذا، و المراد بالخبرين اللّذين حكم بصحتهما فى محكى الذكرى هو خبر معاوية بن عمّار و ابن مسكان المتقدّمين، و لكن لا يخفى أنّ التمسّك بأصالة الجواز فى غير محلّه، لأنّ الكلام إنما هو فى الاستحباب، لا فى الجواز بمعنى الإباحة. و كيف كان فيدلّ على عدم استحباب الرفع صحيحتا زرارة و حمّاد الواردتان فى كيفية الصلاة المستجمعة للآداب و المستحبات، من حيث خلوهما عن هذا الرفع رأسا.

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۹۷، الهداية: ۱۶۳.

(۲) الذكرى ۳: ۳۸۰.

(۳) التهذيب ۲: ۷۵ ح ۲۷۹ و ۲۸۰.

(۴) مدارك الأحكام ۳: ۳۹۶، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۵۹، مفتاح الكرامة ۲: ۴۲۴- ۴۲۵.

(۵) المعتبر ۲: ۱۹۹.

(۶) المنتهى ۱: ۲۶۹.

(۷) البحار ۲۸: ۱۱۴.

(۸) الذكرى ۳: ۳۸۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۲

مضافا إلى أنّ عمل المتشرعة و سيرتهم على خلاف ذلك، حيث إنّه لم يعهد من أحد منهم هذا الفعل كما لا يخفى، و حينئذ فيقوى

فى النظر أن يكون الخبران اللّذان أشار إليهما الشهيد فى محكى عبارته المتقدّمة، صادرين تقيّة.

و بالجملة: فلا يمكن إثبات الاستحباب بهما، بعد ما عرفت ممّا يدلّ على عدمه، نعم لا بأس بالعمل به رجاء و محلّه على تقدير الاستحباب إنما هو عند رفع الرأس من الركوع قبل قول: سمع اللّه لمن حمده.

بقيّة مستحبات التكبير

۱- إنّك عرفت اختلاف الأخبار ظاهرا فى مقدار الرفع وحده «۱»، فمن بعضها يظهر أنّ حدّه الرفع حتّى يكاد يبلغ الاذن، و من بعضها الآخر الرفع أسفل من الوجه قليلا، و من أكثرها الرفع حيال الوجه أو حذائه، و من رابع الرفع إلى النحر.

و المراد بالرفع حيال الوجه ليس أن يكون أوّل الزند محاذيا لصدر الوجه، و رؤوس الأصابع محاذية لأسفله، بل المراد هى المحاذاة العرفية التى تتحقّق و لو بكون اليد أسفل من الوجه و حينئذ فيمكن الجمع بين الروايات المختلفة ظاهرا، و لعلّ التعبير بمحاذاة شحمتى الاذن- كما وقع فى كلام الأصحاب «۲»- انّما هو باعتبار تحقق الجمع بينها بذلك.

۲- إنّه يستحب أن تكون الأصابع مضمومة فى حال الرفع، و قال الشافعى:

يستحب أن يفرجها «۳»، و ربما يستدلّ لاستحباب الضم بصحيحة حمّاد «۴» الواردة

---

(۱) راجع الوسائل ۶: ۲۶. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۹.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۳، النهاية: ۶۹، المقنعة: ۱۰۳، الوسيلة: ۹۴، المهذّب ۱: ۹۲.

(۳) المجموع ۳: ۳۰۷، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۷، الخلاف ۱: ۳۲۱ مسألة ۷۳.

(۴) الوسائل ۵: ۴۵۹ أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۳

فى كيفية الصلاة الجامعة للآداب و المستحبات، الدالة على أنّه عليه السّلام قد ضم أصابعه قبل الشروع فيها، بضميمة أنّ مقتضى الاستحباب بقاؤه بهذه الكيفية فى حالة الرفع عند التكبير، و لكن لا يخفى أنّ جريان الاستصحاب مبنيّ على أن يكون المستصحب ذا أثر شرعيّ فى الزمان اللاحق، مع أنّه مورد للنزاع كما هو واضح.

۳- نسب إلى علمائنا كما فى محكيّ المعتبر و المنتهى، أنّ ابتداء التكبير عند ابتداء الرفع، و انتهائه عند انتهائه «۱»، نظرا إلى أنّ ذلك هو معنى الرفع عند التكبير.

۴- مقتضى بعض الأخبار «۲» الدالة على استحباب الرفع عند التكبير استحباب استقبال القبلة ببطن الكفّين، و لا معارض له.

۵- أنّ العبارة الواردة فى كيفية التكبير إنما هى قول: اللّه أكبر، و قال الشافعى:

و يجوز أن يقول: اللّه الأكبر «۳». و قال أبو حنيفة: تنعقد بكلّ اسم من أسماء اللّه تعالى على وجه التعظيم، مثل قول: اللّه العظيم، اللّه الجليل، و ما أشبههما «۴»، و الدليل على ما ذكرنا مضافا إلى تغيّر المعنى بذلك كما هو واضح، أنّ الصلاة عبادة خاصّة لا يجوز التخطى عمّا ورد من الشارع فى كيفيتها.

۶- مقتضى الأخبار الكثيرة بطلان الصلاة عند نسيان التكبير «۵»، و بعض ما يدلّ على خلافه «۶»، مضافا إلى احتمال صدوره تقيّة، متناقض من حيث المدلول، و على تقدير عدمه فلا يقاوم تلك الأخبار الكثيرة، و أمّا زيادته فبطلان الصلاة

---

(۱) المعتبر ۲: ۲۰۰، المنتهى ۱: ۲۶۹.

(۲) التهذيب ۲: ۶۶ ح ۲۴۰، الوسائل ۶: ۲۷ أبواب تكبيرة الإحرام، ب ۹ ح ۶.

(۳) المغنى ۱: ۵۴۰، المجموع ۳: ۲۹۲، المنتهى ۱: ۲۶۸.

(۴) بداية المجتهد ۱: ۱۷۸، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۶۰.

(۵) انظر الوسائل ۶: ۱۲. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲.

(۶) الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۹ و ۱۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۴

بسببها مورد للاتّفاق «۱»، مضافا إلى أنّ ذلك مقتضى قوله عليه السّلام: «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة» «۲» و اللّه أعلم.

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۵، شرائع الإسلام ۱: ۶۹، مفتاح الكرامة ۲: ۳۴۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۱۸، الذكرى ۳: ۲۵۸، مدارك الأحكام ۳: ۳۲۲، كشف اللثام ۳: ۴۲۲، جواهر الكلام ۹: ۲۲۰، جامع المقاصد ۲: ۲۳۹.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۵ ح ۵، التهذيب: ۲- ۱۹۴ ح ۷۶۴، الاستبصار: ۱- ۳۷۶ ح ۱۴۲۹، الوسائل: ۸- ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۵

الرابع من أفعال الصلاة: القراءة

اشارة

لا إشكال عندنا فى وجوب قراءة فاتحة الكتاب فى الركعتين الأوليين من الصلاة، سواء كانت ثنائية، أو ثلاثية، أو رباعية «۱»، و فى عدم وجوبها تعيينا فى الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة، و الركعة الأخيرة من الثلاثية «۲»، و الكلام فى باب القراءة إنما هو فى مقامين: أحدهما: فيما يقوم مقام القراءة فى غير الأوليين من الثلاثية و الرباعية، و إنّه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ و فى كيفيته و بيان مقداره.

ثانيهما: فى وجوب انضمام السورة إلى القراءة فى الركعتين الأوليين و استحبابه.

---

(۱) المقنعة: ۱۳۷، المبسوط ۱: ۹۹، النهاية: ۷۵، الخلاف ۱: ۳۲۷، الانتصار: ۱۴۲، المسائل الناصريات: ۲۱۶، المقنع: ۹۳، الوسيلة: ۹۳، المهذّب ۱: ۹۲، الكافى فى الفقه: ۱۱۷، المعتبر ۲: ۱۶۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۲۸، مستند الشيعة ۵: ۶۸.

(۲) الخلاف ۱: ۳۴۱ مسألة ۹۳، النهاية: ۷۶، الانتصار: ۱۴۲، مختلف الشيعة ۲: ۱۴۶، المهذّب ۱: ۹۷، المراسم: ۶۹، الكافى فى الفقه: ۱۱۷، السرائر ۱: ۲۲۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۲۸ مسألة ۲۱۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۶

المقام الأوّل: الذكر فى الأخيرتين

اشارة

أمّا الكلام فى المقام الأول فملخّصه: إنّه لم يظهر من أحـد من القائلين بوجوب قراءة شـىء فى الأخيرتين من العامة من التسبيح ذكر و لا أثر، نعم ذكر أبو حنيفة إنّه لا يجب شىء فى الأخيرتين «۱»، بل الظاهر أنّ التسبيح إنما هو مذكور فى كلمات الإمامية فقط.

و حينئـذ فهل الواجب فى الأخيرتين تخييرا هو مطلق الـذكر أو خصوص التسبيـح منه؟ و على الثانى هل يكفى مطلق التسبيـح المتحقق بقول سـبحان اللّه و لو مرّة، أو يلزم التسبيـح بكيفيـة خاصّـة و نحو مخصوص؟ و على الثـانى هـل يكفى الإتيـان به مرّة أو يجب ثلاث مرّات؟

وجوه و احتمالات منشؤهـا اختلاـف الأخبـار الكثيرة الواردة فى هـذا البـاب، و قـد جمعها فى الوسائل فى الباب ۴۲ و ۵۱ من أبواب القراءة «۲» و يرتقى المجموع إلى واحـد و عشـرين، أربعـة منهـا متعرّضـة لأصل ثبوت القراءة فى الأخيرتين و عـدمه، من دون تعرّض للـذكر أو التسبيح، و هى رواية جميل بن دراج ب ۴۲ ح ۴، و منصور بن حازم ب ۵۱ ح ۱۱، و معاوية بن عمّار ب ۵۱ ح ۸، و زرارة ب ۵۱ ح ۶.

و واحـد منها يـدلّ على التخيير بين القراءة و مطلق الـذكر و هى روايـة على بن حنظلـة عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام ب ۴۲ ح ۳ قال: سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: «إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب و إن شئت فاذكر اللّه فهو سواء قال: قلت: فأىّ ذلك أفضل؟ قال: هما و اللّه سواء، إن شـئت سبّحت و إن شئت قرأت» و ذكر التسبيح فى الذيل يحتمل أن يكون من باب أنّه مصداق للذكر، و يحتمل أن

---

(۱) المغنى لابن قدامة ۱: ۵۶۱، الشرح الكبير ۱: ۵۶۰، المجموع ۳: ۳۸۶، التفسير الكبير ۱: ۱۸۹، الخلاف ۱: ۳۷۷ مسألة ۸۸، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۴ مسألة ۲۲۹.

(۲) الوسائل ۶: ۱۰۷ ب ۴۲ و: ۱۲۲ ب ۵۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۱۰۷

يصير قرينة على أنّ المراد بالذكر المذكور فى الصدر هو التسبيح.

و سـبعة منها تـدلّ على أصل التسبيـح، من دون تعرّض لكيفيته، و هى رواية معاوية بن عمّار ب ۴۲ ح ۲ و محمّـد بن حكيم ب ۵۱ ح ۱۰ و محمّـد بن قيس ب ۵۱ ح ۹ و ابن سنان ب ۵۱ ح ۱۲ و مرسلة الفقيه عن الرضا عليه السّلام ب ۵۱ ح ۴ و ما أرسله المحقّق فى المعتبر عن علىّ عليه السّلام ب ۵۱ ح ۵ و ما رواه فى الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمان عليه السّلام ب ۵۱ ح ۱۴.

و أربعـة منها تشـتمل على بيان التسبيـح بنحو الاجمال، و هى رواية عبيد بن زرارة ب ۴۲ ح ۱ قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟

قال: «تسبّح و تحمد اللّه و تستغفر لذنبك، و إن شئت فاتحة الكتاب فإنّها تحميد و دعاء».

و ظاهرها إنّ قراءة الفاتحة فى الأخيرتين إنما هى لاشتمالها على التحميد و الدعاء، لا لمجرّد الحكاية و قراءة القرآن، كما فى الأوليين، فالرواية تدلّ على أنّ الواجب فى الأخيرتين هو مطلق التحميد و الدعاء، غاية الأمر أنّ الفاتحة أيضا مصداق لهما.

و روايـة عمر بن أذينة عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّـلام ب ۴۲ ح ۶ قال: «عشـر ركعات ركعتان من الظهر و ركعتان من العصـر و ركعتـا الصبـح و ركعتا المغرب و ركعتا العشاء الآخرة لا يجوز فيهن الوهم- إلى أن قال-: و هى الصـلاة التى فرضـها اللّه و فوّض إلى محمّـد صـلّى اللّه عليه و آله، فزاد النبى فى الصـلاة سبع ركعـات هى سـنة ليس فيهن قراءة إنمـا هو تسبيـح و تهليـل و تكبير و دعـاء، فالوهم إنما هو فيهنّ.».

و رواية أبى بصـير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام ب ۴۲ ح ۷ قـال: «أدنى ما يجزى من القول فى الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات أن تقول: سبحان اللّه سبحان اللّه سبحان اللّه».

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۸

و رواية عبيد اللّه بن علىّ الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام ب ۵۱ ح ۷ قال: «إذا قمت فى الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد للّه و سبحان اللّه و اللّه أكبر».

و الخمسة الباقية مشتملة على كيفية التسبيح، و بيان المراد منه بالنحو المتعارف، و هى رواية أبى خديجة ب ۵۱ ح ۱۳ الدالة على أنّ المراد به سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر، و لكنّها تدلّ على التفصيل بين الإمام و المأموم بنحو لا يقول به أحد من الأصحاب.

و رواية رجاء بن أبى الضحاك ب ۴۲ ح ۸ إنّه صحب الرضا عليه السّلام من المدينة إلى مرو، فكان يسبّح فى الأخراوين يقول: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر ثلاث مرّات ثمَّ يركع.

قال فى مفتاح الكرامة بعد نقل استدلال البهبهانى قدّس سرّه على وجوب اثنتى عشرة تسبيحة بهذا الخبر ما هذه عبارته.

قلت: إنّ خبر ابن أبى الضحاك رواه فى البحار بدون تكبير، ثمَّ قال: بيان: فى بعض النسخ زيد فى آخرها و اللّه أكبر و الموجود فى النسخ الصحيحة القديمة كما نقلنا بدون التكبير، و الظاهر إنّ الزيادة من النساخ تبعا للمشهور «۱»، انتهى.

و ما رواه الكلينى عن محمّد بن إسماعيل النيسابورى، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: ما يجزى من القول فى الركعتين الأخيرتين؟ قال: «أن تقول: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر و تكبّر و تركع» «۲».

و رواية محمّد بن عمران ب ۵۱ ح ۳ فى حديث إنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام فقال:

---

(۱) مفتاح الكرامة ۲: ۳۷۶. بحار الأنوار ۸۲: ۸۸.

(۲) الكافى ۳: ۳۱۹ ح ۲، التهذيب ۲: ۹۸ ح ۳۶۷، الاستبصار ۱: ۳۲۱ ح ۱۱۹۸، الوسائل ۶: ۱۰۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۲ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۰۹

لأىّ علّة صار التسبيح فى الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال: «إنما صار التسبيح أفضل من القراءة فى الأخيرتين لأنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله لمّا كان فى الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة اللّه عزّ و جلّ فدهش فقال: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة».

و ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام إنّه قال: «لا تقرأنّ فى الركعتين الأخيرتين مع الأربع الركعات المفروضات شيئا إماما كنت أو غير إمام» قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: «إذا كنت إماما أو وحدك فقل: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه ثلاث مرّات، تكملة تسع تسبيحات ثمَّ تكبّر و تركع» «۱».

قال فى الوسائل: و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب حريز مثله، إلّا أنّه أسقط قوله: تكملة تسع تسبيحات و قوله: أو وحدك، و رواه فى أوّل السرائر أيضا نقلا من كتاب حريز مثله إلّا أنّه قال: «فقل سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر ثلاث مرّات ثمَّ تكبّر و تركع» ثمَّ قال: أقول: لا يبعد أن يكون زرارة سمع الحديث مرتين مرّة تسع تسبيحات، و مرّة اثنتى عشرة تسبيحة، و أورده حريز أيضا فى كتابه مرتين «۲»، انتهى.

و المحكىّ عن العلّامة المجلسى فى البحار أنّه قال: إنّ خبر السرائر الذى استدلّ به أيضا على هذا القول، رواه ابن إدريس فى موضعين: أحدهما فى باب كيفية الصلاة و زاد فيه و اللّه أكبر، و ثانيهما فى آخر الكتاب فيما استطرفه من كتاب حريز، و لم يذكر فيه التكبير، قال: و النسخ المتعددة التى رأيناها متفقة على إسقاط التكبير.

و يحتمل أن يكون زرارة رواه على الوجهين، و رواهما حريز فى كتابه و هو بعيد، و الظاهر زيادة التكبير من قلمه أو من النسّاخ، لأنّ

سائر المحدّثين رووا هذه الرواية

(۱) الفقيه ۱: ۲۵۶ ح ۱۱۵۸، الوسائل ۶: ۱۲۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۵۱ ح ۱.

(۲) السرائر ۳: ۵۸۵ و ج ۱: ۲۱۹، الوسائل ۶: ۱۲۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۵۱ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۰

بدون تكبير، و زاد فى الفقيه بعد التسبيح تكملة تسع تسبيحات، و يؤيده أنّه نسب فى المعتبر و التذكرة القول بتسع تسبيحات إلى حريز، و ذكرا هذه الرواية «۱». انتهى.

قال فى المفتاح بعد حكاية عبارة المجلسى، قلت: نظرت ذلك فى نسختين من السرائر، إحداهما صحيحة عتيقة من خطّ علىّ بن محمّد بن الفضل الآبى فى سنة سبع و ستين و ستمائة، ترك التكبير فى الموضعين، و فى نسخة اخرى كثيرة الغلط ذكره فى الموضعين «۲»، انتهى.

و كيف كان فالكلام فى هذا المقام يقع من جهتين:

الجهة الأولى: عدم وجوب القراءة تعيينا فى الأخيرتين

المشهور بين الإمامية بل المتّفق عليه بينهم، عدم وجوب القراءة تعيينا فى الركعة الثالثة من الثلاثيّة، و الأخيرتين من الرباعيّة، و كونها أحد فردى الواجب التخييرى «۳» و إن اختلفوا فى بدلها و أنّه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟

و فى كيفيته و كميته.

هذا، و لكن ظواهر الأخبار المتقدّمة مختلفة، فيظهر من بعضها تعيّن القراءة، مثل رواية جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عمّا يقرأ الإمام فى الركعتين فى آخر الصلاة؟ فقال: «بفاتحة الكتاب و لا يقرأ الذين خلفه، و يقرأ الرجل فيهما إذا صلّى وحده بفاتحة الكتاب» «۴»، و رواية منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«إذا كنت إماما فاقرأ فى الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب و إن كنت وحدك

(۱) بحار الأنوار ۸۲: ۸۷.

(۲) مفتاح الكرامة ۲: ۳۷۶.

(۳) راجع ص ۱۰۵.

(۴) التهذيب ۲: ۲۹۵ ح ۱۱۸۶، الوسائل ۶: ۱۰۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۲ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۱

فليسعك فعلت أو لم تفعل» «۱».

و يظهر من البعض الآخر تعيّن التسبيح، مثل رواية عمر بن أذينة عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام المتقدّمة «۲»، و مرسلة الفقيه عن الرضا عليه السّلام قال: «إنما جعل القراءة فى الركعتين الأوّلتين و التسبيح فى الأخيرتين للفرق بين ما فرضه اللّه من عنده و بين ما فرضه اللّه من عند رسوله صلّى اللّه عليه و آله» «۳»، و ما أرسله المحقّق فى المعتبر «۴» عن علىّ عليه السّلام إنّه قال: «اقرأ فى الأوّلتين و سبّح فى الأخيرتين»، و رواية عبيد اللّه بن علىّ الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا قمت فى الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد للّه و سبحانه اللّه و اللّه أكبر» «۵».

و الظاهر كما فى التهذيب، إنّ كلمة «لا» فى قوله: لا تقرأ، للنفى لا للنهى، و جواب الشرط قوله: «فقل» كما يؤيده ذكر الفاء.

و یظهر من بعض تلک الأخبار التخییر بینهما، کروایة علیّ بن حنظلة المتقدّمة «۶»، و غیرها ممّا تقدّم، و هذه الطائفة شاهدة للجمع بین الطائفتین، بالحمل علی التخییر، و یؤیده فتوی المشهور «۷» علی طبقها، و کونها معمولا بها دونهما.

و بالجملة: فالظاهر إنّه لا إشکال فی المقام من هذه الجهة أصلا.

---

(۱) التهذیب ۲: ۹۹ ح ۳۷۱، الاستبصار: ۱- ۳۲۲ ح ۱۲۰۲، الوسائل ۶: ۱۲۶. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۵۱ ح ۱۱.

(۲) الکافی: ۳- ۲۷۳ ح ۷، الوسائل: ۶- ۱۰۹. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۲ ح ۶.

(۳) الفقیه ۱: ۲۰۲ ح ۹۲۴، الوسائل ۶: ۱۲۴. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۵۱ ح ۴.

(۴) المعتبر ۲: ۱۶۵، الوسائل ۶: ۱۲۴. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۵۱ ح ۵.

(۵) التهذیب ۲: ۹۹ ح ۳۷۲، الاستبصار ۱: ۳۲۲ ح ۱۲۰۳، الوسائل ۶: ۱۲۴. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۵۱ ح ۷.

(۶) التهذیب ۲: ۹۸ ح ۳۶۹، الاستبصار ۱: ۳۲۱ ح ۱۲۰۰، الوسائل ۶: ۱۰۸. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۲ ح ۳.

(۷) راجع ۲: ۱۰۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۱۲

الجهة الثانیة: ما یقوم مقام القراءة فی الأخیرتین

الجهة الثانیة: المشهور بینهم أنّ ما یقوم مقام القراءة فی الأخیرتین هو التسبیح «۱»، و إن اختلفوا فیه کیفیة و کمیة، ففی المعتبر أنّه یجزی بدل الحمد فی الأواخر تسبیحات أربع، صورتها سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر، و حکی هذا القول عن المفید، و حکی أیضا من علم الهدی، و الشیخ، و ابن أبی عقیل القول بأنّه مخیر بین القراءة و عشر تسبیحات، صورتها أن تقول: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه ثلاث مرّات، و تزید فی الثالثة و اللّه أکبر. و عن حریز بن عبد اللّه السجستانی، و أبی جعفر بن بابویه القول بتسع تسبیحات، بإسقاط التکبیر من الثلاث، و عن الشیخ فی النهایة القول بأنّه تکرّر ذلک ثلاث مرّات، مع کلّ مرّة و اللّه أکبر فیکون اثنی عشر فصلا «۲».

هذا، و قد ظهر لک ممّا تقدّم أنّه لا ینهض شیء من الأخبار المتقدمة علی وجوب تکرار التسبیحات الأربع ثلاث مرّات، لأنّ روایة رجاء المتقدّمة- مضافا إلی أنّها تتضمن حکایة فعل الإمام علیه السّلام، فلعلّه کان یعمل بالاستحباب- قد عرفت أنّه نقلها فی البحار من دون تکبیر و قال: الموجود فی النسخ القدیمة الصحیحة کما نقلنا بدون التکبیر، و استظهر کون الزیادة من النسّاخ تبعا للمشهور.

و روایة زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام المتقدّمة التی رواها الصدوق فی الفقیه و ابن إدریس فی موضعین من السرائر، نقلا من کتاب حریز، قد عرفت ثبوت الاختلاف فیها، ففی الفقیه أسقط التکبیر مع زیادة قوله: تکملة تسع تسبیحات،

---

(۱) راجع ۲: ۱۱۰.

(۲) المعتبر ۲: ۱۸۸- ۱۸۹، المقنعة: ۱۱۳، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۳، المبسوط ۱: ۱۰۶، و حکاه عن ابن ابی عقیل فی مختلف الشیعة ۲: ۱۴۲ مصباح المتهجد: ۴۴۰، السرائر ۳: ۵۸۵ عن کتاب حریز بن عبد اللّه، الفقیه ۱: ۲۵۶، النهایة: ۷۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۱۳

و فی السرائر و إن رواها فی باب کیفیة الصلاة مع ذکر التکبیر، إلّا أنّه مضافا إلی أنّه نقلها فی المستطرفات مع إسقاطه، قد عرفت أنّه حکی عن العلّامة المجلسی أنّه قال: إنّ النسخ المتعددة التی رأیناها متفقة علی إسقاط التکبیر، و ذکر صاحب المفتاح أنّ الموجود فی النسخة القدیمة الصحیحة ترک التکبیر فی الموضعین.

هذا، و احتمال أن يكون زرارة رواها على الوجهين، و أوردهما حريز فى كتابه بعيد جدّا، و حينئذ فيدور الأمر بين زيادة قوله: تكملة تسع تسبيحات، و إسقاط التكبير، و بين حذف ذلك القول، و لا يخفى أنّ إسقاط التكبير و إن كان غير بعيد، إلّا أنّ إضافة ذلك القول سهوا، مستبعد جدّا، و هذا بخلاف إسقاطه، فإنّه يمكن أن يصير السهو سببا لعدم ذكره، و اضافة التكبير يمكن أن يكون من باب التبعية للمشهور، كما ذكره المجلسى.

و يؤيد ذلك إنّه نسب فى المعتبر كما عرفت القول بلزوم تسع تسبيحات إلى حريز.

و بالجملة: فلم يثبت كون التكبير مذكورا فى الرواية، فوجوب تكرار التسبيحات الأربع ثلاث مرّات ممّا لم يقم عليه حجّة.

و يمكن أن يقال: إنّه يستكشف الوجوب من فتوى الشيخ فى النهاية «۱» و حكم البعض بالاستحباب «۲»، و ذكر بعض آخر أنّ الأحوط ذلك «۳»، لوجود نصّ مشتمل عليه، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا، أو كان مذكورا فى بعض النصوص المتقدّمة، كرواية زرارة، و كيف كان فمقتضى إطلاق ما رواه الكلينى بإسناده عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام الاجتزاء بالمرّة «۴»، و لكنّ الأحوط التعدد. هذا مقتضى

---

(۱) النهاية: ۷۶.

(۲) مسالك الأفهام ۱: ۲۱۲.

(۳) شرائع الإسلام ۱: ۷۴.

(۴) الكافى ۳: ۳۱۹ ح ۲، الوسائل ۶: ۱۰۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۲ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۴

مدلول الأخبار الواردة فى هذا الباب.

و لو قلنا بعدم استفادة حكم المسألة من الأدلة الاجتهادية، و وصلت النوبة إلى الأصول العملية، فهل الأصل يقتضى البراءة أو الاشتغال؟

فنقول: ذكر الشيخ رحمه اللّه فى رسالة البراءة فى التنبيه الثالث، من تنبيهات الشبهة الحكمية الوجوبية، أنّ الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك فى الوجوب العينى، أمّا لو شكّ فى الوجوب التخييرى، و الإباحة، فلا يجرى فيه أدلة البراءة، لظهورها فى عدم تعيين الشيء المجهول على المكلّف، بحيث يلتزم به، و يعاقب عليه «۱». انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

و المقام و إن كان مغايرا لموضوع كلامه، حيث انّ مفروضه ما إذا كان الأمر دائرا بين الوجوب التخييرى و الإباحة، و فى المقام نعلم بالوجوب التخييرى و نشكّ فى بعض أطرافه من حيث القلّة و الكثرة، إلّا أنّ الكلام فى اشتراكه معه من حيث الحكم، و إنّه هل تجرى البراءة بالنسبة إلى الزائد، كجريانها فى الأقل و الأكثر الارتباطيين فى الواجب النفسى- بالوجه الذى تقدّم فى مسألة الصلاة فى اللباس المشكوك، لا بالوجه الذى ذكره الشيخ فى الرسالة، فإنّه لا يخلو عن إشكال، كما عرفت فى تلك المسألة- أو أنّ الأصل فى المقام يقتضى الاشتغال، و لو قلنا بجريان البراءة فى الأقل و الأكثر فى الواجب النفسى؟

فيه وجهان: من أنّ الوجه فى جريان البراءة فى تلك المسألة، و هو تبعّض التكليف الواحد، و تنجزه ببعضه المعلوم، جار فى المقام أيضا، لأنه يعلم فيه أيضا بعض التكليف المتعلّق بالمردّد بين الأقل و الأكثر، فلا مانع من تنجزه بذلك البعض المعلوم، و جريان البراءة بالنسبة إلى بعضه المشكوك، و مجرّد كون مفروض المقام عبارة عمّا كان بعض أطراف الواجب التخييرى مردّدا بين الأقل و الأكثر، لا يصلح

---

(۱) فرائد الأصول: ۲۳۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۵

فارقا بينه و بين تلك المسألة، بعد اشتراكهما فى ذلك الوجه الذى تقدّم منّا، و من ثبوت الفرق بينهما، فإنّ العقاب المترتّب على المخالفة فى تلك المسألة، إنما هو لكونه تاركا للأقل الذى علم تنجز التكليف بالنسبة إليه، و فى المقام لا يترتب العقاب على مجرّد ترك الأقل، و إن كان تعلّق التكليف به معلوما، بل إنما يترتب على تركه، و ترك الطرف الآخر الذى لا ترديد فيه من حيث القلّة و الكثرة.

و بالجملة: فالمسألة محل إشكال.

المقام الثانى: وجوب السورة بعد الفاتحة فى الركعتين الأولیين

اشارة

اعلم أنّه محل خلاف بين المسلمين، فالمشهور بين العامة عدم الوجوب، و المحكى عن بعض أصحاب الشافعى هو الوجوب «۱»، و هو محكيّ ظاهر الشيخ فى التهذيبين و الخلاف «۲»، و أكثر المتقدّمين «۳».

و ذهب بعض المتأخّرين كصاحبى المدارك و المعالم، إلى الاستحباب «۴»، و يمكن استظهاره من كلام الشيخ فى المبسوط حيث قال: الظاهر من المذهب أنّ قراءة سورة كاملة مع الحمد فى الفرائض واجبة، و أنّ بعض السورة أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار، غير أنّه إن قرأ بعض السورة أو قرن بين السورتين بعد الحمد، لا يحكم ببطلان الصلاة، و يجوز كلّ ذلك فى حال الضرورة، و كذلك فى النافلة مع الاختيار «۵». انتهى.

---

(۱) المجموع ۳: ۳۸۸- ۳۸۹، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۶۸، الشرح الكبير ۱: ۵۶۸، بداية المجتهد ۱: ۱۸۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۰ مسألة ۲۱۹.

(۲) التهذيب ۲: ۷۰، الاستبصار ۱: ۳۱۴، الخلاف ۱: ۳۳۵ مسألة ۸۶.

(۳) المقنعة: ۱۰۵ و ۱۱۲، المقنع: ۹۳، الانتصار: ۱۴۶، المهذّب ۱: ۹۲، الكافى فى الفقه: ۱۱۷، الوسيلة: ۹۴.

(۴) مدارك الأحكام ۳: ۳۴۷، منتقى الجمان ۲: ۱۰.

(۵) المبسوط ۱: ۱۰۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۶

فإنّ قوله: غير أنّه إن قرأ. ظاهر فى عدم بطلان الصلاة بترك سورة كاملة، فالمراد بعدم جواز قراءة البعض أو الأكثر، ليس عدم الجواز، بحيث ينافى صحة الصلاة، بل عدمه من حيث كون قراءة سورة كاملة شرطا فى تحقق الكمال.

و أظهر من ذلك فى الاستحباب، كلام الشيخ فى النهاية حيث قال: و أدنى ما يجزى من القراءة فى الفرائض، الحمد مرّة واحدة، و سورة معها مع الاختيار، لا يجوز الزيادة عليه، و لا النقصان عنه، فمن صلّى بالحمد وحدها متعمّدا من غير عذر، كانت صلاته ماضية، و لم يجب عليه إعادتها، غير أنّه يكون قد ترك الأفضل، و إن اقتصر على الحمد ناسيا أو فى حال الضرورة من السفر و المرض و غيرهما، لم يكن به بأس، و كانت صلاته تامّة- إلى أن قال-: و لا يجوز أن يجمع بين سورتين مع الحمد فى الفرائض، فمن فعل ذلك متعمّدا، كانت صلاته فاسدة، فإن فعله ناسيا لم يكن عليه شيء، و كذلك لا يجوز أن يقتصر على بعض سورة و هو يحسن تمامها، فمن اقتصر على بعضها و هو متمكّن لقراءة جميعها كانت صلاته ناقصة، و إن لم يجب عليه إعادتها «۱»، انتهى.

فإنّ الحكم بالمضيّ فيما لو صلّى بالحمد وحدها متعمّدا من غير عذر، صريح فى نفى الوجوب، فالمراد بقوله: أدنى ما يجزى.، ليس

هو الاجزاء المساوق للصحة، بداهة أنّه بناء عليه لا معنى لتفريع الحكم بالمضىّ، و الصحة فى الفرع المذكور كما هو واضح.

فالتأمّل فى كلامه فى النهاية و المبسوط يقضى بذهابه إلى الاستحباب، و إنّ تارك السورة متعمّدا من غير عذر إنما هو تارك للأفضل، و عليه فلا تهافت فى كلامه، بل و لا اضطراب كما فى مفتاح الكرامة «۲»، و توجيه كلامه- بأنّ المراد

---

(۱) النهاية: ۷۵- ۷۶.

(۲) مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۰.

بوجوب قراءة سورة كاملة هو الوجوب النفسىّ الاستقلالىّ الذى محلّه الصلاة بعد قراءة الحمد، فلا منافاة بينه و بين مضىّ الصلاة، و عدم وجوب إعادتها فيما لو تركها متعمّدا- مستبعد جدّا. و كيف! يمكن ذلك، مع أنّه لم يعهد من أحد القول بوجوب السورة لا بنحو الجزئية.

و كيف كان فيمكن أن يحمل كلامه فى التهذيبين و الخلاف، على ما هو ظاهر كلامه فى المبسوط و النهاية، فيكون للشيخ قول واحد و هو الاستحباب.

و يمكن أن يقال: بأنّ له فى المسألة قولين: القول بالوجوب، و هو ظاهر كلامه فيها. و القول بالاستحباب، و هو ظاهر كلامه فيهما.

و بالجملة: فالذى يستفاد منه أنّ الوجوب ليس أمرا مسلّما مقطوعا به بين الإمامية، حيث قال فى المبسوط: الظاهر من المذهب «۱».، و عليه فليست قراءة السورة كقراءة الحمد، فى أنّ وجوبها كان ضروريّا بحيث لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، فالواجب النظر إلى الأخبار الواردة فى المقام.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد استدلّ للقول بعدم وجوب السورة بالأخبار التى تدلّ بظاهرها على إجزاء فاتحة الكتاب وحدها.

منها: صحيحة علىّ بن رئاب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول: «إنّ فاتحة الكتاب تجوز وحدها فى الفريضة» «۲».

و منها: ما رواه علىّ بن رئاب عن الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إنّ فاتحة الكتاب تجزى وحدها فى الفريضة» «۳». و الظاهر كونهما رواية واحدة، بمعنى أنّ سامع هذا الكلام من الإمام عليه السّلام إنما هو الحلبى، غاية الأمر إنّ حذفه فى سند الأولى

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۷.

(۲) التهذيب ۲: ۷۱ ح ۲۵۹، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۹، الوسائل ۶: ۳۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۱.

(۳) التهذيب ۲: ۷۱ ح ۲۶۰، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۳.

إمّا أن يكون مستندا إلى علىّ بن رئاب، و يكون الوجه فيه قطعه بصدق الحلبى فى نقلها، و كون هذا كلام الإمام عليه السّلام يقينا، و إمّا أن يكون مستندا إلى أحد من الرواة بعده اشتباها.

و حينئذ فيقوى فى النظر أن تكون هذه الرواية هى ما رواه حمّاد بن عثمان عن الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا بأس بأن يقرأ الرجل فى الفريضة بفاتحة الكتاب فى الركعتين الأوّلتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئا» «۱».

و حينئذ فلا يبقى مجال للقول بأنّ الروايتين الأولیين مطلقتان، و الأخيرة مقيدة، و الواجب حمل المطلق على المقيّد كما عن صاحب الحدائق رحمه اللّه «۲»، لأنّ ما ذكره مبنىّ على إحراز صدور المطلق و المقيّد معا، و قد عرفت أنّ فى المقام لا يعلم ذلك، لاحتمال كون الصادر هو المقيّد فقط، و كيف كان فالاستدلال بهذه الأخبار للقول بالاستحباب غير تامّ.

ثمّ إنّه يظهر من بعض الأخبار الواردة فى المقام، جواز تبعيض السورة و حصول الاجزاء به، مثل ما رواه علىّ بن يقطين فى حديث

قـال: سـألت أبـا الحسن الرضـا عليه السّـلام عن تبعيض السورة؟ فقـال: «أكره ذلـك و لاـ بأس به فى النافلـة» «۳» و دلالتهـا على جواز التبعيض فى الفريضـة مبنيـة على أن يكون قوله: «فى النافلـة» متعلّقـا بقوله: «لاـ بأس به» فقط، و أن يكون المراد بالكراهـة هى الكراهة المصـطلحة، و أمّا لو كان متعلّقا بقوله أكره أيضا، كما لا يبعـد دعواه أو كان المراد من الكراهـة أعم من الحرمة، فلا يدلّ على الجواز فى الفريضة أصلا.

و ما رواه سعد بن سعد الأشعرى عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن

---

(۱) التهذيب ۲: ۷۱ ح ۲۶۱، الاستبصار ۱: ۳۱۵ ح ۱۱۷۲، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۲.

(۲) الحدائق ۸: ۱۱۶.

(۳) التهذيب ۲: ۲۹۶ ح ۱۱۹۲، الاستبصار ۱: ۳۱۶ ح ۱۱۷۸، الوسائل ۶: ۴۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۱۹

رجـل قرأ فى ركعـة الحمـد و نصف السورة، هل يجزيه فى الثانيـة أن لا يقرأ الحمـد و يقرأ ما بقى من السورة؟ فقال: «يقرأ الحمـد ثمَّ يقرأ ما بقى من السورة» «۱».

و روايـة زرارة قال: قلت لأبى جعفر عليه السّـلام: رجل قرأ سورة فى ركعـة فغلط أ يدع المكان الذى غلط فيه و يمضـى فى قراءته، أو يدع تلك السورة و يتحوّل عنها إلى غيرها؟ فقال: «كلّ ذلك لا بأس به و إن قرأ آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع» «۲».

و الظاهر أنّ المراد من الغلط، الغلط مع عدم العلم بصحيحه، و إلّا فاللّازم عليه إعادته صحيحا كما هو واضح.

و غير ذلـك من الأخبـار التى ظاهرهـا جواز التبعيض، و لكن لا يخفى أنّه لم نظفر على قول من يقول بوجوب السورة و لو ناقصـة من بين أصحابنا الإمامية، بل القائلون بالوجوب ظاهرهم وجوبها تامّة، و حينئذ فتسقط هذه الأخبار عن الحجية بعد إعراضهم عنها.

هذا، و يدلّ على وجوب سورة تامّة- مضافا إلى الإجماعات المنقولة المدّعاة فى كلام كثير، المعتضدة بالشهرة العظيمة «۳»- جملة من الأخبار الظاهرة فى ذلك، بل بعضها يدلّ على مفروغية ذلك عندهم، و أنّ السؤال إنما وقع عن بعض الخصوصيات.

منها: رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام قال: «لا يصـلّى على الدابة الفريضة إلّا مريض يستقبل به القبلة و تجزيه فاتحة الكتاب و يضع بوجهه فى الفريضة على ما أمكنه من شىء، و يومئ فى النافلة إيماء» «۴». فإنّ ظاهرها أنّ إجزاء

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۹۵ ح ۱۱۹۱، الاستبصار ۱: ۳۱۶ ح ۱۱۷۷، الوسائل ۶: ۴۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۶.

(۲) التهذيب ۲: ۲۹۳ ح ۱۱۸۱، الوسائل ۶: ۴۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۷.

(۳) الانتصار: ۱۴۶، أمالى الصدوق: ۵۱۲، الوسيلة: ۹۳، الغنية: ۷۷، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۰ مسألة ۲۱۹، مستند الشيعة ۵: ۹۰ المسألة التاسعة، جواهر الكلام ۹: ۳۳۱.

(۴) التهذيب ۳: ۳۰۸ ح ۹۵۲، الوسائل ۴: ۳۲۵. أبواب القبلة ب ۱۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۰

فاتحة الكتاب وحدها إنما هو بالنسبة إلى المريض.

و منها: رواية الحلبى المتقدمة الدالة على إجزاء فاتحة الكتاب وحدها بالنسبة إلى المستعجل و أشباهه «۱».

و منها: رواية منصور بن حازم قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «لا تقرأ فى المكتوبة بأقل من سورة و لا بأكثر» «۲». فإنّ المتفاهم منها عنـد العرف هو وجوب سورة كاملـة، لا أقلّ منها و لا أكثر، و إن شـئت قلت: إنّ النهى عن التبعيض لا ينطبق إلّا على القول بالوجوب، فإنّ القائل بالاستحباب يقول بجوازه.

و غير ذلك من الأخبار التى ظاهرها ذلك.

هذا، و العمدة فى هذا الباب أنّه ثبت متواترا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله أنّه كان يقرأ بعد الحمد سورة «۳»، و هذا ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين، و ذهاب الجمهور إلى الاستحباب إنما هو لأجل بعض الأخبار المروية بطرقهم «۴»، الدالة على أنّ السورة ليست جزء للصلاة، و إلّا فكون عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله ذلك ممّا لا إشكال فيه عندهم.

و من المعلوم أنّه لا يجوز التعدّى عن فعله صلّى اللّه عليه و آله بعد ثبوت كون تعليمه للصلاة التى اخترعها، إنما هو بسببه، نعم لو دلّ الدليل على عدم دخالة بعض الأفعال فى ماهيتها و حقيقتها، لرفعنا اليد عن ظاهر الفعل، و لكنّك عرفت عدم ثبوته.

و من هنا يظهر الجواب عمّا ربما يمكن أن يقال: من أنّه لو كانت السورة واجبة،

(۱) الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۳۱۴ ح ۱۲، التهذيب ۲: ۶۹ ح ۲۵۳، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۷، الوسائل ۶: ۴۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۲.

(۳) صحيح البخارى ۱: ۲۰۷ ح ۷۵۹ و ص ۲۰۸ ح ۷۶۲، صحيح مسلم ۴: ۱۴۳ ح ۱۵۴ و ۱۵۵، سنن النسائى ۲: ۱۷۷ ح ۹۷۳ و ۹۷۴، سنن البيهقى ۲: ۵۹، الوسائل ۶: ۴۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷ ح ۲ و ۴ و ب ۲۴ ح ۳ و ۶.

(۴) المجموع ۳: ۳۸۸، سنن البيهقى ۲: ۶۱، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۶۸، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۰، الخلاف ۱: ۳۳۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۱

لكان اللّازم أن يكون البيان أكثر ممّا عرفت، فإنّ هذا الأمر الذى مخالف لجمهور العامة- حيث إنّهم يقولون بالاستحباب- لو كان ثابتا عند أئمّة الشيعة صلوات اللّه عليهم أجمعين، لتكرّر ذكره فى كلماتهم، بحيث لا يبقى لشيعتهم الشكّ فيه، و ذلك لأنّ هذا الأمر لكونه موافقا لعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله، و لمواظبة الشيعة عليه، صار بحيث لا يحتاج إلى البيان أصلا.

و لذا قد عرفت أنّ أكثر الأخبار الواردة فى المقام إنما يكون متعرّضا لبعض الخصوصيات كالقرآن و التبعيض و نظائرهما، و يستفاد منه كون أصل الوجوب مفروغا عنه عند السائلين، بحيث لم يكونوا يحتاجون إلى السؤال عنه، كما هو غير خفى.

و بالجملة: فالعمدة فى هذا الباب هو عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و مداومته على قراءة سورة بعد الحمد، و استمرار عمل المسلمين بعده، و مواظبتهم عليه، بحيث إنّه حكى أنّه صلّى معاوية بالناس فى المدينة و قرأ سورة بعد الحمد من دون البسملة، فلمّا فرغ من صلاته صار موردا لاعتراض أهل المسجد و إيرادهم عليه بقولهم:

أ سرقت من الصلاة أم نسيت؟ «۱» فانظر أنّ مجرّد ترك البسملة مع كون اعتقادهم على أنّها لست جزء للسورة كيف يكون مستبعدا عند المهاجرين و الأنصار، بحيث يعترضون بسببه على خليفة الوقت، مع غلبة سلطنته و شدّة اقتداره، و ليس ذلك إلّا لكونه مخالفا لعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و الخلفاء بعده، و قد عرفت أنّ ذهاب الجمهور إلى الاستحباب ليس إلّا لبعض الأخبار الدالة عليه «۲»، فالأحوط بل الأقوى هو القول بوجوب سورة تامّة.

(۱) التفسير الكبير ۱: ۱۸۰، الحجّة الرابعة.

(۲) سنن البيهقى ۲: ۶۱ باب الاقتصار على فاتحة الكتاب.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۲

الأمور التى تسقط معها السورة:

منها: المرض، و يدلّ على سقوطها معه رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه المتقدمة الواردة فى صلاة المريض على الدابة، و رواية عبد

اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «يجوز للمريض أن يقرأ فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، و يجوز للصحيح فى قضاء صلاة التطوّع بالليل و النهار» «۱».

و بالجملة: فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه «۲»، و إنما الإشكال فى اختصاص الحكم بالمرض الذى يشقّ معه قراءة السورة أو يعمّ جميع الأمراض، و كذا الإشكال فى شموله للمرض العارض فى بعض الوقت، و الزائل فى بعضه الآخر.

و منها: الضرورة، و يدلّ على السقوط معها رواية الحلبى المتقدمة، و رواية الحسن الصيقل قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أ يجزى عنّى أن أقول فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها إذا كنت مستعجلا أو أعجلنى شىء؟ قال عليه السّلام: «لا بأس» «۳».

و رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يكون مستعجلا يجزيه أن يقرأ فى الفريضة بفاتحة الكتاب وحدها؟ قال: «لا بأس» «۴».

و بالجملة: فأصل السقوط مع الضرورة ممّا لا إشكال فيه أيضا و إنما الكلام فى اختصاص الحكم بالضرورة، أو شموله لمطلق الاستعجال، و لو لم يبلغ حدّ الاضطرار، كما هو ظاهر إطلاق الروايات المذكورة، و كذا الإشكال فى شموله للضرورة الناشئة من قبل حرمة قطع الصلاة، كمن شرع فيها ثمّ نسى السورة،

---

(۱) الكافى ۳: ۳۱۴ ح ۹، التهذيب ۲: ۷۰ ح ۲۵۶، الاستبصار ۱: ۳۱۵ ح ۱۱۷۱، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۵.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۸۳، كشف اللثام ۴: ۳۶، مدارك الأحكام ۳: ۳۴۷، بحار الأنوار ۸۲: ۱۲.

(۳) التهذيب ۲: ۷۰ ح ۲۵۵، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۷۰، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۴.

(۴) قرب الإسناد: ۱۷۹ ح ۱۰، الوسائل ۶: ۴۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲ ح ۶.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۱۲۳

فإنّ الاضطرار حينئذ إنما جاء من قبل حرمة القطع، إذ بدونها لا اضطرار أصلا.

و منها: ضيق الوقت، و المحكى عن المحقّق الكركى الجزم بعدم سقوطها لذلك «۱»، و لكن المعروف بين المتأخّرين المعاصرين السقوط «۲»، و استدلّ عليه فى الجواهر «۳» بالإجماع المدعى فى الرياض على سقوطها حال الضرورة «۴»، أو مع زيادة الاستعجال، كالمحكىّ عن المعتبر و التذكرة «۵».

و يرد عليه مضافا إلى أنّ ضيق الوقت لا يعدّ ضرورة و لا استعجالا، كما ستعرف أنّ الإجماع على تقدير تحقّقه لا يجدى فى مثل المقام، ممّا لا تكون المسألة من المسائل الأصلية المتلقّاة عن الأئمة عليهم السّلام، بل تكون من المسائل التفريعية المستخرجة من تلك المسائل الأصلية، و ذلك لما حقّق فى محلّه من أنّ وجه حجية الإجماع إنما هو كشفه عن ثبوت نصّ معتبر لم يصل إلينا، و هذا إنما يجرى فى خصوص المسائل الأصلية كما مرّت الإشارة إليه مرارا، فالاستدلال بالإجماع فى أمثال المسألة فى غير محلّه.

نعم قد يستدلّ على السقوط بصدق الاستعجال، بل الضرورة على الضيق، و لكن يرد عليه أنّ الاستعجال هنا ليس إلّا لأمر دينى حتمى، و هو إدراك مجموع الصلاة فى وقتها، و من المعلوم أنّ وجوب إدراكه كذلك فرع عدم وجوب السورة، إذ المفروض أنّ الوقت لا يسع إلّا بمقدار الصلاة بدونها.

و من الواضح استحالة الأمر بفعل فى وقت يقصر عنه، فوجوب إتيان الصلاة

---

(۱) جامع المقاصد ۲: ۲۵۹.

(۲) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۱۰۳، جواهر الكلام ۹: ۳۳۶، كتاب الصلاة للمحقّق النائينى ۲: ۱۰۵- ۱۰۶، كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۱۶۰- ۱۶۱، العروة الوثقى ۱: ۴۹۲.

(۳) جواهر الكلام ۹: ۳۳۷.

(۴) رياض المسائل ۳: ۳۸۴.

(۵) المعتبر ۲: ۱۷۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۴

بتمامها فى وقتها متفرّع على عدم وجوب السورة، و متوقّف عليه، فالاستدلال على العدم بوجوب إتيانها فى وقتها يصير على وجه دائر كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يستدلّ عليه كما فى الجواهر، بفحوى عدم وجوبها على المستعجل و نحوه، ضرورة أولويّة مراعاة الوقت من ذلك، كما أنّه يمكن أن يستدلّ عليه بضميمة أدلة الاستعجال بوجه آخر، و هو أن يقال: انّه يستكشف من سقوطها بالنسبة إلى المستعجل و المريض و أمثالهما، أنّ ملاك وجوبها ليس من القوّة بحدّ يزاحم ملاك شرطية الوقت، مع ملاحظة أهميته بالنسبة إلى سائر الشرائط، بحيث لم يوجد مورد قدّم فيه بعض الشروط عليه، كما يظهر بالتتبع فى موارد مزاحمة الوقت، مع غيره من الشروط.

و يمكن أن يقال بناء على ما عرفت من أنّ عمدة مستند الوجوب هو فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله: إنّه لم يثبت وجوبها فى موارد الضيق، لعدم ثبوت فعله صلّى اللّه عليه و آله فى تلك الموارد كما لا يخفى، إلّا أن يقال: إنّ مجرّد كون عمله صلّى اللّه عليه و آله فى سعة الوقت لا يوجب اختصاص الوجوب بها، خصوصا بعد صدور الأخبار الكثيرة التى يستفاد منها مفروغية الوجوب كما عرفت.

و لذا لم يستدلّ أحد للسقوط فى موارد الاستعجال و نحوه، بعدم ثبوت الوجوب فى تلك الموارد، بل السقوط إنما هو لدلالة دليل خارجىّ عليه، كما هو واضح.

ثمَّ إنّ ما ذكرنا إنما هو فيما لو ضاق الوقت عن إدراك مجموع الصلاة فى وقتها، بحيث لو قرأ السورة، لوقع بعض أجزائها خارج الوقت، و لكن ليس بحيث تكون قراءة السورة مانعة عن وقوع ركعة منها فى الوقت، و أمّا لو دار الأمر بين ترك السورة و وقوع ركعة منها فى الوقت، حتّى يشمله قوله عليه السّلام: «من أدرك.» «۱»،

(۱) التهذيب ۲: ۳۸ ح ۱۱۹، الاستبصار ۱: ۲۷۵ ح ۹۹۹، الذكرى ۲: ۳۵۵، الوسائل ۴: ۲۱۷، ۲۱۸. أبواب المواقيت، ب ۳۰ ح ۲ و ۴ و ۵، صحيح البخارى ۱: ۱۶۳ ح ۵۸۰، صحيح مسلم ۵: ۸۶ ح ۱۶۱- ۱۶۵، سنن أبى داود ۱: ۱۱۲، ح ۴۱۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۵

فتقع الصلاة أداء، و بين قراءتها و وقوع الصلاة خارج الوقت، فالأمر أوضح.

ثمَّ إنّه قد يتمسّك لوجوب السورة فى موارد الضيق باستصحاب وجوبها الثابت قبل تحققه، و لكنّه معارض باستصحاب وجوب إتيان الصلاة فى وقتها الثابت قبل تحقق الضيق، كما هو غير خفىّ.

و منها: النوافل، و لا إشكال و لا خلاف فى سقوط السورة فيها، بل ربما يعد من الضروريات «۱»، و يدلّ عليه رواية عبد اللّه بن سنان و رواية منصور بن حازم المتقدّمتان، و غيرهما من الأخبار «۲»، إنما الإشكال فى سقوطها فيما لو عرض للنافلة وصف الفرضيّة، أو عرض للفريضة وصف النفليّة.

و منشأ الإشكال إنّه هل عنوان الفريضة المأخوذ فى أدلة وجوب السورة يراد به ما هو واجب بالفعل و محمول عليه هذا العنوان بالحمل الشائع، سواء كان فرضا بالذات أو بالعرض، أو أنّ هذا العنوان كناية و إشارة إلى العناوين التى تكون واجبة بالذات و مفروضة بحسب أصل الشرع، كالصلوات اليومية و نظائرها؟ وجهان.

لا- يبعد أن يقال: بأنّ المنسبق إلى أذهان أهل العرف إنما هو الوجه الثانى، إذ لا يفهمون من تلك الأدلة إلّا اعتبار السورة فى صلاة الظهر و العصر و نظائرهما من العناوين المفروضة بالذات، من دون أن يكون عنوان الفرضية دخيلا فى ذلك أصلا، و عليه فتكون

السورة جزء للصلوات اليومية، سواء كانت واجبة أو مندوبة، كصلاة المعادة جماعة، و صلاة الصبىّ، بناء على شرعيتها.

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۷۱، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۳۱، مستند الشيعة ۵: ۹۷، جواهر الكلام ۹: ۴۰۰، مدارك الأحكام ۳: ۳۴۷، بحار الأنوار ۸۲: ۱۲.

(۲) الوسائل ۶: ۱۲۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۵۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۶

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب تعيين بسملة خاصّة و عدمه

لا إشكال و لا خلاف بين الإمامية فى أنّ البسملة جزء لجميع سور القرآن عدا البراءة «۱»، بناء على كونها سورة مستقلّة، لا جزء لسورة الأنفال، بل ربما يعد ذلك من الضرورة، بحيث لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه.

إنما الإشكال فى أنّه هل يجب أن يعيّن حين قراءة البسملة سورة معيّنة أم لا؟

و بعبارة أخرى، هل يجب أن يقصد حكاية بسملة خاصّة مثل بسملة التوحيد أو لا، بل يكفى مجرّد قصد حكاية القرآن، و صيرورتها جزء لسورة خاصّة إنما تتحقّق بلحوق سائر أجزائها إليها؟ وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور بل صريحهم عدم وجوب التعيين «۲»، و ذلك لعدم تعرّضهم

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۲۸، السرائر ۱: ۲۱۸، المعتبر ۲: ۱۶۷، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۲ مسألة ۲۲۲، مدارك الأحكام ۳: ۳۳۹، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۲، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۲۹، رياض المسائل ۳: ۳۷۹، كشف اللثام ۴: ۷، جواهر الكلام ۹: ۲۹۶، مستند الشيعة ۵: ۸۰، جامع المقاصد ۲: ۲۴۴.

(۲) مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۴۸، بحار الأنوار ۸۲: ۱۹، الحدائق ۸: ۲۲۸، مستند الشيعة ۵: ۱۲۴، جواهر الكلام ۱۰: ۵۲- ۵۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۷

للمسألة مع كونها ممّا يعمّ به البلوى، و وضوح احتياج الناس إلى التنبيه، إذ بدونه لا يكاد يخطر ببالهم هذا المعنى أصلا.

هذا، و ذهب شيخنا المرتضى قدّس سرّه فى كتاب صلاته إلى لزوم التعيين «۱»، و تبعه بعض المعاصرين «۲»، و يمكن أن يستدلّ للمشهور مضافا إلى خلوّ النصوص عن التعرّض للمسألة مع شدّة الابتلاء بها، و قد عرفت أنّ ذلك دليل على عدم الوجوب، بأنّ الظاهر كون البسملة بطبيعتها الواحدة جعلت جزء لجميع السور، كالأجزاء المشتركة فى المركّبات الخارجية.

فكما أنّ قصد انضمام سائر أجزاء مركّب خاصّ إلى الجزء المشترك لا يخرجه عن قابلية لحوق سائر أجزاء مركّب آخر إليه، فيصير ذلك المركّب، فكذلك قصد انضمام سائر أجزاء سورة التوحيد مثلا إلى البسملة لا يخرجها عن قابلية لحوق سائر أجزاء سورة الجحد إليها مثلا، فتصير تلك السورة لا سورة التوحيد، و أولى من ذلك ما لو لم يقصد حين قراءة البسملة سورة خاصّة، بل قصد مجرّد حكاية القرآن، فإنّها صالحة لانضمام سائر أجزاء كلّ سورة إليها، و السرّ فيه ما عرفت من أنّ طبيعة البسملة بوحدتها جزء لجميع السور.

هذا و لكن ذكر الشيخ فى تحقيق كلامه و توضيح مرامه ما حاصله: إنّ القرآن عبارة عن الألفاظ الخاصة النازلة من اللّه تعالى على قلب رسوله صلّى اللّه عليه و آله، و له قيام صدورى بالمتكلّم به، و حينئذ فمعنى قراءته ليس إيجاد تلك الألفاظ المخصوصة، فإنّ

قيامها إنما هو بالمتكلّم بها، و قيام الألفاظ المقروة إنما هو بالقارئ، فلا يعقل قراءتها، بمعنى إيجاد نفس تلك الألفاظ المخصوصة المنزلة، بل معنى القراءة إنما يرجع إلى إيجاد مماثل تلك الألفاظ قاصدا به حكايتها كايجاد الألفاظ المستعملة فى

---

(۱) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ۱۴۶- ۱۴۷.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۱۷۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۸

معانيها قاصدا به حكايتها.

و حينئذ فكما أنّه فى استعمال لفظ زيد فى معناه لا يلاحظ اللفظ مستقلا، بل كأنّه مرآة لا يرى فيها إلا المعنى، لاندكاك الحاكى فى محكيّه، و المرآة فى المرئىّ فيها، و لذا يعتبرونه وجودا لزيد، و يقال: إنّه وجود لفظىّ له، مع أنّ الوجود إنما هو وصف للّفظ، و لا ارتباط له بالمعنى، فكذلك فى مقام الحكاية لا ينظر إلّا إلى المحكىّ، و هى الألفاظ الخاصة الصادرة من المتلفّظ بها.

و حينئذ فقراءة القرآن عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصدا به حكاية الكلام الشخصىّ المنزل على الرسول صلّى اللّه عليه و آله، فبسملة سورة خاصّة عبارة عن قطعة شخصية من مجموع ذلك الكلام الشخصى، و لا تتحقّق حكايتها إلّا بعد إيجاد ألفاظها بقصد حكاية تلك القطعة الشخصية، فإذا فرض أنّه قرأ البسملة حكاية عن بسملة سورة الإخلاص النازلة معها، فلا يعقل أن يصدق عليها قراءة سورة الجحد إذا رفع اليد عن الإخلاص، و ضمّ إليها سائر أجزاء سورة الجحد.

و من ذلك يظهر أنّ قياس السور القرآنية على المركّبات العينية الخارجية المشتركة فى بعض الأجزاء قياس مع الفارق، إذ الجزء المشترك فيها هو تمام الوجود الخارجى له، من دون مدخل للقصد فيه أصلا، و قصد جزئيّته لأحدها لا يخرجه عن قابلية جزئيته للآخر، بخلاف البسملة، فإنّها جعلت جزء لسورة الإخلاص مثلا بوجودها الشخصى، و لسورة الجحد بوجودها الآخر، و قصد حكاية هذا الوجود يمنع عن صيرورتها جزء لسورة أخرى.

ثمَّ لا يخفى أنّ قراءة البسملة بقصد سورة لا بعينها، و إن كان يصدق عليها قراءة القرآن، إلّا أنّه ليس لازم ذلك كونها قابلة لأن تصير جزء لجميع السور، و ذلك لأنّ صدق قراءة القرآن إنما هو باعتبار كون الطبيعى أيضا نازلا فى ضمن نزول الفرد، و لكن ذلك لا يلازم صدق قراءة بسملة خاصّة عليها، بعد ضم سائر

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۲۹

أجزاء سورة معينة إليها، لوضوح أنّ حكاية الجامع لا تعدّ حكاية للأفراد، فحكاية مجيء زيد الجائى لا تصدق إلّا بعد حكاية مجيئه بنفسه، و لا تصدق على حكاية مجيء الإنسان المتحقّق فى ضمنه، كما هو ظاهر، هذه خلاصة ما أفاده الشيخ قدّس سرّه «۱» بتقريب منّا.

و لا يخفى أنّ باب الحكاية فى أمثال المقام ممّا يوجد المتكلّم الألفاظ قاصدا به إراءة شيء من اللفظ أو المعنى، إنما يكون المراد بها إراءته على ما هو عليه فى الواقع، لما عرفت فى توضيح كلامه قدّس سرّه من أنّ الألفاظ إنما هى بمنزلة المرآة، فكما أنّ الناظر فيها لا يقع فى نظره إلّا الصورة الواقعة فيها، بحيث لا- يتوجّه إلى نفسها مع كونها هو السبب فى إراءة تلك الصورة، فكذلك الناظر إلى الألفاظ و السامع لها لا- يتوجّه ذهنه إلّا إلى ما جعلت تلك الألفاظ حكاية له من المعانى أو الألفاظ الأخر، و لا يلاحظ نفس تلك الألفاظ مع كونها حاكية لها.

فالواقع فى ذهن السامع إنما هو المعنى من دون توسيط اللفظ أصلا، كما أنّه بالنسبة إلى المتكلّم أيضا كذلك، فكأنّه يلقى المعانى من دون توسيط شيء آخر و حينئذ فنقول:

إنّ البسملة إنما هى طبيعة واحدة، و قد جعلت جزء لجميع السور، غاية الأمر أنّ فعلية جزئيتها لسورة التوحيد مثلا إنما حصلت بانضمام

سائر أجزائها إليها، فالفرق بين البسملات الواقعة فى أوائل السور من حيث أنفسها، مع قطع النظر عن لحوق سائر الأجزاء بها غير موجود أصلا، و فى مقام الحكاية لا بدّ أن يرائى ذلك بما هو عليه فى الواقع.

فكما أنّ البسملة بطبيعتها الواحدة تكون جزء لجميع السور، فكذلك البسملة بوجودها الحكائى قابلة لأن تصير جزء من الجميع، بل لو قصد القارئ

---

(۱) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ۱۴۷– ۱۵۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۰

بسملة خاصة لا يؤثر ذلك القصد فى تعيينها جزء لسورة خاصّة، و خروجها عن قابلية جزئيتها لسورة أخرى، فضلا عمّا لو لم يقصد ذلك.

و كيف كان، فكما أنّ فعلية جزئيّتها فى وجودها الأصلىّ لم تتحصل إلّا بانضمام بقية الأجزاء إليها، فكذلك صيرورتها جزء لسورة خاصّة فى وجودها الحكائى لا تتحقّق إلّا بانضمام سائر الأجزاء إليها، و السرّ فيه ما عرفت من أنّ الحكاية و الاراءة إنما تصدق فيما لو وقع المحكيّ و المرئى، كما هو عليه فى الواقع فى ذهن السامع، من دون تصرّف فيه أصلا.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ استعمال اللفظ و إرادة شخصه، أو نوعه، أو شخص آخر من اللفظ، كما فى المقام و أمثاله لا يكون حقيقة من باب الاستعمال الراجع إلى عمل اللفظ فى شيء آخر، بل هو إيجاد اللفظ، ليتصوّر بنفسه، و مع خصوصيته، أو ليتصور لا بنفسه، بل بما فيه من الجامع بينه و بين غيره، غاية الأمر إنّه يلزم اقامة قرينة على عدم مدخلية الخصوصية، كما أنّ القسم الثالث يكون من باب إيجاد اللفظ، ليتصور جامعه مع تخصّصه بخصوصية أخرى، و فى هذا القسم أيضا تجب إقامة قرينة على عدم مدخلية هذه الخصوصية، و دخالة خصوصية أخرى.

و كيف كان، فما ذكره قدّس سرّه من أنّ حكاية الجامع لا تعدّ حكاية لأشخاصه، إن كان المراد أنّ حكاية الجامع فقط بإيجاد اللفظ الدال عليه بقصد الحكاية، ليست حكاية للأفراد و الأشخاص، فذلك مسلّم لا ينبغى التأمّل فيه، ضرورة أنّ حكاية مجيء الإنسان فيما إذا قال: جاء إنسان، لا تعدّ حكاية لمجيء شخص زيد مثلا، إلّا أنّ الكلام فى المقام فيما إذا تعقّبها بما يدلّ على الأشخاص.

و إن كان المراد أنّ حكاية الجامع مطلقا لا تكون حكاية للأفراد، حتّى فيما إذا ألحقها بما يدلّ على الخصوصيات، فذلك واضح البطلان، ضرورة أنّه لو فرض مجيء زيد يوم الجمعة، و عمرو يوم الخميس، فقال المخبر: جاء إنسان فى يوم

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۱

الجمعة و هو زيد، فقد حكى الجامع المتحقّق فى ضمن بعض خصوصياته، لا المشترك بينه و بين مجيء عمرو، و هذا واضح جدّا، و لكن لا يخفى أنّ المثال ليس له كثير ربط بالمقام، ضرورة أنّ كلامنا فى الحكاية التصورية، لا التصديقية.

و محصّل الكلام فى المقام إنّه و إن كانت البسملة بطبيعتها الواحدة مجعولة جزء لسور القرآن، و بمجرّد صدورها من المتكلّم بها تصير متشخّصة، إلّا أنّ الحكاية إنما تتعلّق بما صدر منه، و ما تكلّم به، مع قطع النظر عن حيثية صدوره منه و تكلّمه به، فكما أنّه فى مقام الحكاية لا يلحظ قيام الألفاظ الحاكية بالمتكلّم بها و لا صدورها منه، و إلّا لم تصدق الحكاية أصلا، ضرورة أنّها عبارة عن إراءة المحكى و إلقائه، بحيث كأنّه لم يكن واسطة أصلا، فكذلك فى المحكيّ لا تلحظ حيثية صدوره من المتكلّم به و لا قيامه به، فالمحكى إنما هى الألفاظ الخاصة، من دون ملاحظة حيثية صدورها أصلا.

إن قلت: إنّ كلام اللّه تعالى المنزل على قلب رسوله صلّى اللّه عليه و آله عبارة عن تلك الألفاظ المخصوصة، مع حيثية كونها صادرة عن اللّه تعالى، ضرورة أنّها بدون هذه الحيثية لا تعدّ كلام اللّه، فإنّ اختصاصها به الموجب لإضافتها إليه إنما هو بهذه الملاحظة، و هى قيامها به على نحو القيام الصدورى.

ألا ترى أنّ تخصيص كلام بزيد مثلا الموجب لصحة إضافته إليه، و التعبير بأنّه كلامه إنما هو بلحاظ قيامه به، و صدوره عنه، و بدون هذه الملاحظة لا وجه لانتسابه إلى شخص دون شخص، فالقرآن ليس عبارة عن نفس الألفاظ المخصوصة، بل هى مع ملاحظة كونها صادرة عن اللّه تعالى، و حينئذ فما ذكر من أنّ الحكاية إنما تتعلّق بما صدر مع قطع النظر عن حيثية صدوره، ممّا لا يتمّ أصلا.

قلت: لا ـ منافاة بين اعتبار حيثية الصدور فى صحة انتساب الكلام إلى المتكلّم، و بين كون المحكيّ هو نفس الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثية الصدور،

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۲

ضرورة أنّ ما يصلح أن يكون هنا محكيا للّفظ و مرئيا بسببه إنما هو نفس الألفاظ الصادرة، و أمّا حيثية الصدور فلا يمكن أن تقع محكيّة للّفظ، و بعبارة أخرى المقروء هو نفس الألفاظ، بلا ملاحظة جهة الصدور، كما أنّه تكون حيثية الصدور عن القارئ ملغاة بنظره، و إلّا لا تصدق الحكاية أصلا كما عرفت.

هذا كلّه فيما لو لم يقصد التعيين، و أما لو قصده فتارة يجعل ألفاظه الحاكية بحذاء الجامع، و لكنّه قاصد حين قراءة البسملة أن يعقّبها بباقى أجزاء سورة خاصّة، و اخرى يجعل ألفاظه بحذاء ألفاظ بسملة خاصّة، أمّا الصورة الأولى فالظاهر أنّها مثل ما لو لم يقصد التعيين أصلا. و أمّا الصورة الثانية ففيها إشكال ينشأ من أنّ قصد التعيين يؤثر فى تعيينها لسورة معيّنة، و يخرجها عن قابليّة لحوق إجزاء سورة أخرى بها، و ممّا عرفت من أنّ المحكيّ إنما هو الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثية صدوره، و لكن الظاهر هو الوجه الأول.

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه للتمسّك بأصالة الاشتغال، نظرا إلى أنّ الشكّ فى المقام إنما هو فى المحصّل، لأنّ الشكّ إنما هو فى تحقق قراءة السورة المأمور بها فى الصلاة، بدون قصد التعيين حين قراءة البسملة، و لا إشكال بل و لا خلاف فى وجوب الاحتياط فيه، لعدم اليقين بحصول البراءة بدونه، و العقل يحكم باستدعاء الاشتغال اليقينى للبراءة اليقينية.

وجه الفساد أنّ الرجوع إلى الأصل إنما هو بعد ثبوت التحيّر و اليأس عن الدليل، و قد عرفت أنّه لا يلزم فى صدق الحكاية بنظر العقل أزيد من القراءة بقصد القرآنية، كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر فساد ما يمكن أن يتوهّم، من أنّ البسملات الواقعة فى أوائل السور لها حقائق متباينة و ماهيّات مختلفة، و لا ينصرف اللفظ المشترك إلى بعضها إلّا بقصد ذلك البعض، نظير صلاتى الظهر و العصر، وجه الفساد أنّه بعد عدم قيام دليل على تعدد حقائقها لا مجال لادعائه أصلا، بعد كون الظاهر بنظر

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۳

العرف أنّ لها حقيقة واحدة، و بها جعلت جزء لجميع السور.

و التزامنا بذلك فى مثل صلاتى الظهر و العصر إنما هو لقيام الدليل على ذلك فيهما، مثل ما ورد فيمن دخل فى الصلاة بنية العصر، ثمّ ظهر له فى الأثناء أنّ عليه صلاة الظهر، و أنّه لم يأت بها بعد، من أنّه يجب عليه العدول من العصر إلى الظهر «۱»، فإنّه لو لم يكن عنوان الظهرية و العصرية متباينين، و كان ما وقع أولا متّصفا بعنوان الظهرية قهرا، و لم يكن تحقّقه موقوفا على قصده، لم يكن معنى لفرض هذه المسألة، و لا الحكم بالعدول أصلا، كما هو أوضح من أن يخفى.

هذا، و العمدة فى أصل المسألة ما عرفت من أنّ خلوّ النصوص و كذا الفتاوى من التعرّض لها، دليل قطعيّ على عدم وجوب قصد التعيين، بعد كون المسألة ممّا يعمّ به البلوى، و عدم اطّلاع أهل العرف عليه مع قطع النظر عن التنبيه، إذ لا يخطر هذا المعنى ببالهم، و لا يتوجّه إليه أذهانهم أصلا، فالأقوى هو القول بعدم الوجوب.

المسألة الثانية: هل يجوز قصد معانى الألفاظ فى القراءة؟

قد عرفت أنّ معنى قراءة كلام الغير و حكايته عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصدا به حكاية ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه

المقروءة بحذاء الألفاظ المحكية، كما يجعل اللفظ حاكيا عن معناه الموضوع له و مرآة له، و إن كان بينهما فرق، من حيث أنّ إصدار اللفظ و إرادة لفظ آخر ليس من باب استعمال اللفظ فى شىء آخر، بل من باب إيجاده ليتصوّر لفظ آخر، و ينتقل ذهن المخاطب إليه، و قد مرّت الإشارة

(۱) الكافى ۳: ۲۹۱ ح ۱، التهذيب ۳: ۱۵۸ ح ۳۴۰، الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۴

إلى ذلك و تحقيقه فى محلّه.

و كيف كان، فيقع الكلام هنا فى أنّه هل يجوز عند قراءة فاتحة الكتاب أن يقصد معانى ألفاظها أيضا، بأن يقصد من قوله تعالى الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰالَمِينَ معناه أيضا، و هو اختصاص الحمد و الثناء بذاته المقدّسة، و من قوله تعالى إِيّٰاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّٰاكَ نَسْتَعِينُ، توجيه الخطاب إلى اللّه و تخصيصه بالعبادة، و الاستعانة أو لا؟ وجهان.

الظاهر هو الوجه الثانى، لأنّ الظاهر أنّ وجوب قراءة الفاتحة فى الصلاة إنما هو من باب وجوب قراءة القرآن فيها، و كون الفاتحة هو القدر المتيقّن، و لذا تراهم يعبّرون فى مقام بيان أفعال الصلاة و كيفيتها، بأنّه هل تجب قراءة القرآن فيها أم لا؟

و اختار الوجوب كافّة المسلمين «۱» إلّا شاذا منهم «۲».

ثمَّ ذهب القائلون بالوجوب إلى أنّ الواجب قراءة الفاتحة، لكونها المتيقنة من القرآن المأمور بقراءته فى الصلاة.

و بالجملة: لا ينبغى الإشكال فى أنّ وجوب قراءة الفاتحة فى الصلاة إنما هو لوجوب قراءة القرآن فيها، و حينئذ فلا ينبغى مجال للقول بجواز إرادة معانى جملاتها أيضا، لأنّه بعد ما كان معنى القراءة راجعا إلى جعل الألفاظ المقروءة بحذاء الألفاظ المحكية، و حاكية لها و مندكّة فيها، لا يعقل أن تجعل تلك الألفاظ بحذاء معانيها أيضا، و ليس ذلك إلّا استعمال اللفظ فى معنيين، و قد بيّن فى الأصول عدم

(۱) الخلاف ۱: ۳۲۷ مسألة ۸۱، المعتبر ۲: ۱۶۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۲۸ مسألة ۲۱۸، جواهر الكلام ۹: ۲۸۵، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۰، مستند الشيعة ۵: ۶۸، بداية المجتهد ۱: ۱۸۱- ۱۸۲، المجموع ۳: ۳۲۷ و ۳۳۰، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۸۵، الجامع لأحكام القرآن ۱: ۱۱۷ و ۱۲۴.

(۲) مثل الحسن بن صالح بن حيّ و الأصمّ و ابن علية، راجع التفسير الكبير ۱: ۱۸۸، و المجموع ۳: ۳۳۰، و الخلاف ۱: ۳۲۸ مسألة ۸۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۵

جوازه بل استحالته، كما هو ظاهر الكفاية «۱».

و يؤيد ما ذكرنا من أنّ قراءة الفاتحة فى الصلاة إنما هو من باب قراءة القرآن، و لا يجتمع ذلك مع قصد معانى جملاتها أيضا، ما ذكره المحقّق فى المعتبر، فى مسألة تحريم قول آمين بعد الحمد، من أنّ التأمين الذى يكون معناه: اللهمّ استجب، يستدعى سبق دعاء، و لا يتحقّق الدعاء إلّا مع القصد «۲»، و من المعلوم عدم سبق دعاء مقصود، و بدون القصد يخرج التأمين عن حقيقته فيكون لغوا.

هذا و لكن لا يخفى أنّ مثل قوله إِيّٰاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّٰاكَ نَسْتَعِينُ، لا يعقل أن يكون بنفسه من كلمات اللّه تعالى، لأنّ ضرورة الشرع بل العقل على خلافه، فالواجب أن يكون فى أمثال هذه الجمل كلمة «قل» أو «قولوا» مقدّرة، فصحة كونها كلاما له تعالى إنما هو باعتبار كونه مقولا للقول المأمور به، و إلّا فهو بنفسه ممّا لا يعقل أن يكون كلاما له تعالى.

و يؤيد ذلك- أى كون كلمة «قل» أو «قولوا» مقدّرة- ما فى بعض التفاسير، كتفسير التبيان لشيخنا الطوسى قدّس سرّه، من أنّ كلمة قل يا محمّد مقدّرة فى أوّل السورة، و فى تفسير الطبرى حكى ذلك بأسانيد كثيرة عن ابن عباس «۳».

و بالجملة: لا إشكال فى تقدير كلمة «قل» أو «قولوا» فى أوّل السورة أو قبل قوله إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ إلى آخر السورة، و السرّ فى الحذف ما عرفت من كونه بديهيا، إذ بدونه لا يعقل أن يكون كلاما له تعالى.

و حينئذ فنقول: إذا وجب علينا أن ندعو اللّه تعالى بهذه الجمل، فمعنى ذلك أن نتلفّظ بهذه الألفاظ قاصدا بها معانيها المدلول عليها، بأن نجعل هذه الألفاظ بحذاء

---

(۱) كفاية الأصول ۱: ۳۶، عنوان: الثانى عشر.

(۲) المعتبر ۲: ۱۸۶.

(۳) تفسير التبيان ۱: ۳۸، جامع البيان للطبرى ۱: ۷۶ ح ۱۱۳، و ص ۷۸ ح ۱۱۴ و ص ۹۴ ح ۱۳۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۶

تلك المعانى، و حاكية لها و مندكّة فيها، نظير استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له، بل هو عينه.

و لعلّ ذلك هو السرّ فى حذف كلمة «قل» أو «قولوا»، فإنّه لو كانت هذه اللفظة مذكورة فى الجملة لكان من الممكن أن نوجد مماثل هذه الكلمات، و نجعل كلّ واحدة منها بحذاء مماثلها من الألفاظ المحكيّة، من دون نظر إلى المعنى أصلا، و أمّا مع حذفها، فبما أنّها لا يمكن أن تكون كلامه تعالى، فلا يجوز أن يقصد نفس تلك الألفاظ، لكونها منزلة من اللّه تعالى، بل لا بدّ أن يتعلّق القصد بنفس معانيها و لو إجمالا.

و بالجملة: فالظاهر جواز قصد المعنى فى أمثال هذه الجملات.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين تعرّض فى كتاب صلاته لنظير المسألة، و هى مسألة جواز ردّ السلام فى الصلاة بقوله سلام عليكم بقصد القرآنية قاصدا به رد تحية المسلم تبعا فقال ما ملخّصه:

إنّه قد يتخيّل هنا إشكال على القائلين بجواز ردّ السلام كذلك، و بيان الاشكال أنّ قراءة القرآن لا تصدق إلّا إذا صدر الألفاظ من القارئ بعنوان الحكاية عن الألفاظ المنزلة، و رد التحية يتوقّف على أن يوجه سلامه إلى المسلم مخاطبا إياه، و المفروض أنّ قوله سلام عليكم بقصد القرآنية لم يكن خطابا للشخص المسلم، حتى يكون ردّا لتحيته، و ليس هذا من جهة الإشكال فى امتناع الجمع بين قصد اللفظ و قصد المعنى فى استعمال واحد، فإنّ هذا الإشكال مندفع بإمكان ذلك طولا، بأن يقصد اللفظ و يقصد من اللفظ المقصود، أى المستعمل فيه معناه، بل الإشكال فى المقام إنما هو من جهة أنّ اللفظ المقصود ليس معناه السلام على هذا الشخص المسلم حتّى يقصد تبعا، و يصير ردّا لتحيته، و دفع الإشكال بأنّ المتكلّم بسلام عليكم إنما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۳۷

المحكيّ الخطاب إلى المسلم، لا أنّه يسلّم على المخاطب باللفظ الصادر منه، و نظير ذلك كتابة السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، و قصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود «۱». انتهى ملخّصا.

و أنت خبير بأنّ ما دفع به الإشكال هو بعينه نفس الإشكال، لأنّ صريح كلامه أنّ الإشكال ليس من جهة امتناع اجتماع قصد اللفظ و المعنى، بل من جهة أنّ اللفظ المقصود ليس معناه السلام على هذا المخاطب المسلم، حتى يقصد تبعا، و ما دفع به الإشكال إنما يدلّ على كون قصد المعنى فى طول قصد اللفظ و تبعا له، فهو إنما يصلح للجواب عن إشكال امتناع اجتماع القصدين لا عن الإشكال الذى هو المهم فى المقام.

ثمّ إنّ تنظيره بمسألة الكتابة لا يخلو عن تأمّل و نظر، لأنّ النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعة للمعانى

بحيث لو أراد الإنسان أن يعرف معنى كلمة منقوشة، يكون ذلك متوقفا أولا على تطبيق تلك الكلمة المنقوشة على ملفوظها، و ثانيا على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، فإذا أراد أن يعرف معنى كلمة الصعيد المنقوشة فى القرآن، يتوقّف ذلك على العلم بكون هذا النقش مطابقا للفظ الصعيد، و على العلم بمعنى الصعيد الملفوظ.

و لكن تلك النقوش إنما تجعل بدلا عن الألفاظ فى الدلالة على معانيها، لا أنّها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها. فالشخص الذى يكتب إلى صديقه:

السلام عليكم، إنما يقصد السلام عليه بهذه الجملة المكتوبة، لأجل بعد مكانهما و عدم إمكان المخاطبة بالألفاظ، لا أنّه يجعل الجملة المكتوبة بحذاء ملفوظها، و يقصد من الملفوظ السلام عليه، لأنّه لا يكون هنا ملفوظ نوعا حتّى يجعلها

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۲۹۹.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۱۳۸

بحذائه، فقياس المقام على مسألة الكتابة قياس مع الفارق، و حينئذ لا دليل على جواز ردّ التحية بقراءة آية من القرآن.

نعم، قد يقال بأنّ قراءة آية مناسبة لردّ التحية بمجرّد صدور السلام من المخاطب، ينتزع منها عنوان رد التحية، و إن لم يكن قاصدا له، نظرا إلى أنّ ذلك مشعر بكون المصلّى قاصدا لردّها، لو لم يكن مانع فى البين، و هو الاشتغال بالصلاة.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ مجرّد هذا المعنى لا يصحّح انتزاع عنوان الردّ، ما لم يكن من قصده فعلا تحقق ذلك العنوان باللفظ الصادر منه، و المفروض أنّ قراءة القرآن لا تجتمع مع تعلّق القصد بذلك العنوان.

نعم يمكن أن يتحقّق ذلك بحيث لا ينافى الصلاة، بأن قصد بقوله: سلام عليكم الدعاء، و سأل من اللّه تعالى أن يسلّمه، و أمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء، سواء أراد بقوله: سلام عليكم، مجرّد سلامة المخاطب، أو أراد به أن يسلّمه اللّه، و لكن لا على سبيل الدعاء و السؤال منه تعالى حتّى يصدق عنوان الدعاء، فالمسألة محلّ إشكال، و سيأتى تفصيلها فى محلّها إن شاء اللّه تعالى.

و لنرجع إلى ما كنّا فيه و نقول: إنّه لا منافاة بين قصد المعنى فى مثل قوله:

إِيّٰاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّٰاكَ نَسْتَعِينُ و بين قراءة القرآن، لما عرفت من أنّ هذه الآية و الجمل التى بعدها و كذا نظائرها، إنما كان الغرض من إنزالها أن يقصد العباد معانيها المشتملة عليها فى مقام تحميد اللّه، و تسبيحه، و طلب الحاجة منه، لقصور عقولهم عن أنّه يحمد اللّه تعالى بما ذا، و بأية كيفية، و أنّه أىّ شىء ينبغى أن يسأل منه، فأمره تعالى بقول تلك الجمل إنما هو لأجل إفادة أنّه ينبغى أن يحمد بمثل الحمد للّه ربّ العالمين، و يسأل عنه بما يتضمّنه قول: اهدنا الصراط المستقيم، فلا منافاة بين قصد المعنى، و بين قراءة مثل هذه الألفاظ الصادرة من اللّه تعالى أصلا.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۱۳۹

و يؤيد ذلك- أى جواز إرادة المعنى- ما ورد فى بعض الأخبار مما مضمونه، أنّه قال اللّه تبارك و تعالى: «قسمت الصلاة بينى و بين عبدى، فمن أوّل السورة إلى جملة إيّاك نعبد إنما هو لى، و جملة إيّاك نعبد و إيّاك نستعين إنما هو بينى و بين عبدى، و الباقى إنما هو لعبدى» «۱» و دلالته على جواز قصد المعنى فى الصلاة أوضح من أن يخفى.

و لبعض الأعلام هنا كلام فى بيان عدم التنافى بين قصد المفاهيم التى تضمنها القرآن، و بين قصد الحكاية و نقل كلام اللّه تعالى، لا بأس بنقله فنقول ما ملخّصه:

إنّ تحقق مفهوم الحكاية و النقل لا يتوقّف على تعلّق القصد بنفس هذا العنوان، من حيث هو على سبيل الاستقلال، كى ينافى ذلك تعلّق قصد استقلالى بالنسب الحكمية الواقعة بين أبعاض المقروءة، إذ القارئ قد لا يرى فى قراءته إلّا كون صدور المقروء من قائله طريقا لإثبات تلك النسب، فيقصد بقراءته إيقاع تلك النسب بهذا الطريق، فمن يقرأ عبارة الكتاب قد يقصد بقراءته نسبة لفظه إلى

مصنّفه، و قد يقصد بذلك تفهيم المطالب المدونة فيه، كما هو الغالب فى تلاوة كتاب الأخلاق و الرسائل العمليّة للعوام، و قراءة الإنسان مصنّفاته فى مقام الإفادة، ففى هذه الصورة أيضا يصدق عليه اسم قراءة ذلك الكتاب، إذ لا معنى لقراءته إلّا حكاية النقوش المدوّنة فيه باللفظ، و هى حاصلة فى الفرض، غاية الأمر أنّ عنوان الحكاية غير ملحوظ من حيث هو على سبيل الاستقلال «۲». انتهى.

و لا يخفى أنّ معنى الحكاية فى المقام إنما هو مجرّد التلفّظ بكلام الغير قاصدا به ذلك، و بعبارة أخرى، جعل القارئ لفظه بحذاء لفظ آخر و فانيا فيه، لإلغاء خصوصية صدوره منه، و صدور المحكيّ من قائله، و هذا بخلاف الحكاية للغير،

---

(۱) سنن ابن ماجه ۲: ۱۲۴۳ ح ۳۷۸۴.

(۲) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۴۰۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۰

مضافا إلى أنّ فيها أيضا لا يكون اللفظ مستعملا فى المعانى فى قبال الألفاظ المحكيئة، بل يجعل ألفاظه بحذاء نفس الألفاظ المحكيّة فقط، و لكن يكون غرضه من إيقاعها فى سمع المخاطب و ذهنه، وقوع معانيها فيه لا نفسها مستقلا، بل طريقا إليها كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: القران بين السورتين

المعروف بين قدماء أصحاب الإمامية رضوان اللّه عليهم حرمة القران بين السورتين، و كون ذلك مفسدا للصلاة «۱»، و المشهور بين المتأخّرين هى الكراهة «۲»، و هى التى يقتضيها الجمع بين الأخبار الكثيرة الواردة فى هذا الباب، لأنّ بعضها ظاهر فى التحريم، كصحيحة منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«لا تقرأ فى المكتوبة بأقلّ من سورة و لا بأكثر» «۳» و صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين فى الركعة؟ قال: «لا لكلّ ركعة سورة» «۴» و موثقة زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يقرن بين السورتين فى الركعة؟ فقال: «إنّ لكلّ سورة حقّا فأعطها حقّها من الركوع و السجود»، قلت:

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۰۰، الهداية: ۱۳۴، النهاية: ۷۵- ۷۶، الانتصار: ۱۴۶، المسائل المصريّة (رسائل المرتضى) ۱: ۲۲۰، الكافى فى الفقه: ۱۱۸، المبسوط ۱: ۱۰۷، الخلاف ۱: ۳۳۶، التحرير ۱: ۳۹، القواعد ۱: ۲۷۳، مختلف الشيعة ۲: ۱۵۱.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۷۲، جامع المقاصد ۲: ۲۴۸، الذكرى ۳: ۳۱۲، الدروس ۱: ۱۷۳، جواهر الكلام ۹: ۳۵۴، كشف اللثام ۴: ۱۳.

(۳) الكافى ۳: ۳۱۴ ح ۱۲، التهذيب ۲: ۶۹ ح ۲۵۳، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۷، الوسائل ۶: ۴۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۷۰ ح ۲۵۴، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۸، الوسائل ۶: ۴۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۱

فيقطع السورة؟ فقال: «لا بأس» «۱» و غيرها ممّا ظاهره التحريم.

و بعضها صريح فى الجواز، كصحيحة علىّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن القران بين السورتين فى المكتوبة و النافلة؟ قال: «لا بأس» «۲» و ما رواه ابن إدريس فى مستطرفات السرائر، نقلا من كتاب حريز، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا تقرنن بين السورتين فى الفريضة فى ركعة، فإنّه أفضل» «۳»، و غيرهما من الأخبار الصريحة فى نفى البأس، و الجمع يقتضى الحمل على الكراهة.

و دعوى وجوب حمل الطائفة الثانية على التقية، لكونها موافقة للعامة القائلين بالجواز و عدم الحرمة.

مندفعة بأنّ مجرّد موافقة الخبر لهم لا يوجب الحمل عليها، و الجمع العرفى مقدم على المرجحات، لخروج الخبرين معه عن موضوع المتعارضين كما لا يخفى، و لكن كراهية القران إنما تختص بالفريضة دون النافلة، لصراحة بعض الأخبار فى ذلك.

ثمّ إنّ الآتى بالسورة الثانية قد يقصد بها مجرّد قراءة القرآن المستحبة، فى جميع أحوال الصلاة، و قد يقصد بها جعلها جزء مستقلا للصلاة، كالصورة الأولى، و قد يقصد بها جعلها مع السورة الأولى جزء لها. لا ريب فى خروج الصورة الأولى عن مورد النزاع، كما أنّ الظاهر خروج الصورة الثانية أيضا.

لأنّ الظاهر أنّ الإتيان به فى النافلة الذى يكون مثله محرّما أو مكروها إذا وقع فى الفريضة إنما هو على نحو الصورة الأخيرة، و حينئذ فيرجع كراهية القران

---

(۱) التهذيب ۲: ۷۳ ح ۲۶۸، الوسائل ۶: ۵۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۸ ح ۳.

(۲) التهذيب: ۲- ۲۹۶ ح ۱۱۹۲، الاستبصار ۱: ۳۱۷ ح ۱۱۸۱، الوسائل ۶: ۵۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۸ ح ۹.

(۳) السرائر ۳: ۵۸۶، الوسائل ۶: ۵۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۸ ح ۱۱.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۱۴۲

إلى أنّ المصلّى لو جعل وظيفته فى الصلاة وجوب الإتيان بالسورة المتحقّق بأوّل سورة قرأها، أولى من أن يجعل وظيفته وجوب قراءة القرآن المتحققة بسورة و أزيد، و لا تكون الزائدة على الواحدة فردا آخر من القراءة، لأنّها عنوان تقبل الزيادة و النقيصة، فما دام كونه مشغولا بها و لم يعرض عنها يصدق أنّه قار كما لا يخفى.

المسألة الرابعة: عدم جواز قراءة سور العزائم فى الفريضة

اشارة

ذهب علمائنا الإمامية رضوان اللّه عليهم إلى أنّ السور التى تكون فيها آية السجدة الواجبة أربع سور «۱»، خلافا لأبى حنيفة القائل بوجوب جميع سجدات القرآن، و الشافعى القائل باستحباب الجميع «۲»، و المشهور بل المجمع عليه بين قدماء أصحابنا أيضا عدم جواز قراءة شىء منها فى الصلاة «۳»، خلافا للإسكافى «۴»، و لكن لا يخفى أنّ عبارته غير صريحة فى ذلك.

و مستندهم الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السّلام:

منها: خبر زرارة عن أحدهما عليهما السّلام قال: «لا تقرأ فى المكتوبة بشىء من العزائم

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ۲، ص: ۱۴۲

---

(۱) الهداية: ۱۳۴، الانتصار: ۱۴۵، الخلاف ۱: ۴۲۶ مسألة ۱۷۴، الغنية: ۷۸، الكافى فى الفقه: ۱۱۸، السرائر ۱: ۲۱۷، المعتبر ۲: ۱۷۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۶ مسألة ۲۳۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۶، الحدائق ۸: ۱۵۲، مستند الشيعة ۵: ۱۰۰- ۳۱۰، جواهر الكلام ۹: ۳۴۳.

(۲) المجموع ۴: ۶۲، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۱۶- ۶۱۷.

(۳) الهداية: ۱۳۴، الانتصار: ۱۴۵، الخلاف ۱: ۴۲۶ مسألة ۱۷۴، الغنية: ۷۸، الكافى فى الفقه: ۱۱۸، السرائر ۱: ۲۱۷، المعتبر ۲: ۱۷۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۶ مسألة ۲۳۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۶، الحدائق ۸: ۱۵۲، مستند الشيعة ۵: ۱۰۰- ۳۱۰، جواهر الكلام ۹: ۳۴۳.

(۴) حكاه عنه فى المعتبر ۲: ۱۷۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۳

فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة» «۱».

و منها: خبر سماعة قال: «من قرأ اقرأ باسم ربك فإذا ختمها فليسجد، فاذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب و ليركع»، قال: «و إن ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء و الركوع و لا تقرأ فى الفريضة اقرأ فى التطوّع» «۲» و ذيله قرينة على أنّ مورد الصدر هى النافلة و قوله عليه السّلام: «و إن ابتليت بها.»، لا- ينافى حرمة قراءة اقرأ فى الفريضة، نظرا إلى أنّ مورد الجماعة هى الفريضة، و ذلك لأنّ المراد بالإمام هو الإمام المخالف كما هو ظاهر، فلا بأس فى حمله على ما إذا اقتدى فى النافلة به تقية.

و منها: خبر عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، عن الرجل يقرأ فى المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم، فقال: «إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها و إن أحبّ أن يرجع فيقرأ سورة غيرها و يدع التى فيها السجدة فيرجع إلى غيرها». و عن الرجل يصلّى مع قوم لا يقتدى بهم فيصلّى لنفسه و ربما قرؤوا آية من العزيمة فلا يسجدون فيها فكيف يصنع؟ قال: «لا يسجد» «۳».

و ظاهر الرواية جواز التبعيض و القران، و قد عرفت أنّ الأول مخالف لفتوى الأصحاب، فتكون الرواية شاذّة غير معمول بها.

و منها: خبر علىّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى عليه السّلام عن الرجل يقرأ فى الفريضة سورة «النجم» أ يركع بها أو يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال: «يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب و يركع و ذلك زيادة فى الفريضة و لا يعود يقرأ فى الفريضة

---

(۱) الكافى ۳: ۳۱۸ ح ۶، التهذيب ۲: ۹۶ ح ۳۶۱، الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۰ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۲۹۲ ح ۱۱۷۴، الاستبصار ۱: ۳۲۰ ح ۱۱۹۱، الوسائل ۶: ۱۰۲ و ۱۰۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۷ ح ۲ و ب ۴۰ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۲۹۳ ح ۱۱۷۷، الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۰ ح ۳ و ص ۱۰۳ ب ۳۸ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۴

بسجدة» «۱». و لا يخفى التهافت و المناقضة بين صدر الرواية الدالّ على جواز قراءة «سورة النجم» فى الفريضة، و ذيلها الدالّ على أنّ ذلك زيادة فيها، و على النهى عن العود إلى مثلها، فالعمدة فى المقام هى رواية زرارة، و لا بدّ من التكلّم فى مدلولها.

فنقول: يجرى فى معناها احتمالات كثيرة:

۱- أن يكون النهى عن القراءة فيها إرشادا إلى مانعية قراءة شىء من العزائم للصلاة، بمعنى أنّه لا- يترتب الأثر المترقّب من الصلاة عليها مع قراءة شىء من العزائم فيها، نظير سائر النواهى التى تتعلّق بإيجاد شىء فى المأمور به، كالنهى عن التكلّم فى الصلاة و نظائره، و لازم هذا الاحتمال بطلان الصلاة بمجرّد قراءة سورة منها.

۲- أن يكون النهى دالّا على أنّ وظيفة المصلّى- أى وجوب قراءة سورة من القرآن- بعد قراءة الفاتحة، و قبل الركوع لا يتحقّق بقراءة شىء من العزائم بعد الفاتحة، بل أداؤها إنما يتوقّف على قراءة سورة من القرآن، غير سور العزائم، و لازم هذا الاحتمال صحة الصلاة لو جمع بينها و بين سورة أخرى، لأداء وظيفته بقراءة سورة أخرى، إلّا أن يستشكل فى ذلك من جهة القران بين السورتين، كما أنّ البطلان فيما لو اقتصر على قراءة شىء من سور العزائم، يكون مستندا إلى فقد بعض الأجزاء الواجبة كما هو واضح.

۳- أن يكون النهى إرشادا إلى أنّه لو قرأ المصلّى شيئا منها، ليقع فى محذور مخالفة أحد التكليفين المتزاحمين، لأنّه إمّا أن يسجد بعد

قراءة آية السجدة، و إمّا أن لا يسجد، فعلى الأول يقع فى محذور مخالفة حرمة قطع الصلاة و إبطالها، لأنّ السجود زيادة مبطلة، و على الثانى يقع فى محذور مخالفة وجوب السجدة عند قراءة

---

(۱) قرب الإسناد: ۱۷۲ ح ۷۶۲، مسائل علىّ بن جعفر: ۱۸۵ ح ۳۶۶، الوسائل ۶: ۱۰۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۰ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۵

آيتهـا، و هـذا لا ـ فرق فيه بين أن يكون التكليفان مختلفين من حيث الأهميـة، أو متساويين، لأنّ المكلّف يوقع نفسه اختيارا فى مخالفة أحدهما، و يبتلى نفسه بهما.

۴- أن يكون ذلك أى الابتلاء بالتكليفين المتزاحمين، و الوقوع فى مخالفـة أحـدهما حكمـة لتعلّق النهى التحريمى بنفس قراءة شـىء منها.

۵- أن يكون النهى عن القراءة باعتبار السـجود الـذى يعـدّ بنظر العرف جزء للسورة، أو باعتبار كونه لازما شـرعيا لقراءة آيـة السـجدة، فيصـير معنى الروايـة إنّه لا تقرأ فى المكتوبـة بشـىء من العزائم، لأنّها موجبـة للسـجدة شـرعا، و السـجود زيادة فى الفريضـة، و الزيادة العمدية مبطلة لها، فتكون المقدّمة الأولى و الأخيرة مطويّتين فى الرواية.

هذا، و لا يخفى أنّ الاحتمالين الأوّلين لا يناسب شىء منهما، مع التعليل الوارد فى الرواية كما هو ظاهر، و أمّا الاحتمال الثالث و الرابع فهمـا أيضـا خلاـف ظاهر الروايـة، لأنّ غرضـها أنّه لا تنطبق طبيعـة الصـلاة المأمور بها التى يجب على كلّ مكلّف الإتيان بها، و امتثال أمرهـا بإيجادهـا فى الخـارج، على الصـلاة التى قرأ فيهـا شـىء من العزائم، فلاـ يتحقّق الامتثـال الموجب لسـقوط الأمر، بإتيان الصـلاة المشتملة على قراءة شىء منها، و لا تعرّض فى الرواية لحرمة قطع الصلاة و إبطالها المتوجهة إلى المكلّف بعد الشروع فيها.

و بالجملة: هنا تكليفان:

أحدهما: الأمر بطبيعة الصلاة و وجوبها.

و ثانيهما: وجوب الإتمام بعـد الشـروع و حرمـة القطع و الابطال. و لا ارتباط لأحدهما بالآخر، لأنّ المكلّف قد يقع فى محذور مخالفة الثانى دون الأول، كما إذا قطع صـلاته عمدا ثمّ شـرع فى صـلاة أخرى و أتمّها، فإنّه امتثل الأمر المتعلّق بطبيعة الصـلاة، و خالف الأمر بالإتمام، و النهى عن الإبطال.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۶

و من المعلوم أنّ الروايـة ناظرة إلى الأمر الأول و أنّه لا يسـقط بالإتيان بالصـلاة المشـتملة على سورة العزيمة، و لا تعرّض لها إلى الأمر الثانى أصلا.

و أمّا الاحتمال الأخير فشقه الأول الراجع إلى أنّ النهى إنما هو باعتبار السجود الذى يكون بنظر العرف جزء، فهو أيضا خلاف الظاهر، لأنّ العرف لا يفرق بين السـجدات الواجبة و المندوبة من هذه الجهة أصـلا، فالتعبير بالعزائم الدالّ على أنّ وجوب السـجود له مدخلية فى الحكم ينفى ذلـك، فينحصـر المراد من الروايـة فى الشقّ الأخير الراجع إلى أنّ النهى إنما هو باعتبار وجوب السـجود الـذى يكون لازما شرعيّا لقراءة آية السجدة التى تشتمل عليها السورة.

و لاـ يخفى أنّ الروايـة بناء على هـذا أيضا لا تكون ناظرة إلى أنّ السـجود زيادة، و الزيادة مبطلـة، و الإبطال حرام شـرعا، بل المقصود منها بطلان الصلاة بسبب السجود، فلا تصلح للامتثال، لعدم انطباق طبيعة الصلاة المأمور بها عليها مع زيادة السجدة، فتكون ناظرة إلى الأمر المتعلّق بالطبيعة، لا الأمر بالإتمام و النهى عن القطع، و حرمة الإبطال بعد الشروع فيها.

ثمّ إنّه بناء على هـذا الاحتمال الـذى هو ظاهر الروايـة، يمكن أن يكون النهى عن قراءة سورة العزيمـة إرشادا إلى أنّها موجبة للسـجود المفسد للصـلاة، لكونها زيادة عمدية، و عليه فلا تكون نفس قراءة السورة من حيث هى محرمة أصـلا، فلو قرأ شـيئا من العزائم و نسى

السجدة، أو تركها عصيانا، لا يكون ذلك مضرّا بصحة صلاته أصلا، لأنّ المفروض أنّ السجدة الموجبة للبطلان لم يتحقّق منه، و قراءة السورة بنفسها لم تكن محرّمة حتّى تؤثر فى البطلان.

غاية الأمر استحقاقه للعقوبة، من حيث مخالفته لوجوب السجود عند قراءة آية السجدة، و هذا لا ارتباط له ببطلان الصلاة أصلا كما هو ظاهر، و يمكن أن يكون النهى عن قراءة السورة نهيا تحريميا، و يكون الوجه فيه كونها موجبة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۷

للسجود شرعا، و هو زيادة مبطلة.

و يظهر هذا من بعض الأعاظم من المعاصرين فى كتاب صلاته، و فرّع عليه أنّه يستفاد من الرواية حرمة كلّ ما يوجب السجود مثل الاستماع بل السماع، إذا كان قادرا على محافظة سمعه، من أن يقرعه صوت من يقرأ آية السجدة. نعم من سمع قهرا، أو قرأ سهوا، لم يرتكب المحرّم، و إن كانا أيضا موجبين لوجوب السجود.

ثمّ قال ما ملخّصه: إنّه يتفرّع على ذلك أنّ غير القراءة العمدية لا يكون مبطلا للصلاة، ما لم يسجد به، سواء كان محرّما كالاستماع أم لا، كالسماع غير الاختيارى، و أمّا قراءة العزيمة عمدا فهى مبطلة، لأنّ الكلام المحرّم فى الصلاة و إن كان ذاتا من الأذكار، أو الأجزاء يوجب بطلانها، لكونه ماحيا لصورتها عند المتشرّعة، مضافا إلى دعوى الإجماع على ذلك، و أمّا الموجبات الأخر غير القراءة، أو القراءة غير المحرّمة، فلا تبطل الصلاة، نعم لو سجد بعدها تبطل بالزيادة العمدية، لا بتلك الموجبات «۱». انتهى.

و لا يخفى أنّ ما ذكره مبنيّ على أن يكون النهى عن قراءة شيء من سور العزائم، نهيا تحريميا دالّا على حرمة نفس قراءة السورة، و الظاهر خلاف ذلك، لأنّ النواهى المتعلّقة بكيفيات العبادات إرشادات غالبا إلى فسادها، مع تلك الكيفيّة المنهى عنها، و أنّه لا يترتب الأثر المترقّب من العبادة عليها مع هذه الكيفية.

و حينئذ فالنهى فى المقام أيضا للإرشاد إلى فساد العبادة المشتملة على متعلّق النهى، غاية الأمر إنّه لو لم تكن الرواية مشتملة على التعليل المذكور، لقلنا ببطلان

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۱۶۴- ۱۶۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۴۸

الصلاة بمجرّد القراءة، من دون توقّف على السجود عقيب آية السجدة، إلّا أنّ تعليل النهى عن القراءة بإيجابها للسجود الذى هو زيادة مبطلة، أوجب صرف النهى عنها إلى ما هو لازمها شرعا، و هو السجود، فيصير مدلول الرواية إنّه لا تسجد فى الصلاة، فإنّ السجود زيادة و هى مبطلة.

و دعوى إنّه يمكن أن يكون النهى إرشادا إلى مانعية متعلّقه، و هو نفس القراءة، و الوجه فى مانعيتها هو كونها موجبة للسجود المبطل للصلاة.

مندفعة بأنّ إمكان ذلك و إن كان غير قابل للمناقشة، إلّا أنّ ظهور الرواية فى خلافها يطردها، لأنّ ظاهرها أنّ وصف المبطلية إنما يتّصف به ما يكون زيادة فى الصلاة، و موصوف الزيادة هو خصوص السجدة، و بعبارة أخرى ظاهرها أنّ الإبطال إنما يجيء من قبل السجود خاصة كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا ينبغى الارتياب فى أنّ مدلول الرواية هو الإرشاد إلى مانعية السجدة التى تكون لازما شرعيا لقراءة آية السجدة، و حينئذ فلو قرأ سورة من سور العزائم، و ترك السجدة عصيانا أو نسيانا، لا يكون ذلك موجبا لبطلان الصلاة أصلا، لعدم حرمة نفس القراءة، و عدم تحقق السجدة المبطلة كما هو المفروض، فلا وجه للقول بالبطلان كما عرفت فى كلام بعض المعاصرين، مضافا إلى أنّ بطلان الصلاة بمطلق الكلام المحرّم ممّا لا دليل عليه، لأنّ أدلة مبطلية الكلام إنما تختصّ بكلام الآدمى، كما سيجيء إن شاء اللّه تعالى.

و كذا دعوى كونه ماحيا لصورة الصـلاة عند المتشرّعة، مندفعة بمنع ذلك، إذ المراد بالماحى ما يوجب خروجها عن الكيفيّة التى هى كيفيـة الصـلاة بنظرهم، من القيام مسـتقبل القبلة فى مقابل المولى خاضـعا خاشـعا، و من المعلوم أنّ قراءة القرآن لا تنافى هذه الكيفيّة أصـلا. و كـذا دعوى كونهـا مبطلـة، لأنّهـا فعـل كثير، يـدفعها أنّ المراد بالفعل الكثير ما يكون خارجا عن الصـلاة، و المفروض وقوع القراءة

نهاية التقرير، ج٢، ص: ١۴٩

جزء لها.

و الذى يسهل الخطب ما عرفت من عدم كون القراءة بنفسها محرّمة أصلا فالاستناد فى بطلان الصلاة إلى حرمة القراءة ممّا لا وجه له. نعم ربما يتمسّك للقول ببطلان الصـلاة بمجرّد قراءة آية السـجدة و إن لم يسجد، بأنّ الأمر بإيجاد السجدة المنافية للصلاة مرجعه إلى الأمر بإبطال الصـلاة بفعل المنافى، و لا يجتمع معه الأمر بالمضىّ، و الإتمام الذى يعتبر فى صحة العبادة، و أجاب عنه المحقّق المتقدّم فى كتاب صلاته:

قلت: أولا: لا يبعـد عـدم وجوب السـجدة فعلا عقيب وجود الموجب فورا، و يكون المراد من قوله عليه السّـلام فى روايـة زرارة: «فإنّ السـجود زيادة فى المكتوبة»، أنّ القراءة توجب السـجود ذاتا، فإن فعلته بطلت الصـلاة و إن تركته و أتممت الصـلاة أخللت بحقّها من التعجيـل، و لـذلك لا يجوز فعل موجبها، فورود المحـذور فى طرف السـجود تركا و فعلا صار سـببا للنهى، لا أنّ فعل الموجب حرام، لكونه سببا لإبطال الصلاة.

و ثانيـا: لاـ يعقـل أنّ مجرّد الأـمر بإبطـال الصـلاة بالسـجدة، يكون موجبـا لبطلانها، إلّا من جهـة اقتضاء الأمر بالشـىء النهى عن ضـدّه الخاص، أو من جهـة اقتضائه عـدم الأمر بالضـدّ، مع احتياج صـحة العبادة إلى الأمر، و قـد حقّق فى الأصول عدم اقتضاء الأمر بالشـىء النهى عن ضـدّه، و كذلك عدم احتياج العبادة إلى الأمر الفعلى، بل يكفى رجحانها ذاتا، و على تقدير الاحتياج إلى الأمر، لا مانع من الأمر بالضدّ مرتّبا على ترك ضدّه الآخر، كما بيّنا ذلك فى الأصول «١». انتهى كلامه.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ١۶۵.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ١۵٠

و استشكل فى المصباح على إثبات الصحة بطريق الترتّب، بأنّ ذلك لا يجدى فى الحكم بصحة صلاته، على تقدير ترك السجدة، و المضىّ فيها، إذ المتبادر عرفا من الأمر بإيجاد المبطل، كما هو ظاهر أخبار الباب بحسب مدلولها الالتزامى، أنّ الشارع لم يرد المضـىّ فى هـذه الصـلاة، بل أوجب نقضـها بهذا الشـىء، فيخصّـِص بهذه الأخبار عموم ما دلّ على وجوب المضـىّ، أو جوازه، و لا يبقى معه طلب تقديرى مصحح لصلاته على تقدير المضى.

نعم ما ذكر إنما يجـدى فيما لو كان الحاكم بالتخصـيص العقل من باب مزاحمته لواجب أهمّ، حيث إنّ العقل لا يسـتقلّ بعدم مطلوبية غير الأهم، إلّا على تقـدير عـدم القـدرة عليه، من حيث اشـتغاله بضده الأهم لا مطلقا، بخلاف ما لو كان التخصـيص مسـتفادا من دليل لفظى، كما فى المقام، فليتأمّل «١». انتهى كلامه رفع مقامه.

و التحقيق إنّه لو قلنا بحرمـة المضـىّ و الإتمام، نظرا إلى اقتضاء الأمر بالإبطال لـذلك، و قلنا باحتياج العبادة إلى الأمر أيضا، و لكن مع ذلك لا مجال للحكم ببطلان الصـلاة، لما عرفت من أنّ هنا أمرين: أحدهما: الأمر بطبيعة الصـلاة، و الآخر: الأمر بالمضىّ و الإتمام، و هـذا الأمر يتوجّه إلى المكلّف، بعـد الشـروع فى الصـلاة و الـدخول فيها، و المعتبر فى صـحة العبادة على تقدير القول به إنما هو الأمر الأول لا الثانى، و الساقط بسبب الأمر بالإبطال هو الثانى لا الأول، لوضوح أنّه لو أبطل صلاته بالسجدة أيضا يجب عليه الإتيان بالصلاة ثانيا.

فما يعتبر فی الصحة لا يسقط بالأمر بالإبطال، و ما يسقط به لا يعتبر فی الصحة، لظهور أنّ معنى صحة العبادة كونها موافقة لأمرها المتعلّق بها، مع ما يعتبر

---

(۱) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۲۹۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۱

فيها جزء أو شرطا، و بعبارة اخرى أن تكون موافقة للأمر الذى يكون متوجّها إلى المكلّف قبل الشروع فی العمل، و يكون هو الباعث له عليه، و من الواضح أنّ هذا الأمر هو الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، لا ـ الأمر بالإتمام، لأنّه يتوجه إلى المكلّف بعد شروعه فيها، فالأقوى صحة الصلاة مع قراءة شیء من العزائم، فيما لو لم يسجد عقيب آية السجدة، غاية الأمر استحقاقه للعقوبة مع ترك السجدة عمدا من جهة مخالفة تكليف وجوبیّ مستقل، و هو وجوب السجدة بعد قراءة آيتها.

قراءة العزيمة سهوا

لو قرأ العزيمة سهوا، فالظاهر أنّه لا خلاف فی صحة الصلاة «۱»، و إنما اختلفوا على أقوال أربعة:

الأول: القول بوجوب تأخير السجود إلى بعد الفراغ منها.

الثانى: القول بوجوب الإيماء بدلا عن السجود.

الثالث: القول بوجوب الجمع بين الإيماء فی الصلاة و السجود بعدها.

الرابع: القول بوجوب السجود فی الأثناء، كما عن كاشف الغطاء «۲».

و ليعلم أنّه لم يظهر من أحد من قدماء الأصحاب رضوان اللّه عليهم- على ما تتبعنا- التعرّض للمسألة أصلا، فليست المسألة من المسائل الأصلية المتلقّاة عن الأئمة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، كما هو شأن المسائل المذكورة فی أكثر كتب القدماء، فدعوى الإجماع فی المسألة ممّا لا تسمع، و كذا رمى بعض الأقوال بالشذوذ، فإنّ موردها هی تلك المسائل، لا المسائل التفريعية، كما عرفت ذلك مرارا.

---

(۱) السرائر ۱: ۲۲۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۷، مستند الشيعة ۵: ۱۰۳، جواهر الكلام ۹: ۳۴۸، كشف اللثام ۴: ۴۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۸، الحدائق ۸: ۱۵۸ و ۱۵۹، الذكرى ۳: ۳۲۴، جامع المقاصد ۲: ۲۶۳.

(۲) كشف الغطاء: ۲۳۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۲

نعم قد تعرّض للمسألة الحلّی فی السرائر، و من تأخّر عنه كالمحقّق و العلّامة و الشهيد قدّس اللّه أسرارهم «۱».

قال فی السرائر: فإن كان قراءته لها ناسيا، لا على طريق التعمّد، فالواجب عليه المضیّ فی صلاته، فإذا سلّم قضى السجود و لا شیء عليه، لأنّه ما تعمّد بطلان صلاته، فاختلف الحال بين العمد و النسيان «۲»، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ القول المحكیّ عن كاشف الغطاء مبنیّ على عدم كون السجود زيادة مبطلة، مع أنّه خلاف ما هو ظاهر رواية زرارة «۳» المتقدمة بل صريحها، لأنّ مفادها أنّ السجود زيادة تخلّ بالصلاة، نعم ربما يستشعر من بعض الأخبار خلافه، مثل رواية سماعة المتقدمة المشتملة على قوله عليه السّلام:

«إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء و الركوع» «۴».

و خبر أبی بصير عن أبی عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام:

اقرأ بـاسم ربّـک الـذی خلق أو شـیئا من العزائم و فرغ من قراءته و لم یسـجد فـأوم إیماء و الحائض تسـجد إذا سـمعت السـجدة» «۵».

فإنّهما یشعران بأنّه لو سجد الإمام فعلیه أن یسجد، و لا تبطل صلاته، غایة الأمر أنّ المانع من سجوده هو عدم سجود الإمام.

و لکن لا یخفی أنّ المراد بهما کما فی المصباح «۶» بیان الحکم عند ابتلائه بالصلاة،

(۱) شرائع الإسلام: ۱- ۷۲، تذکرة الفقهاء: ۲- ۱۴۶ مسألة ۲۳۱، الذکری ۳: ۳۲۴، مسالک الافهام ۱: ۲۰۶.

(۲) السرائر ۱: ۲۱۸.

(۳) الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۰ ح ۱.

(۴) الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۰ ح ۲.

(۵) الکافی ۳: ۳۱۸ ح ۴، التهذیب ۲: ۲۹۱ ح ۱۱۶۸، الاستبصار ۱: ۳۲۰ ح ۱۱۹۲، الوسائل ۶: ۱۰۳. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۳۸ ح ۱.

(۶) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۲۹۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۵۳

مع من یـأتمّ به تقیـة، فلاـ مانع من الالتزام بوجوب السـجود لو سـجد الإمام فی موردهما من باب المماشاة، و لا یفهم من ذلک جوازه اختیارا، فهذا القول ممّا لا یمکن الالتزام به.

و أمّا القول الثالث: فهو مبنیّ علی عدم استفادة الحکم من الدلیل الاجتهادی، و وجوب الرجوع إلی القاعدة التی تقتضی الاشتغال هنا، لأـنّ التکلیف مردّد بین مراعاة الفوریـة و الانتقال إلی الإیماء، لأنّ السـجود مبطل، و بین مراعاة الأصل، و هو السـجود و عـدم الانتقال إلی بدله، و الإخلال بالفوریة.

و أمّا القول الأول: فمسـتنده استصـحاب وجوب المضـیّ فی الصـلاة، و حرمـة قطعها، أو أصالـة براءة الذمّة عن وجوب السـجدة فورا، عقیب قراءة آیتها، و لا مجال لهذا القول، لو ثبت بدلیّة الإیماء عن السجدة.

و أمّا القول الثانی: فمستنده ما رواه علیّ بن جعفر فی کتابه عن أخیه علیه السّلام قال:

سألته عن الرجل یکون فی صلاة جماعة فیقرأ إنسان السجدة، کیف یصنع؟ قال:

«یومئ برأسه». قال: و سألته عن الرجل یکون فی صلاته فیقرأ آخر السجدة؟

فقال: «یسجد إذا سمع شیئا من العزائم الأربع، ثمَّ یقوم فیتمّ صلاته إلّا أن یکون فی فریضة فیومئ برأسه إیماء» «۱».

و دلالتها علی هذا القول ممّا لا ریب فیها.

و دعوی بطلان الفریضة بالإیماء أیضا لمساواة البدل للمبدّل فی کونه زیادة فی الفریضة کما ربما حکی عن منظومة العلّامة الطباطبائی «۲».

مدفوعـة بأنّ الأمر بالبـدل إنما هو للفرار عن حکم مبدله، مضافا إلی أنّ ظاهر الروایة أنّه یومئ فیتمّ صـلاته کما أنّها ظاهرة فی وجوب مراعاة الفوریة، و فی بدلیّة

(۱) مسائل علیّ بن جعفر: ۱۷۲، ۱۷۳ ح ۳۰۰ و ۳۰۳، الوسائل ۶: ۲۴۳. أبواب قراءة القرآن ب ۴۳ ح ۳ و ۴.

(۲) الدرّة النجفیة: ۱۳۸.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۵۴

الإیماء عن السجود، فالروایة من حیث الدلالة تامّة، لا مجال للمناقشة فیها أصلا.

و أمّا من حيث الحجية و الاعتبار، فيمكن الخدشة فيها من حيث إنّه لم يحرز سماع كتاب عليّ بن جعفر منه، أو قراءته عليه، و إن كان يمكن دفعها برواية الشيخ و جماعة عنه بواسطة موسى بن القاسم، أو أبى قتادة، أو عمركى بن عليّ البوفكى، إلّا أنّه لم يحرز كون النسخة التى بيد المتأخّرين مطابقة لنسخة الأصل، و كيف كان فلو لم نقل باعتبار الرواية، فلا دليل على بدلية الإيماء عن السجود.

و توهّم دلالة روايتى سماعة و أبى بصير المتقدّمتين «۱» على ذلك، يدفع بأنّ بدليته فى موردهما لا توجب ثبوت البدلية فى المقام، لأنّ السجود فى موردهما خلاف التقية كما لا يخفى، فيدور الأمر بين مراعاة فوريّة وجوب السجود و إبطال الصلاة، و بين تأخيره إلى الفراغ و إتمام الصلاة.

و قد يقال: بانصراف أدلة وجوب السجود فورا، عن مثل المقام الذى يوجب بطلان الصلاة، و لكنّه مردود بدلالة رواية زرارة المتقدمة على عدم الانصراف، إذ معه لا يبقى وجه لتعليل النهى عن القراءة بأنّ السجود زيادة فى المكتوبة، إذ ظاهره استلزام قراءة آية السجدة، لوجوبها فورا، كما هو ظاهر، فيدور الأمر بين التكليفين المتزاحمين: وجوب السجود فورا، و حرمة إبطال الصلاة.

و قد يقال: بأهمية التكليف بالسجود، بمقتضى رواية زرارة، إذ التعليل باستلزام قراءة آية السجدة لها ظاهر فى الأهمية، و إلّا لما كان يستلزم ذلك، و لكنّه لا يخفى أنّ التعليل إنما هو بلحاظ أنّ قراءة السورة تستلزم لمخالفة أحد التكليفين المتزاحمين، و لا ينافى ذلك أهمية الآخر أو مساواته أصلا، و القاعدة فى مثله تقتضى التخيير، فيتخيّر فى المقام بين السجود و الإبطال، و بين المضيّ و تأخير السجود إلى الفراغ.

---

(۱) الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۰ ح ۲ و ص ۱۰۳ ب ۳۸ ح ۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۱۵۵

نعم استصحاب بقاء حرمة الإبطال الثابتة قبل الشروع فى السورة، ربما يوجب ترجيح التكليف بوجوب المضيّ، و هذا هو المراد من الأصل الذى استند إليه العلّامة الطباطبائى فى منظومته حيث قال:

و الأصل بالتأخير فيه يقضى إذ منع البدار حقّ الفرض «۱»

بقى فى المقام ذكر بعض الأخبار التى يستفاد منها جواز قراءة سورة السجدة فى الصلاة.

منها: حسنة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة فى آخر السورة؟ قال: «يسجد ثمّ يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثمّ يركع و يسجد» «۲».

و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع و يسجد؟ قال: «يسجد إذا ذكر، إذا كانت من العزائم» «۳».

و منها: خبر وهب بن وهب عن أبى عبد اللّه، عن عليّ عليهما السّلام قال: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها» «۴».

إلى غير ذلك ممّا ظاهره الجواز، و مقتضى الجمع بين هذه الروايات، و بين الأخبار المتقدمة التى ورد فيها النهى عن قراءتها فى الفريضة دون النافلة، حمل هذه الأخبار على النافلة، مضافا إلى أنّها ليست مسوقة لبيان أصل الجواز، حتى يستفاد منها الإطلاق، بل كلّها مسوقة لبيان حكم آخر، فلا يجوز التمسّك بها لإثبات الجواز فى الفرائض كما هو ظاهر.

---

(۱) الدرّة النجفية: ۱۳۸.

(۲) الكافى ۳: ۳۱۸ ح ۵، التهذيب ۲: ۲۹۱ ح ۱۱۶۷، الاستبصار ۱: ۳۱۹ ح ۱۱۸۹، الوسائل ۶: ۱۰۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۷ ح ۱.

(۳) التهذيب ۲: ۲۹۲ ح ۱۱۷۶، السرائر ۳: ۵۵۸، الوسائل ۶: ۱۰۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۹ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۲۹۲ ح ۱۱۷۳، الاستبصار ۱: ۳۱۹ ح ۱۱۹۰، الوسائل ۶: ۱۰۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۷ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۶

المسألة الخامسة: عدم جواز قراءة سورة يفوت الوقت إن قرأها

المعروف بين الأصحاب إنّه لا- يجوز أن يقرأ من السور ما يفوت الوقت بقراءته «۱»، و استدلّ له برواية سيف بن عميرة عن أبى بكر الحضرمى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا تقرأ فى الفجر شيئا من أل حم» «۲»، بتقريب أنّ الظاهر كون النهى لفوات الوقت، كما أنّه أفصح من ذلك ما رواه سيف بن عميرة عن عامر بن عبد اللّه قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «من قرأ شيئا من أل حم فى صلاة الفجر فاته الوقت» «۳».

و قد يناقش بأنّ المراد بالوقت فى هذه الرواية، هو وقت الفضيلة، ضرورة أنّ وقت الإجزاء أوسع من قراءة شىء من «أل حم»، لأنّ أطولها هى «حم تنزيل»، و الوقت أوسع منه كما هو واضح، فلا بدّ من حمل النهى على الكراهة، و لكنّه أجاب عنه فى المصباح بما حاصله:

إنّ هذا لا- ينفى دلالة النهى على التحريم، فيما هو محلّ الكلام، و لكن لا يخفى أنّ الروايتين لا ترتبطان بالمقام، لأنّ الرواية الأولى الدالة على عدم الجواز، خالية من التعليل، و الرواية الثانية خالية عن النهى.

نعم قد يستدلّ له كما فى المصباح بوجه آخر، و هو أنّ الواجب عليه مع ضيق

---

(۱) النهاية: ۷۸، المهذّب ۱: ۹۷، المعتبر ۲: ۱۷۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۷ مسألة ۲۳۲، الذكرى ۳: ۳۲۵، مسالك الأفهام ۱: ۲۰۶، مدارك الأحكام ۳: ۳۵۴، كشف اللثام ۴: ۱۱، جواهر الكلام ۹: ۳۵۱، مفتاح الكرامة ۲: ۳۵۹، الحدائق ۸: ۱۲۵، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۲۹۴.

(۲) التهذيب ۳: ۲۷۶ ح ۸۰۳، الوسائل: ۶- ۱۱۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۴ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۲۹۵ ح ۱۱۸۹، الوسائل ۶: ۱۱۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۷

وقت الصلاة مع سورة يسعها الوقت، لامتناع كونه مكلّفا بما يقصر الوقت من أدائه، فإتيان غيرها بقصد الجزئية تشريع محرّم، و أمّا لو لم يقصد بها الجزئية، فلا تحرم القراءة من حيث هى، و إن استلزمت محرّما، لأنّ مستلزم المحرّم ليس بمحرّم.

نعم لو قلنا: بأنّ الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضدّه، اتّجه القول بحرمتها مطلقا، و لكن الحقّ خلافه كما تحقق فى محلّه، اللهمّ إلّا أن يستدلّ عليه بإطلاق الخبر المذكور، فإنّه و إن كان منصرفا إلى ما لو قرأها بقصد الجزئية، كإطلاق فتاوى الأصحاب، و لكن قضية ما يفهم من مجموع الخبرين، من كون النهى لفوات الوقت التعميم، فهو لا يخلو عن قوّة «۱»، انتهى.

و أنت خبير بأنّ الصلاة المأمور بها إنما هى الصلاة مع سورة ما من السور القرآنية، و مجرّد أنّه قد يقصر الوقت عن الصلاة مع سورة طويلة لا يوجب أن يكون متعلّق الأمر الضمنى المتعلّق بالسورة، هى السورة القصيرة، غاية الأمر امتناع تعلّق الأمر بالسورة الطويلة، و أمّا تعلّقه بطبيعة السورة الصادقة على القصيرة و الطويلة فلا، بل لا يعقل تقييدها بشىء منهما.

لأنّ المفروض أنّ مصلحة الجزئية التى بها تتقوّم مصلحة الصلاتية، إنما تكون قائمة بنفس طبيعة السورة، و حينئذ فكيف يعقل أن يتعلّق الأمر بها، مع شىء زائد لا دخل له فى حصول المصلحة أصلا، فما ذكره من أنّ الواجب عليه مع ضيق الوقت، هى الصلاة مع السورة التى يسعها الوقت محلّ نظر بل منع، فإنّ الواجب مطلقا هى الصلاة مع سورة ما، فالآتى بها مع السورة الطويلة فى ضيق الوقت

بقصد الجزئية، لا يكون مشرّعا أصلا حتى يكون عمله محرّما.

نعم مع العلم بضيق الوقت، و إنّه لا يسع الصلاة مع هذه السورة التى يريد

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۲۹۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۸

قراءتها، لا يتمشّى منه قصد الامتثال أصلا، فيكون هذا الشخص مذموما، و موردا لتقبيح العقلاء، من حيث مخالفته لأمر المولى، المتعلّق بالصلاة التى يكون من قيودها، وقوعها بتمامها فى الوقت المضروب له، و يسرى القبح إلى العمل الذى يترتب عليه هذه المخالفة.

و من هنا يظهر أنّه ليس فى البين إلّا مجرّد قبح مخالفة الأمر الوجوبى المتعلّق بالصلاة، و لا يكون هنا نهى تحريمىّ متعلّق بقراءة سورة يفوت الوقت بقراءتها، حتى تكون قراءتها مخالفة لذلك النهى، كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر وجه بطلان الصلاة فى مفروض المقام، فإنّ الإخلال بقصد الامتثال المعتبر فى صحة العبادة، يوجب فسادها.

و من هذا الجواب انقدح الخلل فيما حكى عن الشيخ رحمه اللّه فى مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالخبر المتقدّم، حيث قال: إنّه لا يدلّ على أزيد من التحريم المقدمى الناشئ من إفضائه إلى ترك الفعل الواجب فى وقته المضروب له، و مجرّد هذا التحريم، بل التحريم التشريعى الحاصل من استلزام الأمر بالشىء، أعنى السورة القصيرة، عدم الأمر بضدّه، بل التحريم الاستقلالى بناء على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه، لا يثبت إلّا فساد الجزء، و هو لا يستلزم فساد الكلّ، ما لم يوجب نقص جزء أو شرط، و السورة القصيرة و إن انتفت هنا، لكنّها ساقطة، لضيق الوقت الذى ثبت كونه عذرا، و لو بسوء اختيار المكلّف «۱»، انتهى.

وجه الخلل ما عرفت من أنّ الأمر لم يتعلّق بالسورة القصيرة حتّى يستلزم عدم الأمر بضدّها، فيكون الإتيان به محرّما تشريعا، أو يستلزم النهى عنه حتّى يكون الإتيان به محرّما مستقلا، بل الأمر تعلّق بطبيعة السورة الصادقة على الطويلة و القصيرة كما مرّ.

---

(۱) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ۱۳۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۵۹

المسألة السادسة: هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرى؟

قال الشيخ فى كتاب النهاية: و إذا قرأ الإنسان فى الفريضة سورة بعد الحمد، و أراد الانتقال إلى غيرها جاز له ذلك، ما لم يتجاوز نصفها، إلّا سورة الكافرين و الإخلاص، فإنّه لا ينتقل عنهما إلّا فى صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنّه لا بأس أن ينتقل عنهما إلى سورة الجمعة و المنافقين «۱». انتهى.

و هذه العبارة تشتمل على أحكام ثلاثة:

الأول: جواز الانتقال من سورة شرع فيها إلى سورة أخرى ما لم يتجاوز نصفها، و هو يدلّ بمفهومه على عدم الجواز لو تجاوز النصف.

الثانى: عدم جواز الانتقال من سورة الإخلاص و الكافرون، و لو لم يتجاوز النصف.

الثالث: جواز الانتقال منهما إلى سورة الجمعة و المنافقين فى صلاة الظهر يوم الجمعة، و أكثر عبارات القدماء موافقة لهذه العبارة «۲»، مع اختلاف يسير من حيث عدم التعرّض لبعض الأحكام الثلاثة، و من حيث عدم اختصاص بعضها بخصوص صلاة الظهر فى يوم الجمعة، بالنسبة إلى الحكم الثالث.

نعم ظاهر عبارة الحلّى فى السرائر «۳» تبعا لبعض القدماء، المخالفة فى الحكم الأول، و أنّ جواز الانتقال ثابت ما لم يبلغ النصف، و هو يدلّ بمفهومه على عدم الجواز إذا بلغ النصف، و لو لم يتجاوز عنه.

---

(۱) النهاية: ۷۷.

(۲) المقنعة: ۱۴۷، المبسوط ۱: ۱۰۷، نهاية الأحكام ۱: ۴۷۸، الذكرى ۳: ۳۵۳.

(۳) السرائر ۱: ۲۲۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۰

و الذى يوجب الترديد فى أصل المسألة أنّ المحقّق قدّس سرّه مع تبحره فى الفقه، لم يتعرّض لها أصلا، نعم ذكر فى الشرائع فى مبحث صلاة الجمعة: إنّه إذا سبق الإمام إلى قراءة سورة فليعدل إلى الجمعة، و كذا فى الثانية يعدل إلى سورة المنافقين، ما لم يتجاوز نصف السورة إلّا فى سورة الجحد و التوحيد «۱».

و قال فى المعتبر: و يجوز العدول من سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف، و يكره فى قل هو اللّه أحد، و سورة الجحد، و قال علم الهدى: يحرم «۲»، و قد روى عمرو بن أبى نصر عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هو اللّه أحد و قل يا أيّها الكافرون» «۳». و الوجه الكراهية، لقوله فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ «۴» و لا تبلغ الرواية المذكورة قوّة فى تخصيص الآية «۵». انتهى.

و كيف كان فالظاهر أنّ المسألة عنده لم تكن خالية عن الإشكال، و لذا أفتى بخلاف ما عليه القدماء، فالواجب ملاحظة الأخبار الواردة فى الباب فنقول:

يدلّ على الحكم الأخير روايات:

منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام فى الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة فى الجمعة فيقرأ قل هو اللّه أحد قال: «يرجع الى سورة الجمعة» «۶» و المراد بقوله: «فى الجمعة» يحتمل أن يكون فى يوم الجمعة، و يحتمل أن يكون فى

---

(۱) شرائع الإسلام ۱: ۸۹.

(۲) الانتصار: ۱۴۷.

(۳) الكافى ۳: ۳۱۷ ذ ح ۲۵، التهذيب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۶ و: ۱۹۰ ح ۷۵۲، الوسائل ۶: ۹۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۵ ح ۱.

(۴) المزّمل: ۲۰.

(۵) المعتبر ۲: ۱۹۱.

(۶) الكافى: ۳- ۴۲۶ ح ۶، التهذيب ۳: ۲۴۱ و ۲۴۲ ح ۶۴۹ و ۶۵۲، الوسائل ۶: ۱۵۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۶۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۱

صلاة الجمعة.

و لكن لا بدّ على الثانى من أن يكون المراد بالرجل هو الإمام إذ الجمعة لا تنعقد إلّا جماعة، و المأموم لا يقرأ فحمله عليها بعيد، و على الأول لا تدلّ على الاختصاص بصلاة الظهر، إلّا أن يقال: إنّ المراد به صلاة الجمعة، و لكن المقصود منها هى صلاة الظهر، لقيامها مقامها كما لا يخفى.

و منها: ما رواه الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا افتتحت صلاتك بقل هو اللّه أحد و أنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها، و لا ترجع إلّا أن تكون فى يوم الجمعة، فإنّك ترجع إلى الجمعة و المنافقين منها» «۱».

و منها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أراد أن يقرأ فى سورة فأخذ فى أخرى؟ قال: «فليرجع إلى

السورة الأولى إلّا أن يقرأ بقل هو اللّه أحـد، قلت: رجل صلّى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو اللّه أحد قال: «يعود إلى سورة الجمعة» «٢».

و منها: ما رواه فى قرب الإسناد عن علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن القراءة فى الجمعة بما يقرأ؟ قال: «سورة الجمعة، و إذا جاءك المنافقون، و إن أخذت فى غيرها، و إن كان قل هو اللّه أحد فاقطعها من أوّلها و ارجع إليها» «٣».

و يدلّ على الحكم الثانى أيضا روايات:

منها: رواية الحلبى المتقدمة.

و منها: رواية عبيد بن زرارة المتقدمة أيضا.

(١) التهذيب ٣: ٢٤٢ ح ٦٥٠، الوسائل ۶: ١٥٣. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۶٩ ح ٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢٤٢ ح ۶٥١، الوسائل ۶: ١٥٣. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۶٩ ح ٣.

(٣) قرب الإسناد: ١٨١ ح ٨٢٥، الوسائل ۶: ١٥٣. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۶٩ ح ۴.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ١۶٢

و منها: رواية عمرو بن أبى نصر قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: الرجل يقوم فى الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ قل هو اللّه أحد و قل يا أيّها الكافرون، فقال:

يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هو اللّه أحد و قل يا أيّها الكافرون «١».

و منها: روايـة الحلبى قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل قرأ فى الغداة سورة قل هو اللّه أحد قال: لا بأس، و من افتتح سورة ثمَّ بدا له أن يرجع فى سورة غيرها فلا بأس إلّا قل هو اللّه أحد، و لا يرجع منها إلى غيرها، و كذلك قل يا أيّها الكافرون «٢».

و منها: ما رواه فى قرب الإسناد عن علىّ بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل إذا أراد سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصـفها ثمَّ يرجع إلى السورة التى أراد؟ قـال: «نعم، مـا لم تكن قـل هو اللّه أحـد و قـل يـا أيّهـا الكـافرون» «٣». و هـذه الرواية صريحة فى خلاف ما ذكره الحلّى فى السرائر تبعا لبعض آخر.

و يـدلّ على الحكم الأول مضافا إلى بعض الأخبار المتقدمـة، ما رواه فى الذكرى عن كتاب البزنطى، عن أبى العبّاس، فى الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ فى أخرى، قال: «يرجع إلى التى يريد و إن بلغ النصف» «۴». و بهذه الرواية يقيّد

(١) الكافى ٣: ٣١٧ ح ٢٥، التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٢ و ص ٢٩٠ ح ١١۶۶، الوسائل ۶: ٩٩. أبواب القراءة فى الصلاة، ب ٣٥ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٣، الوسائل ۶: ٩٩. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣٥ ح ٢.

و لكن هذه الرواية مرسلة، من جهة أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الذى روى فى هذا السند عن ابن مسكان لا يمكن له النقل عنه من دون واسطة، لأنّه من الطبقة السابعة، من الطبقات التى رتبناها، و ابن مسكان من الطبقة الخامسة، (منه).

(٣) قرب الإسناد: ١٧۶ ح ٧٨٨، مسائل علىّ بن جعفر: ١۶۴ ح ٢۶٠، الوسائل ۶: ١٠٠. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣٥ ح ٣.

(۴) الذكرى ٣: ٣٥۶، الوسائل ۶: ١٠١. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣۶ ح ٣.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ١۶٣

إطلاق بعض الأخبار المتقدمة الشامل لما إذا بلغ النصف و تجاوز عنه أيضا.

و مـا رواه جماعـة من الرواة كـالحلبى و أبى الصـباح الكنانى و أبى بصـير عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام: فى الرجل يقرأ فى المكتوبة بنصف السورة ثمَّ ينسـى فيأخذ فى أخرى حتّى يفرغ منها ثمَّ يذكر قبل أن يركع، قال: «يركع و لا يضرّه» «١». نعم ظاهر رواية عبيد بن

زرارة عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام خلافه، حيث أنّه قال: «فى الرجل يريـد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، قال: له أن يرجع ما بينه و بين أن يقرأ ثلثيها» «۲» فإنّ ظاهرها جواز الرجوع و إن تجاوز عن النصف.

و لكن يحتمل قويّا أن تكون كلمـة «ثلثيها» غلطا، و كان الصواب ثلثها، باعتبار أنّ الكتابـة كانت فى الأزمنـة السابقـة خالية عن النقطة، كما يشـهد بـذلك بعض الكتب المكتوبة فيها الباقية إلى زماننا، مضافا إلى أنّ خطوطهم لم تكن بحيث يمكن أن تقرأ كاملا، و كيف كان فالرواية باعتبار مخالفتها لفتوى المشهور تسقط عن الحجية، كما هو الشأن فى مثلها من الروايات المخالفة لهم.

ثمّ إنّ أكـثر الروايـات المتقدمـة إنمـا وردت فيمن أراد قبـل الأخـذ فى قراءة السورة، قراءة سورة مخصوصـة، فنسـى و شـرع فى سورة أخرى، نعم رواية الحلبى المتقدمة «۳» المـذكورة فى جملـة الروايات التى تدلّ على الحكم الثانى تعمّ ما إذا افتتح سورة، ثمّ بدا له أن يرجع إلى غيرها، و إن لم يكن مريدا لقراءته قبل.

و لكن يمكن أن يقـال: بأنّهـا هى روايته الأـخرى «۴» الموافقـة مع سـائر الروايـات فى المورد، بمعنى عـدم كونهما روايتين، بل رواية واحدة، غاية الأمر أنّ الراوى تارة

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۹۰ ح ۷۵۴، الوسائل ۶: ۱۰۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۶ ح ۴.

(۲) التهذيب ۲: ۲۹۳ ح ۱۱۸۰، الوسائل ۶: ۱۰۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۶ ح ۲.

(۳) الوسائل ۶: ۹۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۵ ح ۲.

(۴) الوسائل ۶: ۱۵۳. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۶۹ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۴

نقلهـا بأجمعهـا، و اخرى ببعضـها، و مع هـذا الاحتمـال لا يبقى وثوق بأعمّيـة مورد جواز العـدول، و عـدم اختصاصه بمن أراد أن يقرأ سورة فقرأ سورة أخرى.

و حينئـذ فيشـكل تعميم الحكم، و لكنّه مضافا إلى أنّ مورد الفتـاوى عـام، كما عرفت من النهايـة «۱»، يمكن أن يقـال بأنّ ذكر هـذه الصورة فقط فى الروايات إنما هو لأنّ الداعى و الموجب للعدول إنما يتحقّق غالبا فى هذه الصورة التى أراد المصلّى فيها قراءة سورة، فقرأ غيرها، إذ مع الالتفات و التوجه يختار أولا ما يحبّه كما لا يخفى.

فـالحكم بـالجواز فى هـذا الفرض إنمـا هو لكونه محلّا للعـدول غالبـا، فالحقّ أنّ الجواز متحقّق فى جميع الصور، كما هو ظاهر فتاوى الأصـحاب. هـذا، و لا يذهب عليك أنّ المراد بمورد الروايات ليس ما إذا شـرع فى سورة أخرى غفلة، بحيث لم يكن متوجّها إلى أنّه يقرأ السورة أصلا.

كيف! و لازم ذلك بطلان قراءتها، فلا يبقى وجه لعـدم جواز العدول عن «قل هو اللّه أحد» و «قل يا أيّها الكافرون» كما هو مصـرّح به فى الروايات الدالـة على الحكم الثانى من الأحكام الثلاثـة المتقدمـة، بل المراد بذلك ما إذا أراد قراءة سورة ثمّ لمّا بلغ إلى محلّها قرأ سورة أخرى بمقتضى ارتكازه، ثمّ ظهر له أنّه كان يريد قراءة غيرها.

ثمّ إنّ القاعـدة هل تقتضـى جواز العـدول حتّى يصار إليها فيما لم يقم الدليل على الخلاف، أو تقتضـى عدم الجواز حتى يقتصـر على الموارد التى قام الدليل على الخلاف؟

قد يقال بالأول، نظرا إلى أنّ المصلّى قبل إتمام السورة مخيّر بمقتضى إطلاق

---

(۱) النهاية: ۷۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۵

أدلة وجوب السورة، بين قراءة أيّة سورة شاء، و المفروض فى المقام أنه لم يتمّ السورة، فيتخيّر بين إتمامها و بين رفع اليد عنها، و قراءة غيرها، مضافا إلى أنّ استصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الشروع فيها يقضى ببقائه، ما لم يقع الفراغ منها.

و قد يقال بالثانى، نظرا إلى أنّ العدول مستلزم للقرآن المحرّم، لتحققه بقراءة سورة تامّة، و بعض من سورة أخرى، و إن لم تتمّ، و إلى لزوم الزيادة العمدية الموجبة للبطلان، و لكنّه مردود مضافا إلى أنّ القران مكروه لا محرّم كما مرّ سابقا، و أنّ مورد القران ما إذا قصد جعل المجموع جزء من الصلاة، بمعنى أنّه يقصد امتثال الوظيفة الثابتة للمصلّى، بعد قراءة الحمد، بمجموع ما يقرؤه من السورتين، أو سورة و بعض سورة.

و المفروض فى المقام خلافه، لأنّ معنى العدول الذى وقع التعبير به فى كلمات الأصحاب، و الرجوع و العود اللذين وقع التعبير بهما فى الأخبار المتقدمة إنما هو رفع اليد عمّا قرأ من بعض السورة، و جعله كالعدم، فالمقام لا يرتبط بالقرآن أصلا.

و منه يظهر الجواب عن الوجه الثانى، فإنّ الزيادة المبطلة عبارة عمّا يؤتى به بعنوان انّه من الصلاة، و المفروض أنّ العادل يجعل المقروء كأن لم يقرأ، فلا يجعله جزء للصلاة، حتّى يوجب فسادها، إلّا أن يقال: إنّ المقدار الذى قرأ من السورة المعدول عنها إنما قرأه بعنوان الجزئية للصلاة، ضرورة أنّه كان قاصدا لامتثال الوظيفة الثابتة عليه، بالنسبة إلى قراءة السورة التى هى جزء للصلاة، بقراءة تلك السورة، و حينئذ فكيف يمكن أن يكون العدول مؤثّرا فيما وقع بعنوان الجزئية، و مخرجا له عنه، و هل هو إلّا كتأثير الحادث فيما ثبت قبل حدوثه؟ و هو بديهى الاستحالة.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ وصف الجزئية للصلاة إنما يتصف به مجموع أجزاء سورة

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۱۶۶

واحدة، و أمّا إجزاؤها فلا توصف بها، فما دام لم يقرأ سورة تامّة، لم يتحقّق الجزء، و لكن لا يخفى أنّ الأمر بالصلاة التى تكون مركّبة من الحقائق المتباينة الملحوظة بلحاظ الوحدة، كما أنّه ينبسط على أجزائها، و يصير كلّ جزء منها معروضا لبعض ذلك الأمر الواحد، كذلك بعض الأمر المتعلّق بالسورة، لكونها جزء منها ينبسط على أجزاء السورة، و يتعلّق كلّ بعض منه بجزء منها.

و كما أنّ إتيان بعض أجزاء الصلاة يوجب سقوط بعض الأمر المتعلّق به، سقوطا مراعى بإتمام الصلاة، كذلك الإتيان ببعض أجزاء الجزء يوجب سقوط بعض الأمر الضمنىّ المتعلّق به، سقوطا مراعى بإتيان بقيّة أجزاء الجزء، و أجزاء الصلاة.

و حينئذ فمرجع جواز العدول إلى إمكان امتثال ذلك الأمر الضمنى المتعلّق بجزء الجزء الذى هو بعض من الأمر الضمنىّ المتعلّق بمجموع السورة ثانيا، و من الواضح أنّه لا يعقل ذلك مع سقوطه، نظير الإتيان بسورة أخرى بعد الإتيان بسورة تامّة، فإنّه لا يعقل الامتثال ثانيا بعد سقوط الأمر، و لو كان أمرا ضمنيّا.

و لقائل أن يقول: إنّ السورة بتمامها اعتبرت جزء واحدا للصلاة، و حينئذ فما لم تتحقّق بجميع أجزائها لا تتحقّق ما هو جزء لها، و كما أنّ اتّصاف أجزاء سائر المركّبات بوصف الجزئية لها، إنما يتوقّف على تحقق الكلّ بجميع أجزائه، لأنّ وصف الجزئية و الكلية من الأمور المتضايفة، و من شأنها التلازم بينهما، و عدم ثبوت أحدهما قبل الآخر، فثبوت وصف الجزئية لأجزاء المركّب لا يمكن قبل تحقق الكلّ، حتّى يصير متصفا بالكلية، فما لم يأت بالكلّ، و لم يقع الفراغ منه، يمكن له العدول و الإتيان بفرد آخر من المركّب.

و لكنّه لا يخفى أنّ أجزاء السورة إنما تكون أجزاء للصلاة، و إذا تحقق شىء منها يكون صالحا لإلحاق سائر الأجزاء به، و صيرورته جزء فعليّا للصلاة، غاية

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۱۶۷

الأمر أنّ للمكلّف قطع الصلاة فيما لا يحرم، و إخراجه عن تلك القابلية بإيجاد ما ينافى الصلاة، و أمّا تأثير القصد المتأخّر فى إخراجه عن صلاحيّة وقوعه جزء، و صيرورته متّصفا بعنوان الجزئية، فهو أمر يحتاج إلى نهوض الدليل عليه من الشرع، فإذا فرض عدم ثبوت الدليل على جوازه، فالقاعدة تقتضى خلافه.

و التمسّك بإطلاق أدلة وجوب السورة فى الصلاة لإثبات التخيير كما عرفت، مردود بأنّ المتفاهم منها بنظر العرف التخيير ما دام لم يشرع فى السورة، و أمّا ثبوته مطلقا حتّى بعد الشروع فيها، فلا يستفاد منها أصلا.

و أمّا التمسّك بالاستصحاب، فيرد عليه أنّ التخيير المستصحب إنما هو التخيير بين مجموع أجزاء كلّ سورة من السور القرآنية، و التخيير الذى يراد إثباته، هو التخيير بين قراءة بعض ما بقى من السورة، و بين قراءة سورة تامّة، فهما متغايران، و لا يمكن استصحاب أحدهما لإثبات الآخر، فإنّ التخيير الثابت قبل الشروع مقطوع الارتفاع، و المشكوك ثبوته فعلا مشكوك الحدوث رأسا، فالحقّ أنّ القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة فى الموارد الخاصة المتقدمة، تقتضى عدم جواز العدول كما عرفت.

المسألة السابعة: «الضحى» و «الانشراح» سورة واحدة، و كذا «الفيل» و «قريش»

لا إشكال و لا خلاف بين أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، فى أنّ سورة «الضحى» و سورة «ألم نشرح» سورة واحدة، و كذا «الفيل» و «الإيلاف» «۱»،

---

(۱) الهداية: ۱۳۵، الانتصار: ۱۴۶، التهذيب ۲: ۷۲، النهاية: ۷۷- ۷۸، شرائع الإسلام ۱: ۸۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۹، مستند الشيعة ۵: ۱۲۵، كشف اللثام ۴: ۳۹، مفتاح الكرامة ۲: ۳۸۵، جواهر الكلام ۱۰: ۲۰، الحدائق ۸: ۲۰۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۸

فلا يجوز الاكتفاء بإحداهما فى كلّ ركعة، بل يجب الجمع بينها و بين صاحبتها، و الروايات الواردة فى هذا الباب المذكورة فى الجوامع التى بأيدينا «۱» و إن لم تكن خالية عن المناقشة من حيث السند، أو الدلالة، كما يظهر بمراجعتها، إلّا أنّ الظاهر عدم الاحتياج إليها فى الفتوى بذلك، بعد وضوح الحكم عند الإمامية، بحيث لم يخالف فيه أحد.

فعن الشيخ فى الاستبصار: أنّ هاتين السورتين سورة واحدة عند آل محمّد عليهم السّلام «۲»، و عن الانتصار: أنّه جعل ذلك ممّا انفردت به الإمامية «۳»، و عن الأمالى نسبة المنع عن أفراد إحداهما عن صاحبتها إلى دين الإمامية، معلّلا بأنّ كلّا منهما مع صاحبتها سورة واحدة «۴»، و نحن نقطع بأنّ مستندهم فى ذلك هو ما رووه عن الأئمة أهل البيت عليهم السّلام، خصوصا فى المقام الذى كان سائر فرق المسلمين مخالفا لهم.

مضافا إلى أنّ الفصل بالبسملة و تخصيص كلّ منهما باسم، كما فى المصاحف، ربما يوهم الخلاف، و لا ينافى ذلك خلوّ ما بأيدينا من الجوامع الأربعة عن التعرّض للمسألة، لأنّك عرفت سابقا أنّ هذه الجوامع لا تشتمل على جميع الروايات المذكورة فى الجوامع الأولية، و لذا ترى اشتمال بعضها على ما لا يشتمل عليه الآخر.

و بالجملة: فلا ينبغى الإشكال فى أصل المسألة.

و إنما الكلام فى الافتقار إلى البسملة بينهما، فعن الشيخ فى الاستبصار:

---

(۱) راجع الوسائل ۶: ۵۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۰.

(۲) الاستبصار ۱: ۳۱۷.

(۳) الانتصار: ۱۴۶.

(۴) أمالى الصدوق: ۵۱۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۶۹

لاـ يفصل بينهما ببسم اللّه الرحمن الرحيم «۱»، و قال في تفسيره المسمّى بالتبيان: روى أصحابنا أنّ «ألم نشرح» مع «الضحى» سورة واحدة لتعلّق بعضها ببعض، و لم يفصلوا بينهما ببسم اللّه الرحمن الرحيم، و أوجبوا قراءتهما في الفرائض في ركعة، و إلّا يفصل بينهما، و مثله ذكر الطبرسي في مجمع البيان «۲»، و عن البحار نسبة ذلك إلى الأكثر «۳»، و استظهره المحقّق في الشرائع «۴»، و يؤيده ما روى عن أبيّ بن كعب من أنّه لم يفصل بينهما في مصحفه «۵»، و الوجه فيه أنّه لم يعهد من أحد من المسلمين القول بكون البسملة الواقعة في أثناء السورة آية مستقلّة لتلك السورة، نعم وردت في سورة النمل بعضا من الآية إلّا أنّ المراد بها حكاية البسملة الواقعة في كتاب سليمان، فلا يكون من قبيل البسملات الواقعة في أوائل السور، و ينبغي نقل عبارة الشيخ في الخلاف في مسألة جزئيّة البسملة، حتّى يظهر أنّ الفصل بينهما بالبسملة إنما هو لأنّ المعروف عندهم كونهما سورتين لا سورة واحدة.

قال في الخلاف: «بسم اللّه الرحمن الرحيم» آية من كلّ سورة من جميع القرآن، و هي آية من أوّل سورة الحمد. و قال الشافعي: إنّها آية من أوّل الحمد بلا خلاف بينهم، و في كونها آية من كلّ سورة قولان: أحدهما: أنّها آية من أوّل كلّ سورة، و الآخر: أنّها بعض آية من كلّ سورة، و إنما تتمّ مع ما بعدها فتصير آية.

و قال أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو عبيدة، و عطاء، و الزهري، و عبد اللّه بن المبارك: إنّها آية من أوّل كلّ سورة حتّى أنّه قال: من ترك «بسم اللّه الرحمن الرحيم»، ترك مائة و ثلاث عشرة آية. و قال أبو حنيفة، و مالك، و الأوزاعي،

---

(۱) الاستبصار ۱: ۳۱۷.

(۲) التبيان ۱۰: ۳۷۱، مجمع البيان ۵: ۵۰۷.

(۳) بحار الأنوار ۸۲: ۴۶.

(۴) شرائع الإسلام ۱: ۷۳.

(۵) مجمع البيان ۵: ۵۴۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۰

و داود: ليست آية من فاتحة الكتاب، و لا من سائر السور.

و قال مالك، و الأوزاعي، و داود: يكره أن يقرأها في الصلاة بل يكبّر، و يبتدى بالحمد إلّا في شهر رمضان، و المستحبّ أن يأتي بها بين كلّ سورتين تبرّكا للفصل، و لا يأتي بها في أوّل الفاتحة.

و قال أبو الحسن الكرخي: ليس عن أصحابنا رواية في ذلك، و مذهبهم الإخفاء في قراءتها، فاستدللنا بذلك على أنّها ليست من فاتحة الكتاب عندهم، إذ لو كانت منها لجهر بها كما يجهر بسائر السور، و كان أبو الحسن الكرخي يقول:

ليست من هذه السورة، و لاـ من سائر السور سوى سورة النمل. هكذا روى عنه أبو بكر الرازي، و قال أبو بكر: ثمّ سمعناه بعد ذلك يقول: إنّها آية تامّة مفردة في كلّ موضع أثبتت فيه إلّا في سورة النمل، فإنّها بعض آية في قوله تعالى إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ «۱» انتهى.

و المحكيّ في تفسير الزمخشري عن بعض العامة أيضا القول بالوحدة، و عدم الفصل بالبسملة «۲»، و هذا يدلّ على أنّ الوحدة مستلزمة لعدم الفصل، مضافا إلى أنّ ملاحظة المعاني و الارتباط بينها تقضي بعدم الفصل بينهما حتى بالبسملة، كما يظهر بالتدبّر فيها.

هذا، و الوجه في اعتبارها إنما هو ثبوتها في المصاحف بضميمة الإجماع على عدم التحريف بالزيادة، و لكن قد تقدّم أنّ المروي عن أبيّ بن كعب، إنّه لم يفصل بينهما بالبسملة، مضافا إلى أنّ الفصل إنما هو لتوهّم كونهما سورتين، و معهودية الفصل بها بين السور، فالظاهر عدم الافتقار إلى البسملة بينهما، كما هو المشهور

---

(۱) المجموع ۳: ۳۳۲- ۳۳۴، المغنى لابن قدامة ۱: ۴۸، التفسير الكبير ۱: ۱۷۲- ۱۷۳، الجامع لأحكام القرآن ۱: ۹۳- ۹۶، الخلاف ۱: ۳۲۸ مسألة ۸۲.

(۲) الكشاف ۴: ۸۰۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۱

بين المتقدّمين «۱»، و ذهاب كثير من المتأخّرين إلى لزومها «۲»، لا يقدح بعد عدم كون فتواهم كاشفا عن الدليل المعتبر، بخلاف فتوى القدماء من الأصحاب كما عرفت ذلك مرارا.

---

(۱) راجع ۲: ۱۶۹.

(۲) السرائر ۱: ۲۲۱، التحرير ۱: ۳۹، التنقيح الرائع ۱: ۲۰۴، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۴۴، الروضة البهيّة ۱: ۲۶۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۳

الجهر و الإخفات

اشارة

لا إشكال و لا خلاف بين المسلمين- العامة و الخاصة- فى أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يجهر بالقراءة فى الركعتين الأوليين من المغرب و العشاء الآخرة، و فى صلاة الفجر، و يقرأ إخفاتا فى بقيّة الركعات و الصلوات «۱»، و لذا حكى عن ابن عباس أنّه قال بعدم وجوب القراءة فى الصلوات الإخفاتية، معلّلا بأنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله سكت فيها، و حكى عن أبى حنيفة و جماعة القول بعدم وجوب قراءة شىء فى الركعتين الأخيرتين من الظهر و العصر و العشاء، و فى الركعة الأخيرة من المغرب «۲»، و هذا يدلّ على أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله حيث كان يقرأ إخفاتا لم يفهموا أنّه يقرأ، بل فهموا مجرّد السكوت، و لذا حكموا بعدم وجوب شىء فى مواضع الإخفات.

---

(۱) المجموع ۳: ۳۸۹، سنن البيهقى ۲: ۴۴، المقنعة: ۱۴۱، المبسوط ۱: ۱۰۸، الغنية: ۷۸، الكافى فى الفقه: ۱۱۷، المهذّب ۱: ۹۲، السرائر ۱: ۲۲۳، شرائع الإسلام ۱: ۷۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۱، مفتاح الكرامة ۳: ۳۶۳، كشف اللثام ۴: ۱۴، مستند الشيعة ۵: ۱۵۶، جواهر الكلام ۹: ۳۶۴.

(۲) بداية المجتهد ۱: ۱۸۱- ۱۸۲، التفسير الكبير ۱: ۱۸۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۴

و بالجملة: فلا ينبغى الإشكال فى استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، و إنما الكلام فى أنّ ذلك على سبيل الوجوب أو الاستحباب، فالمحكيّ عن الجمهور القول بالاستحباب «۱»، و ذهب ابن أبى ليلى منهم إلى الوجوب «۲»، و مستندهم فى ذلك أصالة البراءة عن التكليف الوجوبى مع الشكّ فيه.

و لا يخفى أنّه لا مجال للتمسّك بالأصل، مع ما عرفت من استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، بحيث لم يقرأ جهرا فى مواضع الإخفات و لا إخفاتا فى مواضع الجهر أصلا و لو مرّة، لوضوح أنّ مدرك أصالة البراءة هو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

و من المعلوم أنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب مع مداومة النبى صلّى اللّه عليه و آله على الجهر و الإخفات فى مواضعهما، خصوصا مع ما حكوه عنه صلّى اللّه عليه و آله من أنّه قال بعد ما صلّى:

«صلّوا كما رأيتمونى أصلّى» «۳». فالتمسّك بالأصل بعد ثبوت ذلك- كما عرفت أنّه لا خلاف فيه- ممّا لا سبيل إليه، و لذا قال العلّامة فى محكىّ التذكرة: إنّه غلط «۴».

و المشهور بين علمائنا الإماميّة رضوان اللّه عليهم هو القول بالوجوب «۵»، و المحكىّ عن المرتضى مجرّد الاستحباب «۶»، و منشأ الاختلاف اختلاف ظاهر الأخبار المرويّة عن الأئمة عليهم السّلام التى هى حجّة عندنا، فمستند المشهور صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال عليه السّلام: أىّ ذلك فعل متعمّدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة فإن

---

(۱) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۱، المعتبر ۲: ۱۷۶، المجموع ۳: ۳۸۹، الشرح الكبير ۱: ۵۶۹.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۱، المعتبر ۲: ۱۷۶، المجموع ۳: ۳۸۹، الشرح الكبير ۱: ۵۶۹.

(۳) صحيح البخارى ۷: ۱۰۲ ح ۶۰۰۸ و ج ۸، ۱۶۹، ح ۷۲۴۶، سنن البيهقى ۲: ۳۴۵، سنن الدار قطنى ۱: ۲۷۲ ح ۱۲۹۶.

(۴) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۲.

(۵) الخلاف ۱: ۳۲۲، الغنية: ۷۸، السرائر ۱: ۲۱۸، جواهر الكلام ۹: ۳۶۴، مستند الشيعة ۵: ۱۵۶، كشف اللثام ۴: ۱۴، مفتاح الكرامة ۲: ۳۶۳.

(۶) المنتهى ۱: ۲۷۷ عن المصباح للمرتضى.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۵

فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا شىء عليه، و قد تمّت صلاته» «۱». و غيرها من الأخبار الظاهرة فى الوجوب.

و مستند القول بالاستحباب، رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال:

سألته عن الرجل يصلّى من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟

قال: «إن شاء جهر و إن شاء لم يفعل» «۲».

و قد يجمع بينها و بين صحيحة زرارة بحمل هذه على التقيّة، لأنّها موافقة للعامّة، و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّه لا معنى للتقيّة فى مثل هذا الأمر الذى يكون عملهم مطابقا لعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله، خصوصا مع ما عرفت من وجود القائل بالوجوب بينهم «۳»، مضافا إلى أنّ ظاهر الرواية التساوى بين الإجهار و عدمه، مع أنّ الاستحباب و رجحان الجهر فى مواضعه و الإخفات كذلك، ثابت عندهم بلا خلاف.

و قد يقال: بأنّ مقتضى الجمع هو حمل الأولى على الاستحباب، كما هو الحال فى مطلق الدليلين المتعارضين، اللذين كان أحدهما دالّا على الوجوب، و الآخر على الاستحباب، لما قد حقّق فى محلّه، من أنّ الوجوب يستفاد من ظهور الطلب الذى هو معنى الأمر، و فعل من الأفعال، فى كونه ناشئا من الإرادة الحتميّة، و مع الدليل على خلافه لا يبقى مجال لاستفادته.

و لكن لا يخفى ما فى حمل صحيحة زرارة على الاستحباب من الاستبعاد،

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۳، التهذيب ۲: ۱۶۲ ح ۶۳۵، الاستبصار ۱: ۳۱۳ ح ۱۱۶۳، الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۶ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۱۶۲ ح ۶۳۶، الاستبصار ۱: ۳۱۳ ح ۱۱۶۴، قرب الإسناد: ۱۷۵ ح ۷۸۲، الوسائل: ۶- ۸۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب

۲۵ ح ۶.

(۳) و هو ابن أبى ليلى كما فى المعتبر ۲: ۱۷۶، و تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۶

و ذلك لأنّ أصل رجحان الجهر و الإخفات فى مواضعهما كان مفروغا عنه عند السائل، و لذا عبّر بكلمة «لا ينبغى» و إنما كان مورد شكّه مدخليتهما فى صحة الصلاة، بحيث يجب عليه إعادتها مع الإخلال بهما، أو أنهما يوجبان مجرّد الفضيلة و الكمال.

و لا ريب أنّ ظاهر الجواب هو الأول، و حمله على الاستحباب فى غاية البعد، فظاهرهما متعارضان، و الترجيح مع صحيحة زرارة، الظاهرة فى الوجوب، لخلوّها عن الاضطراب، دون الرواية الأخرى، لأنّ الجمع بين التعبير بكلمة «عليه» و بين إضافة كلمة «لا» فى قوله: «هل عليه أن لا يجهر» ممّا لا ينبغى كما لا يخفى، مضافا إلى أنّها موافقة لفتوى المشهور و للسّنة كما عرفت، فالأحوط إن لم يكن أقوى مراعاتهما فى مواضعهما.

ثمّ إنّ وجوب الإخفات فى الظهرين على ما عرفت، إنما هو فى غير يوم الجمعة، و أمّا يوم الجمعة، فالمحكيّ عن العلّامة فى المنتهى «۱»، دعوى اتّفاق كلّ من يحفظ عنه العلم على الجهر بالقراءة فى صلاتها، أى الركعتين مع الخطبة، و الدليل عليه استمرار سيرة النبى صلّى اللّه عليه و آله على الجهر بها، كاستفادة أصل مشروعية صلاة الجمعة عن عمله صلّى اللّه عليه و آله، و لكن لم يعلم أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟ و كلام العلّامة غير ظاهر فى الثانى، و على تقدير ظهوره غير مفيد، لأنّه من المحتمل أن يكون القائل بالاستحباب هو الذى يقول باستحباب الجهر و الإخفات فى مواضعهما، و لم يعلم اختيار القائل بوجوبهما فى مواضعهما ذلك القول.

و بالجملة: فأصل الرجحان ممّا لا إشكال فيه، لما عرفت من استقرار سيرة

---

(۱) المنتهى ۱: ۲۷۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۷

النبى صلّى اللّه عليه و آله و الخلفاء بعده على الجهر بقراءة صلاة الجمعة، مضافا إلى دلالة الأخبار عليه أيضا «۱».

و أمّا صلاة الظهر يوم الجمعة فقد اختلف فى استحباب الجهر فيها و العدم، و منشأه اختلاف الأخبار الواردة فى حكمها، و يدلّ على الجهر رواية عمران الحلبى قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى الجمعة أربع ركعات، أ يجهر فيها بالقراءة؟ قال: «نعم، و القنوت فى الثانية» «۲».

و رواية الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن القراءة فى الجمعة إذا صلّيت وحدى أربعا، أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، و قال: «اقرأ سورة الجمعة و المنافقين فى يوم الجمعة» «۳».

و رواية محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال لنا: «صلّوا فى السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة و أجهروا بالقراءة»، فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها فى السفر فقال: «أجهروا بها» «۴».

و رواية محمّد بن مروان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصلّيها فى السفر؟ فقال: «تصلّيها فى السفر ركعتين و القراءة فيها جهرا» «۵».

و بإزاء هذه الأخبار خبران آخران، مدلولهما اختصاص الجهر بصلاة الجمعة فى يومها، و هما رواية جميل قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الجماعة يوم الجمعة فى

---

(۱) الوسائل ۶: ۱۶۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳.

(۲) الفقيه ۱: ۲۶۹ ح ۱۲۳۱، التهذيب ۳: ۱۴ ح ۵۰، الاستبصار ۱: ۴۱۶ ح ۱۵۹۴، الوسائل ۶: ۱۶۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۴۲۵ ح ۵، التهذيب ۳: ۱۴ ح ۴۹، الوسائل ۶: ۱۶۰. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۲.

(۴) التهذيب ۳: ۱۵ ح ۵۱، الوسائل ۶: ۱۶۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۶.

(۵) التهذيب ۳: ۱۵ ح ۵۲، الوسائل ۶: ۱۶۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۸

السفر؟ فقال: «يصنعون كما يصنعون فى غير يوم الجمعة فى الظهر، و لا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبة» «۱».

و رواية محمّد بن مسلم قال: سألته عن صلاة الجمعة فى السفر؟ فقال:

«تصنعون كما تصنعون فى الظهر، و لا يجهر الإمام فيها بالقراءة، و إنما يجهر إذا كانت خطبة» «۲».

هذا و نقل فى الوسائل عن الشيخ رحمه اللّه أنّه حمل هذين الخبرين على التقية و الخوف، ثمّ قال: و يحتمل أن يكون المراد نفى تأكّد الاستحباب فى الظهر، و إثباته فى الجمعة، و استجود هذا الاحتمال صاحب الجواهر، و قرّبه فى المصباح «۳».

و كيف كان فلا خفاء فى ظهور الأخبار الأربعة المتقدمة فى وجوب الجهر بالقراءة فى صلاة الظهر يوم الجمعة، و فى ظهور الأخيرتين فى النهى عنه، و ربما يجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب، و الثانية على نفى تأكّده، نظرا إلى أنّ النهى فيها وارد مورد توهّم الوجوب، فلا يدلّ إلّا على الجواز، و مقتضى الجمع بينها و بين الأخبار السابقة حمل الأمر فيها على الاستحباب.

و لكن لا- يخفى أنّ النهى عن الجهر بالقراءة فى الظهر ظاهر فى عدم الجواز، و أنّ الجهر الواجب أو المستحبّ يختصّ بما إذا كانت خطبة، فلا- يمكن الجمع بالنحو المذكور، و كيف يمكن حمل النهى الظاهر فى عدم الجواز على ما ذكروه، فالظاهر أنّ العرف لا يساعد على ذلك أصلا، فالأخبار متعارضة.

و حينئذ فلو قدمت أخبار الوجوب ينبغى حملها على الاستحباب، لعدم معروفية القول بالوجوب من أحد من المسلمين، مضافا إلى كون المسألة ممّا تعمّ به

---

(۱) التهذيب ۳: ۱۵ ح ۵۳، الوسائل ۶: ۱۶۱. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۸.

(۲) التهذيب ۳: ۱۵ ح ۵۴، الوسائل ۶: ۱۶۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۷۳ ح ۹.

(۳) جواهر الكلام ۹: ۳۷۱، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۰۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۷۹

البلوى، و معه كيف يمكن خفاء حكمها على المسلمين بحيث استقرّت سيرتهم على خلافه، كما يشعر به قول الراوى فى بعض الروايات المتقدمة بعد أمر الإمام عليه السّلام بالجهر: «إنّه ينكر علينا الجهر بها»، فإنّ ظاهره كون الجهر عندهم من المنكرات، و من هنا يمكن ترجيح أخبار المنع، لموافقتها للسيرة المستمرّة، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإخفات كما لا يخفى.

هنا مسائل

المسألة الأولى: معنى الجهر و الإخفات

المعروف بينهم أنّ معنى الجهر هو أن يسمع غيره، و معنى الإخفات أن يسمع نفسه «۱»، و لكن يرد عليه أنّ إسماع النفس المأخوذ فى تعريف الإخفات لا ينافى إسماع الغير، فيلزم إمكان تصادقهما على مورد واحد، و لو سلّم كون المراد إسماع النفس فقط، نقول من الواضح أنّ إسماع الغير و عدمه لا ربط لهما بما هو معنى الجهر و الإخفات حقيقة.

ضرورة أنّ المراد بالأول هو إظهار جوهر الصوت، و بالثانى إخفاؤه كما يظهر بمراجعة العرف الذى هو المرجع فى المقام، لعدم ورود التحديد من الشارع، نعم لازم الإظهار سماع الغير غالبا، كما أنّ لازم الإخفاء هو العدم، مضافا إلى أنّ هذا التعريف لم يصدر من أحد من قدماء أصحابنا رضوان اللّه عليهم أجمعين، بل لم يفسروا الجهر و الإخفات أصلا.

---

(۱) الكافى فى الفقه: ۱۱۷، السرائر ۱: ۲۲۳، المعتبر ۲: ۱۷۷، شرائع الإسلام ۱: ۷۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۳، المنتهى ۱: ۲۷۷، الدروس ۱: ۱۷۳، مستند الشيعة ۵: ۱۶۲، كشف اللثام ۴: ۳۶، جواهر الكلام ۹: ۳۷۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۰

و الوجه فيه: أنّهما من الألفاظ التى أحيل فهم معانيها إلى العرف، لعدم كون غير ما يفهم منها بنظرهم مقصودا للشارع، نعم ذكر الشيخ فى النهاية بعد تقسيمه الصلوات إلى الجهرية و الإخفاتية ما هذا لفظه: و إذا جهر لا يرفع صوته عاليا، بل يجهر متوسّطا، و إذا خافت فلا يخافت دون إسماعه نفسه «۱». و نظيره ذكر فى المبسوط «۲»، و قال المفيد فى المقنعة فى ذيل الصلوات الإخفاتية: و لكن لا يخافت بما لا يسمعه أذنيه «۳».

فإنّ ظاهر هاتين العبارتين أنّ المراد بالجهر و الإخفات هو معناهما العرفى، و لكن حيث إنّ الجهر العرفى يشمل الصوت العالى، و الإخفات كذلك يشمل ما دون إسماعه نفسه، ذكرا أنّ هذا النحو من الإجهار، و ذاك النحو من الإخفات، لا يكتفى بهما، بل يشترط فى صحة الصلاة الجهر المتوسّط، و الإخفات بما يسمع نفسه.

هذا، و لكن يظهر ممّا ذكره الشيخ فى تفسير التبيان فى معنى قوله تعالى:

وَ لٰا تَجْهَرْ بِصَلٰاتِكَ وَ لٰا تُخٰافِتْ بِهٰا وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلًا «۴»، الموافقة لما هو المعروف بينهم فى معنى الجهر و الإخفات، بل نسبه إلى الأصحاب حيث قال: قوله:

وَ لٰا تَجْهَرْ.، نهى من اللّه تعالى عن الجهر العظيم فى حال الصلاة، و عن المخافتة الشديدة، و أمر بأن يتّخذ بين ذلك سبيلا، و حدّ أصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه، بأن يسمع غيره، و المخافتة بأن يسمع نفسه «۵».

---

(۱) النهاية: ۸۰.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۸.

(۳) المقنعة: ۱۴۱.

(۴) الإسراء: ۱۱۰.

(۵) التبيان ۶: ۵۳۳- ۵۳۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۱

و الظاهر أنّه ليس المراد بالتحديد المذكور فى كلامه هو الحدّ و التعريف المنطقى، بحيث يكون إسماع الغير معرّفا للجهر، و إسماع النفس حدّا للاخفات، بل المراد به بيان المقدار الذى يعتبر فى صحة الصلوات الجهرية و الإخفاتية، و لا يجزى فى الجهر أكثر منه، و لا فى الإخفات أقلّ منه.

و يؤيد ذلك ما ذكره فى المعتبر، حيث قال: و أقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب، و الإخفات أن يسمع نفسه، أو بحيث يسمع لو كان سميعا، و هو إجماع العلماء، و لأنّ ما لا يسمع لا يعدّ كلاما و لا قراءة «۱». انتهى.

فإنّ التعليل الأخير يدلّ على أنّ مقصوده مجرّد عدم الاكتفاء بما دون إسماعه نفسه، لعدم عدّه كلاما و لا قراءة، فالإجماع وقع على هذا المعنى.

و بالجملة: فالظاهر أنّ مرادهم بالحدّ هو المحدودیة فی ناحیة الاجزاء و أنّ المراد بالجهر و الإخفات المعتبرین فی الصلوات الجهریة و الإخفاتیة لیس ما یصدق علیه الجهر، و لو کان جهرا عظیما و صوتا عالیا، و لا- ما یصدق علیه الإخفات، و لو کان ما دون سماع النفس، بل المعتبر الجهر المتوسّط و الإخفات بما یسمعها.

و لیس مرادهم التحدید بمعنی التعریف، و بیان الحقیقة، حتی یورد علیهم بما ذکرنا، بل قد عرفت أنّ عبارات القدماء من الأصحاب خالیة عن تفسیرهما، و لو بما هو المعروف بین المتوسّطین. فدعوی أنّ المشهور بین القدماء هو التحدید بما ذکر، کما هو المحکیّ عن مفتاح الکرامة «۲»، ممنوعة جدّا.

و کیف کان فقد عرفت من النهایة و المبسوط أنّه یعتبر فی الجهر أن یکون متوسّطا، بمعنی أنّه لا یجزی أکثر منه، و فی الإخفات أن یکون بحیث یسمع نفسه، بمعنی أنّه لا یجزی أدنی منه، و عرفت التصریح بالثانی من المفید فی المقنعة، و لکن

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۷۷.

(۲) مفتاح الکرامة ۲: ۳۶۵.

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۱۸۲

عبارة التبیان المتقدمة مشتملة علی أمر زائد، و هو أنّه یعتبر فی الجهر أن یسمع غیره، بمعنی أنّه یعتبر فیه أن لا یکون أقلّ منه.

و یرد علیه حینئذ أنّه لا دلیل علی اعتبار هذا الأمر أصلا، بعد کون معنی الجهر هو إظهار جوهر الصوت، و هو لا ینافی عدم سماع الغیر، فإنّه قد یتّفق الإظهار مع العدم، کما هو واضح، و اعتبار کون الجهر متوسّطا لا عالیا، و الإخفات بحدّ یوجب سماع النفس، إنما هو لدلالة الآیة الشریفة «۱»، بضمیمة الأخبار الکثیرة الواردة فی تفسیرها، و إلّا فقد عرفت شمول الجهر و الإخفات بمعناهما الحقیقی لهما أیضا.

هذا، و عبارة المعتبر المتقدمة کعبارة التبیان تدلّ علی اعتبار ذلک الأمر الزائد حیث قال: و أقلّ الجهر أن یسمع غیره القریب. و قد عرفت أنّه لا دلیل علیه أصلا.

و من الغریب ما وقع من الحلّی فی هذا المقام، حیث قال فی السرائر: و أدنی الجهر أن تسمع من عن یمینک أو شمالک، و لو علا صوته فوق ذلک لم تبطل صلاته، و حدّ الإخفات أعلاه أن یسمع أذناک بالقراءة، و لیس له حدّ أدنی، بل إن لم تسمع أذناه القراءة، فلا صلاة له، و إن سمع من عن یمینه أو شماله صار جهرا، فإذا فعله عامدا بطلت صلاته «۲». انتهی.

فإنّه اعتبر فی الجهر أن یسمع من عن یمینه أو شماله، و لم یعتبر فی طرف أعلاه شیئا، بل صرّح بأنّه لا تبطل الصلاة مع الصوت عالیا، و قد عرفت قیام الدلیل علی مبطلیة الثانی، و عدم قیامه علی الأول، هذا مع أنّه اعتبر الحدّ فی أعلی الإخفات دون أدناه، و قد عرفت أنّه معتبر فی الثانی دون الأول.

---

(۱) الإسراء: ۱۱۰.

(۲) السرائر ۱: ۲۲۳.

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۱۸۳

مضافا إلی أنّه جعل الحد الأعلی فی الإخفات هو سماع الأذنین بالقراءة، مع أنّه الحدّ الأدنی فیه، و لو حمل الأعلی فی کلامه علی شدّة الإخفات، و الأدنی علی ضعفه کما هو غیر بعید.

فالجمع بین أنه لیس له حدّ أدنی، و بین أنّه لو سمع من عن یمینه أو شماله یصیر جهرا، ممّا لا یصح أصلا، مضافا إلی أنّه لا دلیل علی صیرورته جهرا فی هذه الصورة کما عرفت فی عکسه. فالإنصاف أنّ عبارته فی غایة الاضطراب.

و نظير عبارة الحلّى فى تحديد أقلّ الجهر و أعلى الإخفات، ما حكى عن المالكية فى تحديدهما، و لكن المحكىّ عن الشافعية و الحنابلة و الحنفية، تحديد الجهر من الطرف الأدنى، و كذلك الإخفات «۱»، و إن اختلفوا فى أقلّ الجهر من حيث الاكتفاء بما يسمع من يليه و لو واحدا، كما عن الأولين، و لزوم إسماع غيره ممّن ليس بقربه، كأهل الصفّ الأول، فلو سمع رجل أو رجلان فقط لا يجزى كما عن الأخير.

و كيف كان فالظاهر كما عرفت أنّ ذلك المعنى المعروف بينهم ليس المراد به بيان حقيقة الجهر و الإخفات، كيف! و ضرورة العرف قاضية بأنّهما نوعان من الصوت متضادّان، و سماع الغير و عدمه خارجان عن معناهما الحقيقى، بل هما وصفان للقراءة المتحققة فى الخارج، نعم لازم الجهر نوعا سماع الغير، كما أنّ لازم الإخفات كذلك هو العدم.

و حينئذ فإن كان مرادهم بأنّ أقلّ الجهر إسماع غيره القريب، هو مدخلية ذلك فى معناه، بحيث لا يصدق عنوانه على الأقل منه، ففيه منع ذلك، و إن كان المراد أنّ هذه المرتبة من الجهر تعتبر فى صحة الصلوات الجهرية، و لا تكفى المرتبة النازلة عنها، فيرد عليه ما عرفت من عدم الدليل عليه، بعد صدق الجهر على هذه المرتبة

---

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة ۱: ۲۶۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۴

أيضا، مضافا إلى أنّ المسلمين كانوا من أوّل الإسلام إلى يومنا هذا يقسّمون الصلاة إلى الجهرية و الإخفاتية، و كانوا يعبّرون عن كيفية قراءة النبى صلّى اللّه عليه و آله فى الصلوات بالجهر فى بعضها و الإخفات فى أخرى، و لم يقيّدوا الجهر بغير المرتبة النازلة أصلا، و لو لم يكن هنا دليل على تحديد الجهر من الطرف الأعلى، و الإخفات من الطرف الأدنى، لقلنا بكفاية الجهر و الإخفات بمراتبهما، و لكن قد عرفت أنّ الآية الشريفة بضميمة النصوص الواردة فى تفسيرها تدلّ على ذلك، و أنّ السيرة المستمرّة بين المسلمين فى الصلوات الجهرية و الإخفاتية موافقة لما ذكرنا.

ثمّ إنّ المراد بإسماع النفس المعتبر فى أدنى الإخفات، هل هو إسماعها فعلا، أو و لو بالقوّة؟

و على التقديرين هل اللّازم وجوب إسماعها الكلمة بمادّتها و هيئتها، أو يكفى مجرّد إسماع الصوت و إن لم يتميّز المواد و الهيئات؟ وجوه، و اللّازم ملاحظة الأخبار الدالة على اعتبار ذلك فى صحة القراءة فى الصلاة أو مطلقا فنقول:

منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا يكتب من القراءة و الدعاء إلّا ما أسمع نفسه» «۱».

و منها: رواية سماعة قال: سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ وَ لٰا تَجْهَرْ بِصَلٰاتِكَ وَ لٰا تُخٰافِتْ بِهٰا «۲» قال: «المخافتة ما دون سمعك، و الجهر أن ترفع صوتك شديدا» «۳».

---

(۱) الكافى ۳: ۳۱۳ ح ۶، التهذيب ۲: ۹۷ ح ۳۶۳، الاستبصار ۱: ۳۲۰ ح ۱۱۹۴، الوسائل ۶: ۹۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۳ ح ۱.

(۲) الاسراء: ۱۱۰.

(۳) الكافى ۳: ۳۱۵ ح ۲۱، التهذيب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۴، الوسائل ۶: ۹۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۳ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۵

و منها: رواية الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام هل يقرأ الرجل فى صلاته و ثوبه على فيه؟ قال: «لا بأس بذلك إذا أسمع أذنيه الهمهمة» «۱».

و منها: رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ فى صلاته و يحرّك لسانه بالقراءة فى لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال: «لا بأس أن لا يحرّك لسانه يتوهّم توهّما» «۲».

و اللهوات بالتحريك جمع لهاة، كحصاة، و هى سقف الفم، و قيل هى اللحمة الحمراء المتعلّقة فى أصل الحنك، ذكر ذلك فى مجمع البحرين «۳»، و يبعد كون المراد هو المعنى الثانى كما لا يخفى و أمّا الأول فلا يناسب أيضا، لأنّ مخارج الحروف بعضها لا يتجاوز عن الشفتين، كالباء و نحوها.

و كيف كان فالرواية مخالفة للأدلّة الدالة على وجوب القراءة فى الصلاة، لأنّ القراءة لا تتحقّق مع عدم تحريك اللسان، و مجرد التوهم و التخيل كما هو واضح، فإنّ مجرد تحريك اللسان مع التوهم لا يحقق القراءة، و على تقديره فاحرازها فى غاية الإشكال، و لذا حملها الشيخ على من يصلّى خلف من لا يقتدى به.

و أمّا رواية زرارة الظاهرة فى وجوب الاسماع فعلا فيمكن أن يقال بأنّه يبعد أن يكون المراد مدخلية إسماع النفس، بحيث يكون اللازم تأثّر القوة السامعة بسبب القراءة، فإنّ ذلك لا ربط له بتحققها، بل المراد هو لزوم إيجاد الصوت، بحيث بلغ تلك المرتبة، فلو علم أنّه أوجد الألفاظ بمادّتها و هيئتها من غير سماعها،

---

(۱) الكافى ۳: ۳۱۵ ح ۱۵، التهذيب ۲: ۹۷ ح ۳۶۴ و ص ۲۲۹ ح ۹۰۳، الاستبصار ۱: ۳۲۰ ح ۱۱۹۵، الوسائل ۶: ۹۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۳ ح ۴.

(۲) التهذيب ۲: ۹۷ ح ۳۶۵، الاستبصار ۱: ۳۲۱ ح ۱۱۹۶، الوسائل ۶: ۹۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۳ ح ۵، و ص ۱۲۸ ب ۵۲ ح ۲.

(۳) مجمع البحرين ۴: ۱۴۷.

فالظاهر عدم البطلان، و لزوم إسماع الألفاظ بخصوصياتها، تنفيه رواية الحلبى المتقدمة. و كيف كان فالظاهر أنّه لا يعتبر الإسماع بحيث تتميّز الكلمات بعضها عن بعض.

ثمّ إنّ وجوب الجهر فى الصلاة الجهرية يختصّ بالرجال، و أمّا النساء فليس عليهنّ جهر «۱»، فلو خافتن فى مواضع الجهر فلا تبطل صلاتهنّ، كما إنّه لا تبطل لو أجهرن، نعم ربما يوجب البطلان فيما إذا أجهرن فيما يسمع صوتهن الأجنبى، بناء على حرمة الاسماع، و اقتضاء حرمة الإجهار بطلان الصلاة، لاتّحاده معها، و المبعّد لا يمكن أن يكون مقرّبا. هذا، و أمّا الصلوات الإخفاتية، فيجب عليهنّ الإخفات فيها كالرجال بلا إشكال.

المسألة الثانية: الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس

اشارة

إذا خافت فى موضع الجهر أو أجهر فى موضع الإخفات، فلا إشكال فى بطلان صلاته إذا كان ذلك عمدا، و أمّا إذا كان جهلا أو نسيانا أو سهوا، فلا تجب عليه الإعادة، كما هو صريح رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال: «أىّ ذلك فعل متعمّدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا شىء عليه و قد تمّت صلاته» «۲». و هذا أى عدم وجوب الإعادة على هؤلاء ممّا لا إشكال

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۷۸، المنتهى ۱: ۲۷۷، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۴، الذكرى ۳: ۳۲۲، كشف اللثام ۴: ۳۷، جواهر الكلام ۹: ۳۸۳.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۳، التهذيب ۲: ۱۶۲ ح ۶۳۵، الاستبصار ۱: ۳۱۳ ح ۱۱۶۳، الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۶ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۷

فيه، لو استمرّ كلّ واحد من هذه الأعذار إلى بعد الفراغ من الصلاة، و كذا لو استمرّ إلى أن تجاوز عن محلّ القراءة، بحيث لو كان الإخلال بالجهر و الإخفات مضرّا بصحة الصلاة مطلقا، حتّى مع الجهل و أختيه، لكان اللّازم عليه وجوب إعادة الصلاة و استئنافها، لا إعادة القراءة، كما لو انكشف له الحال بعد الركوع، فإنّ الحكم فيه يدور بين صحة الصلاة و تماميتها، و بين بطلانها و وجوب الإعادة، و لا ثالث لهما كما هو واضح، و ظاهر الرواية عدم وجوب إعادة الصلاة على الناسى و نظائره، و اختصاصه بالمتعمّد، فتتمّ صلاة كلّ واحد منهم فى المورد المفروض و لا شيء عليه.

و أمّا لو استمرّ كلّ واحد من تلك الأمور إلى محلّ يمكن إعادة القراءة جهرا أو إخفاتا، كما إذا التفت الناسى أو علم الجاهل قبل الركوع، فهل يجب عليهم إعادة القراءة، أو أنّ مدلول الرواية هو الإخبار بعدم وجوب شيء عليهم لا إعادة الصلاة و لا أمر آخر؟ وجهان.

و لا بدّ قبل الخوض فى معنى الرواية من بيان ما يحتمل فى اعتبار الجهر و الإخفات فى مواضعهما ثبوتا.

فنقول: يحتمل أن يكون الجهر فى الصلوات الجهرية، و الإخفات فى الصلوات الإخفاتية، معتبرا فى نفس الصلاة مستقلا بلا واسطة شيء، بحيث كان الجهر فى بعض الصلوات و الإخفات فى بعضها الآخر شرطا لنفس تلك الصلوات، نظير سائر الشروط المعتبرة فيها مستقلا، و لا ينافى هذا كونهما وصفين عارضين للقراءة كما هو واضح.

و حينئذ فالقراءة إخفاتا فى الصلوات الجهرية مثلا لا تخرج عن الجزئية للصلاة، فلا تبطل الصلاة من حيث فقدانها لبعض الأجزاء، بل بطلانها يكون مسبّبا عن فقدانها لبعض الشروط المعتبرة فيها.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۸

و يحتمل أن يكون كلّ منهما معتبرا فى القراءة، و صيرورتها جزء للصلاة، بحيث يكون الجزء للصلوات الجهرية هى القراءة التى يجهر بها، لا نفس القراءة، و كذا فى الصلوات الإخفاتية، و حينئذ فلو أخلّ بشيء منهما فى مواضعهما، يكون بطلان الصلاة مستندا إلى كونها فاقدة لجزئها الذى هى عبارة عن القراءة.

فعلى الأول: لو نسى الجهر فى موضعه، فذكر قبل أن يركع، فالظاهر عدم وجوب إعادة القراءة أيضا، لعدم إمكان التدارك، ضرورة أنّ الجهر المعتبر فى الصّلاة إنما هو الجهر بالقراءة التى هى جزء لها، و القراءة الموصوفة بهذا الوصف قد تحقّقت فاقدة للجهر المعتبر فى أصل الصلاة، و القراءة الثانية و إن كانت مشتملة على الجهر و موصوفة به، إلّا أنّها لا تكون جزء للصلاة، ضرورة أنّ أوّل وجودات الطبيعة يكفى فى حصول الغرض منها، و العدول عنه إليه بجعل الوجود الثانى جزء و رفع اليد عن الأول غير ممكن.

ضرورة أنّ ما وقع متّصفا بشيء لا يمكن أن يتغيّر عمّا وقع عليه، فلا يصار إليه إلّا فيما لو دلّ عليه الدليل، و هو هنا مفقود.

و بالجملة: فالظاهر أنّه لا يمكن التدارك فى هذه الصورة، فلا يجب عليه إعادة القراءة أيضا.

و على الثانى: لو نسى الجهر فى موضعه فالتفت قبل الركوع، فلا إشكال فى إمكان التدارك فى هذه الصورة، لأنّ الإخلال بالجهر مرجعه إلى الإخلال بالقراءة التى هى جزء لها، و المفروض أنّ محلّها باق، كمن نسى أصل القراءة، و حينئذ فهل يجب عليه إعادة القراءة بعد الفراغ عن عدم وجوب إعادة الصلاة أو لا؟ قد يقال بالثانى نظرا إلى قوله عليه السّلام فى الرواية: «فلا شيء عليه»، الظاهر فى عدم تعلّق تكليف وجوبى متعلّق بإعادة الصلاة أو القراءة بمثل هذا الشخص أصلا.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الرواية متعرّضة لجهة وجوب إعادة الصلاة و عدمه

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۸۹

فقط، بيانه إنّه لا إشكال فى أنّ الجملة الأولى المتعرّضة لحكم المتعمّد، ظاهرة فى وجوب إعادة الصلاة، و الجملة الثانية تفريع على هذا الحكم، و بيان لمفهوم الجملة الأولى الدالة على اختصاص الحكم بصورة التعمّد.

و يؤيده ذكر كلمة الفاء الظاهرة فى التفريع، و من الواضح أنّ المنفى فى طرف المفهوم إنما هو الحكم المذكور فى المنطوق، لا هو مع شيء آخر، فالمراد بقوله: «فلا شيء عليه» هو عدم وجوب إعادة الصلاة عليه، و يؤيده قوله عليه السّلام بعده: «و قد تمّت صلاته» فلا ينافى وجوب إعادة القراءة فى مثل الفرض.

و بالجملة: فالتأمّل فى الرواية يقضى بأنّ محطّ نظر الامام عليه السّلام خصوص مسألة التمامية و عدمها، و لكنّ الظاهر منها هو الاحتمال الأول، فليتأمّل.

ثمّ إنّ الرواية كما عرفت تدلّ على عدم وجوب الإعادة على الناسى و الساهى، و من لا يدرى، أى الجاهل، و لكن هنا رواية أخرى لزرارة عن أبى جعفر عليه السّلام تشتمل على ذكر الأولين فقط حيث قال: قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغى الجهر فيه و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، و ترك القراءة فيما ينبغى القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغى القراءة فيه، فقال: «أيّ ذلك فعل ناسيا أو ساهيا فلا شيء عليه» «۱».

هذا و يحتمل قويّا اتحاد الروايتين، خصوصا مع كون الراوى عن زرارة فيهما واحدا، و هو حريز، و الاختلاف فى السؤال و الجواب يكون ناشئا من الروات المتأخّرين عنه. و كيف كان فعبارات القدماء أيضا خالية عن عدّ الجاهل فى عداد الناسى و الساهى، و لكن هذا المقدار لا يوجب الاعراض عن الرواية، بحيث يسقطها عن الحجيّة رأسا، خصوصا مع ذهاب جلّ المتأخّرين بل كلّهم إلى عدم

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۴۷ ح ۵۷۷، الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۶ ح ۲.

الفرق بين الناسى و الجاهل «۱».

نعم هنا شيء، و هو إنّ الجاهل قد جعل فى الصحيحة الأولى مقابلا للمتعمّد، لما عرفت من أنّ الجملة الثانية فى الرواية بيان لمفهوم الجملة الأولى الدالة على وجوب الإعادة بالنسبة إلى خصوص المتعمّد، مع أنّ الجاهل متعمّد أيضا، لأنّ الجهل لا ينافى العمد الذى هو بمعنى القصد، إلّا أن يقال: بأنّ المراد من المتعمّد هو الذى جهر فى موضع الإخفات أو عكس، قاصدا لمخالفة الشرع، فيخرج الجاهل عن المتعمّد بهذا المعنى، أو يقال بأنّ ذكر الجاهل فى عداد الناسى و الساهى إنما هو لمجرّد اشتراكه معهما فى الحكم، بعدم وجوب الإعادة، لا لكونه مثلهما من مصاديق غير المتعمّد الذى هو الموضوع فى القضية المفهومية، و بعبارة أخرى هو مستثنى من المتعمّد حكما لا موضوعا فتدبّر.

ثمّ إنّ الجهل إمّا أن يكون بالنسبة إلى الحكم، بأن لا يعلم بوجوب الجهر و الإخفات فى مواضعهما، و هو و إن كان فرضه بعيدا بملاحظة ما عرفت، من استقرار سيرة المسلمين من صدر الإسلام إلى هذه الأزمنة، إلّا أنّه يمكن فرضه بملاحظة اشتهار الفتوى بالاستحباب من فقهاء العامة، الذين كانوا مرجعا لأكثر المسلمين فى مقام الفتوى، و بيان الأحكام الشرعية.

و إمّا بالنسبة إلى محلّ الجهر و الإخفات، و موضعهما بأن يعلم أنّ الصلوات فى الشريعة على قسمين: بعضها جهرية و بعضها إخفاتية، و لكن لا يميّز بينهما، فيتخيّل أنّ المغرب مثلا من الصلوات الإخفاتية.

و إمّا بالنسبة إلى الموضوع، بأن لا يعلم حدّ الجهر أو الإخفات، و الظاهر شمول الرواية لجميع الصور، نعم الظاهر خروج الجاهل المتردّد و الشاكّ عن قوله:

---

(۱) المنتهى ۱: ۲۷۷، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۳۴، جواهر الكلام ۱۰: ۲۴- ۲۵، كشف اللثام ۴: ۳۸، مستند الشيعة ۵: ۱۶۱- ۱۶۲، جامع المقاصد ۲: ۲۶۱.

«لا يدرى»، لانصرافه عنه، لأنّ ظاهر الرواية نفى وجوب الإعادة بالنسبة إلى من جهر فى موضع الإخفات، أو عكس بمقتضى طبعه، و الشاكّ ليس كذلك كما هو ظاهر.

و هنا إشكال عقلىّ، و هو أنّه بناء على اشتراك الجاهل مع الناسى، و اختصاص الحكم بوجوب الإعادة بالمتعمّد العالم، يلزم أن يكون وجوب الجهر و الإخفات فى مواضعهما مشروطا بالعلم به.

و هذا محال، إمّا للزوم الدور الصريح بحسب الواقع، كما فى المصباح «۱» و تقريره:

إنّه لا خفاء فى توقّف العلم بوجوب الجهر و الإخفات على نفس الوجوب، فلو كان الوجوب أيضا متوقّفا على العلم به كما هو المفروض يلزم الدور. و إمّا للزوم الدور فى نظر العالم، بناء على منع توقّف العلم بشيء على وجوده، لإمكان القطع بشيء معدوم، غاية الأمر عدم موافقته للواقع و نفس الأمر.

و بالجملة: فمرتبة المعلوم فى نظر العقل مقدّمة على مرتبة تعلّق العلم به، فلو أخذ العلم بالحكم فى موضوعه يلزم تأخّره عنه، لتقدّم رتبة المعلوم عليه، و تقدّمه عليه لتقدّم الموضوع على الحكم، و من الواضح استحالة اتّصافه بالتقدّم على شيء، و التأخّر عن ذلك الشيء فى زمان واحد.

و قد حقّقنا فى الأصول «۲» أنّ البعث و الزجر يتوجّه إلى طبيعة المكلّف المعراة عن خصوصية العلم و الجهل، و إن كانت الإرادة الباعثة على البعث و الزجر، و الغرض منهما- و هو تحقق الانبعاث و الانزجار بسببهما- لا يتحقّق إلّا فى صورة العلم، ضرورة أنّ فى غير هذه الصورة لا يكون الانبعاث مسبّبا عن نفس البعث و لا الانزجار مستندا إلى نفس الزجر، إلّا أنّ ذلك القصور فى ناحية الغرض، لا فى

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۱۶.

(۲) نهاية الأصول، مقدّمة الواجب: ۲۰۲، و مبحث القطع: ۴۲۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۲

البعث و الزجر.

و بالجملة: فلا شبهة فى استحالة أخذ القطع بالحكم فى موضوع ذلك الحكم.

و القول بمعذورية الجاهل فى المقام، و كذا فى مسألة القصر و الإتمام، مستلزم لهذا الأمر المحال.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه أجاب عن هذا الإشكال فى المصباح بما حاصله: إنّا نمنع أن يكون وجوب الجهر و الإخفات فى مواضعهما مشروطا بالعلم، كيف! و صرّح بعض بل نسبه إلى ظاهر الأصحاب باستحقاقه للعقوبة الذى هو أثر للوجوب، و معنى معذوريته إنما هو خصوص تمامية الصلاة، و عدم وجوب الإعادة عليه، و لا استحالة فى ذلك أصلا.

بيانه إنّه من الجائز أن يكون لطبيعة الصلاة من حيث هى مصلحة ملزمة مقتضية لإيجابها، و كونها فى ضمن الفرد المشتمل على الجهر أو الإخفات، مشتملة على مصلحة أخرى ملزمة أيضا، فاجتماع كلتا المصلحتين فى هذا الفرد أوجب تأكّد طلبه، فإذا أتى المكلّف بها فى ضمن فرد آخر، فقد أحرز مصلحة نفس الطبيعة، فلا يعقل بقاؤها بصفة الوجوب، و عند ارتفاعه عنها يتعذّر عليه إحراز مصلحة الخصوصية.

إذ المفروض أنّ المصلحة المقتضية لخصوص الفرد تعلّقت بإيجاده، امتثالا للأمر بالطبيعة، و قد فرضنا سقوط الأمر المتعلّق بها بإيجادها فى الخارج، فهو و إن كان أوجد الطبيعة، إلّا أنّه فوّت المزيّة الواجبة فيستحق المؤاخذة، و لا يمكنه تداركها بعد ذلك.

إن قلت: إذا وجب عليه الإجهار فى صلاته فقد حصل بفعله مخالفة ذلك التكليف، فيكون منهيّا عنه، فكيف يصحّ وقوعه عبادة.

قلت: مخالفة ذلك التكليف تحصل بترك الجهر الذى هو نقيض للمأمور به، لا

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۳

بفعل الإخفات، نعم لو قلنا باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه الخاص، وجب الالتزام بحرمته، و لكنّه خلاف التحقيق.

لا يقال: مقتضى ما ذكرت عدم وجوب إعادة الصلاة على من أخلّ بهما عمدا، و هو خلاف الفرض.

لأنّا نقول: لا ندّعى أنّ طبيعة الصلاة المعرّاة عن هذه الخصوصية مطلوبة مطلقا كيفما اتّفقت، و إنما المقصود بيان إمكان ذلك دفعا لتوهّم الاستحالة، و إلّا فمن الجائز تقييد مطلوبية صرف الطبيعة بخلوصها عن شائبة التجرّى كى ينافيها التعمّد أو التردّد كما لا يخفى «۱»، انتهى.

و ما أفاده فى جواب الإشكال الأول الذى أورده على نفسه محلّ نظر، لأنّه إذا كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما كما هو المفروض فى المقام، تكون مخالفة الأمر المتعلّق بواحد منهما بنفس إيجاد الضدّ الآخر، فإنّه إذا أمر المولى بالسكون الذى هو ضدّ للحركة، تتحقّق مخالفته بنفس التحرّك كما لا يخفى.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين بعد الإشكال على الجواب المذكور- بأنّ لازمه صحة العمل و إن أتى بالطبيعة الجامعة متعمّدا، فإنّ الإتيان بها على الفرض عبادة، و إن قارن عصيان الأمر الآخر، إلّا أن يقال باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه الخاص، فيلزم بطلان العبادة من حيث المضادّة، و لكنّا لم نقل بذلك- أجاب عنه بوجه آخر حيث قال: و حلّ أصل الإشكال أنّ المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، و فى الرتبة المتأخّرة، و ليس المقام من قبيل وجود المصلحة الملزمة، فى المطلق و المقيّد فى عرض واحد، حتّى يرد الإشكال المتقدّم.

---

(۱) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۳۱۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۴

و يتفرّع على ذلك أمور ثلاثة من دون منافاة بعضها مع البعض الآخر:

أحدها: تمامية الصلاة التى ينطبق عليها الجامع عند الجهل بلزوم الخصوصية.

الثانى: استحقاق العقوبة على ترك الخاصّ، إذا كان مستندا إلى تقصيره.

الثالث: عدم الصحة لو تعمّد فى ترك الخاصّ، و الإتيان بالجامع «۱»، انتهى.

أقول: مراده بالمصلحة القائمة بنفس الطبيعة الحادثة، بعد الجهل بالحكم، و فى الرتبة المتأخّرة، هل هى المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة، أو مصلحة أخرى قائمة بصرف الطبيعة حادثة عند الجهل؟

فإن كان الأول، يلزم عود المحذور، بيانه إنّ ترتّب المصلحة على الطبيعة المقيدة حينئذ بحيث يكون للقيد دخل فيها، إنما هو فى صورة العلم، لأنّ المفروض أنّ فى صورة الجهل تكون المصلحة قائمة بنفس الطبيعة و حينئذ تكون مدخلية القيد فى ترتّب المصلحة مشروطة بالعلم بها، و هو أصل الإشكال.

هذا، مضافا إلى أنّه لو كان مراده ذلك لما كان وجه لاستحقاق الجاهل للعقوبة، لأنّ المفروض إنّه لم يفت من المصلحة شيئا إلّا أن يقال باستحقاقه لها من حيث ترك تحصيل العلم، و هو مع أنّه خلاف التحقيق، مخالف لصريح كلامه حيث قال بأنّ استحقاقه لها إنما هو من حيث ترك المقيّد.

و إن كان الثانى، يلزم أن يترتب على عمل الجاهل الذى عمل على طبق الواقع مصلحتان:

إحداهما: المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة، لعدم اختصاصها بصورة العلم كما هو المفروض.

و الأخرى: المصلحة القائمة بنفس الطبيعة الحادثة عند الجهل، بخلاف العالم،

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۱۹۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۵

فإنّ المصلحة المترتّبة على نفس الطبيعة منتفية بالنسبة إليه لفرض اختصاصها بصورة الجهل، فيلزم أن يكون عمل العالم أنقص من عمل الجاهل كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ المصلحة القائمة بالطبيعة إنما تحدث بالنسبة إلى الجاهل الذى يعمل على خلاف الواقع، فالجاهل الذى عمل على طبقه لا يترتب على عمله إلّا مصلحة واحدة كالعالم.

فإنّا نقول: إنّ مرجع ذلك إلى مدخلية الجهر فى موضع الإخفات، أو الإخفات فى موضع الجهر فى ترتّب المصلحة، و هو مضافا إلى استبعاده بل استحالته- نظرا إلى أنّه كيف يمكن أن يؤثر الشيء و ضدّه فى شيء واحد، فإنّ الجهر فى موضعه إذا كان دخيلا فى ترتّب المصلحة على الصلاة، فكيف يمكن أن يكون الإخفات فى موضع الجهر أيضا مؤثّرا فى ذلك- مخالف لظاهر كلامه بل صريحه، لأنّ مقتضاه قيام المصلحة بالطبيعة الجامعة، و على المفروض تكون المصلحة الحادثة قائمة بالطبيعة المقيّدة بالجهر موضع الإخفات أو العكس، فهو خلاف ما يقول به فتدبّر.

ثمَّ إنّ ظاهر كلامه أنّ المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، و فى الرتبة المتأخّرة عنه، و لتوضيح الحال بحيث يرتفع الاشكال لا بدّ أولا من بيان بعض الموارد التى اجتمع فيها الحكمان، مترتّبا أحدهما على الآخر ثمَّ ملاحظة المقام.

فنقول: من تلك الموارد مسألة الترتّب المعنونة فى الأصول، و المقصود منها إثبات جواز الأمر بالضدّين فى الرتبتين، فعن بعضهم التصريح بالامتناع «۱»، و ربما يقال فى وجهه أنّ قوام التكليف إنما هو بالإرادة التشريعية التى مرجعها إلى إرادة المولى تحقق المبعوث إليه من العبد.

و من الواضح أنّ الإرادة التشريعية تكون كالإرادة التكوينية، فكما لا يصح

---

(۱) كفاية الأصول ۱: ۲۱۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۶

تعلّق الإرادة التكوينية بالأمور الممتنعة، كالطيران إلى السماء، و الجمع بين الضدّين فى موضوع واحد، فى زمان واحد، و إيجاد شيء و إعدامه فى آن واحد، و غيرها من الأمور المستحيلة الممتنعة، كذلك لا يصح تعلّق الإرادة التشريعية بها، فلا يصح البعث إلى شيء منها لتقوّمه بها، و هى ممتنعة.

و كما أنّ التكليف الواحد بالجمع بين الضدّين فى موضوع واحد فى زمان واحد محال من العالم، باستحالة المكلّف به، و امتناع تحقّقه فى الخارج، كذلك التكليفان المتوجّه كلّ منهما إلى أحد الضدّين، فإنّه كيف يمكن تعلّق إرادتين بتحققهما من العبد المكلّف فى زمان واحد، و هل هو إلّا كإرادة واحدة متعلّقة بالجمع بينهما؟ و من الواضح استحالتها.

و الظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فإنّ المفروض أنّ هنا تكليفين مستقلّين تعلّق كلّ واحد منهما بشيء ممكن فى نفسه، فإنّ الأمر بانقاذ الولد تكليف متعلّق بأمر غير مستحيل، و كذا التكليف بانقاذ الأخ، و ليس هذان التكليفان فى نظر العقل بمنزلة تكليف واحد، بالجمع بين إنقاذ الغريقين المستحيل لكونه جمعا بين الضدّين، لأنّ فى مرتبة التكليف بالأهم لا يكون إلّا تكليف واحد متعلّق بأمر ممكن.

غاية الأمر إنّه حيث لا تكون إرادة المولى انبعاث العبد و تحقق المبعوث إليه منه علّة تامّة لتحققه فى الخارج، إذ من الممكن أن لا تتحقّق الإطاعة و الانبعاث منه، فللمولى أن يوجّه تكليفا آخرا إليه متعلّقا بمحبوبه الآخر، لئلّا يفوت منه المحبوبان.

نعم لا بدّ أن يعلّق التكليف الثانى بما إذا لم يؤثر التكليف الأول فى نفس العبد، و حصل منه عصيانه، و مع هذا الوصف لا نرى فى عقولنا استحالة التكليف الثانى المشروط بعدم تأثير الأول، بل نقول: لا وجه لعدم توجيهه إلى العبد، مع ثبوت ملاكه و اشتراكه مع

الأول، فى المحبوبية الأكيدة.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۷

و حينئذ فلو تحقّقت المخالفة بالنسبة إلى كليهما يستحق العبد لعقوبتين، لأنّه تحقق منه عصيانان، و لا مانع من الالتزام بذلك أصلا كما لا يخفى.

بالجملة: فلا استحالة فى الترتّب بهذا التقريب، لأنّ فى مرتبة التكليف بالأهم لا يكون إلّا تكليف واحد متعلّق بواحد من الضدّين، و التكليف الثانى معلّق على صورة قصور الأول عن التأثير، و حصول العصيان من العبد، و قد عرفت إنّه مع إمكانه لا وجه لعدمه بعد ثبوت ملاكه كالأول.

اجتماع الحكم الواقعى مع الظاهرى

المحكىّ عن السيد الأصفهانى قدّس سرّه أنّه أفاد فى وجه الجمع بين الحكمين، و عدم المنافاة بينهما ما ملخّصه: إنّه لا إشكال فى أنّ الأحكام إنما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّرة فى الذهن، لكن لا ـ من حيث إنّها حاكية عن الخارج، ثمّ إنّ المفهوم المتصوّر تارة يكون مطلوبا على نحو الإطلاق، و اخرى على نحو التقييد، و على الثانى فقد يكون لعدم المقتضى فى ذلك المقيّد، و قد يكون لوجود المانع.

مثلا قد يكون عتق الرقبة مطلوبا على سبيل الإطلاق، و قد يكون الغرض فى عتق الرقبة المؤمنة خاصّة، و قد يكون فى المطلق إلّا أنّ عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، و لأجله قيّد العتق المطلوب بما إذا تحقق فى الرقبة المؤمنة، فتقييده فى هذا القسم إنما هو من جهة الكسر و الانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضى، و ذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب أولا مع العنوان الآخر المتّحد معه فى الوجود المخرج له عن المطلوبية الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين فى الذهن، فلا يعقل تحقق الكسر و الانكسار.

فاللّازم من ذلك- و الكلام للسيّد الأصفهانى- إنّه متى تصوّر العنوان الذى فيه جهة المطلوبية يكون مطلوبا صرفا من دون تقييد، و كذا العنوان الذى فيه جهة المغضوبيّة، و العنوان المتعلّق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلّق للأحكام

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۸

الظاهرية ممّا لا يجتمعان فى الوجود الذهنى، مثلا إذا تصوّر الآمر صلاة الجمعة، فلا يمكن أن يتصوّر معها إلّا الحالات التى يمكن أن تتّصف بها فى هذه الرتبة، مثل كونها فى المسجد أو فى الدار مثلا، و أمّا اتصافها بكون حكمها الواقعى مشكوكا، فليس ممّا يتصوّر فى هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف إنما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم و الأوصاف المتأخّرة عنه لا يمكن إدراجها فى موضوعه، فلا منافاة حينئذ بين الحكمين، لأنّ جهة المطلوبية ملحوظة فى ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، و جهة المبغوضية ملحوظة مع لحاظه «۱» انتهى.

أقول: قد حقّقنا فى الأصول «۲» أنّ معنى الإطلاق، سواء كان راجعا إلى الموضوع أو إلى المتعلّق، عبارة عن كون ذلك الموضوع مثلا هو تمام الموضوع للحكم المجعول، و أنّه لا مدخلية لشىء آخر، فأصالة الإطلاق الجارية فى متعلّق قوله: أعتق رقبة، معناها أنّ مطلوب الأمر و محبوبه الذى بعث عبده إليه، إنما هو هذا العنوان فقط، بحيث لا مدخلية لشىء من العناوين المتّحدة معه فى الخارج فى ذلك أصلا.

فكلّ مصداق تحقق فى الخارج و صدق عليه هذا العنوان، يكفى الإتيان به فى تحقق الإطاعة، بما أنّه مصداق لذلك العنوان، و إن صدق عليه العناوين الأخر، مثلا إذا أعتق المكلّف رقبة مؤمنة، فقد أوجد مطلوب المولى بما أنّه أعتق رقبة، لا بما أنّه أعتق رقبة مؤمنة، و كذا الإطلاق الجارى فى موضوع الحكم، مثل عنوان المستطيع الذى يكون موضوعا لوجوب الحجّ، فإنّ معناه أنّ من وضع عليه هذا التكليف إنما هو من صدق عليه عنوان المستطيع بما أنّه مصداق لهذا العنوان،

(۱) حكـاه عنه المحقّق الحـائرى رحمه اللّه فى درر الفوائـد: ۳۵۱- ۳۵۲. و لم نعثر عليه فى كتـاب (الرسائل الفشاركيّـة) تأليف السـيد الفشاركى رحمه اللّه.

(۲) نهاية الأصول: ۳۷۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۱۹۹

فالمستطيع الذى يكون عالما و متّصفا بهذا الوصف إنما يجب عليه الحج لكونه مستطيعا، لا لكونه مستطيعا عالما.

و بالجملة فمعنى الإطلاق بلا ريب عبارة عن كون الشـىء المأخوذ متعلّقا للحكم أو موضوعا له تامّا فى ذلك، بلا مدخلية لشىء آخر، و محبوبا أو مبغوضا بنفسه، بلا ملاحظـة شـىء من الخصوصـيات، و ليس معناه راجعا إلى ملاحظة جميع العناوين التى يمكن أن تتحد معه فى الخارج موضوعا و حكما، حتى يقال بلزوم الاقتصار من تلك العناوين على ما يمكن تصوره فى هذه الرتبة.

فالعناوين الحادثـة بعـد تعلّق الحكم لا يعقل أن تكون ملحوظـة للأمر، مثل عنوان العلم، و الجهل، و الإطاعة، و العصـيان، و نحوها من الحالات المتأخّرة عن جعل الحكم، بل الإطلاق إنما هو بالمعنى الذى عرفت.

و عليه فلا فرق بين العناوين أصلا، فإنّ صلاة الجمعة مطلوبة مطلقا، بمعنى أنّه لا مدخلية لشىء آخر فى اتّصافها بذلك، فمتى تحقّقت تتصف بـذلك، سواء تحقّقت من العـالم بحكمهـا، أو من الجاهـل به، و سواء عصـاه المكلّف، أم أطـاعه، فـإنّه فى جميع هـذه الصور تكون مطلوبة بما أنّها صـلاة الجمعة، لا بما أنّها صدرت من العالم مثلا. و حينئذ فالحكم الواقعى المتعلّق بالمطلق كما أنّه ثابت بالنسبة إلى العالم، كذلك يكون ثابتا فى صورة الجهل أيضا كما عرفت، فالإشكال لا يندفع بما أفاده السيد.

و الذى ينبغى أن يقال فى حلّ الاشكال بناء على ما ذكرنا فى معنى الإطلاق:

أنّ البعث الصادر من المولى و إن كان مطلقا، و لا اختصاص له بالمكلّف العالم به، للزوم الدور كما عرفت، إلّا أنّه لا ريب فى قصوره من التأثير فى نفس المكلّف الجاهل، إذ لا يعقل الانبعاث من البعث مع الجهل به، فالإرادة الباعثة عليه لا محالة تكون مقصورة بصورة العلم بالتكليف.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰۰

فلو أراد المولى تحقق مطلوبه من المكلّف مطلقا، و لو كان جاهلا، لا يجوز له الاكتفاء بذلك البعث، لما عرفت من قصوره عن التأثير بالنسبة إلى الجاهـل، بـل له أن يبعث المكلّف الجاهـل بالبعث الأول ثانيا، إمّا مطلقا أو مقيـدا ببعض القيود، مثل ما إذا أخبر به العـدل مثلا فيقول: إذا أخبرك العادل بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك، و هذا البعث لا يمكن أن يكون مسبّبا عن مصلحة أخرى فى صلاة الجمعـة غير المصـلحة الملزمـة التى أوجبت البعث عليهـا مطلقا، لما عرفت من إطلاقها لصورة الجهل أيضا، بل لا بـدّ أن يكون بلحاظ نفس تلك المصلحة.

و حينئـذ فإذا صادف قوله الواقع، يصـير وجوبها بالنسـبة إليه فعليّا، و إذا خالفه يصـير الحكم الثانى حكما صوريا لا يريد المولى انبعاثه منه، فالحكم الظاهرى إنما جعل لملاحظـة الواقع، و لا يكون مخالفا له، لا من حيث الملاك، لما عرفت من أنّ ملاكه هو ملاكه، و لا من حيث نفس الحكمين، لمـا عرفت من أنّه فى صورة التطـابق لا يكون هنا إلّا إرادة واحـدة، و فى صورة التخالف لا يكون هنا إرادة أصلا.

و من هنا يظهر الفرق بين هـذه المسألـة و مسألـة ترتّب الضدّين المتقدمة، فإنّه فى تلك المسألة يكون التكليف بالأهم باقيا على فعليته أيضـا فى صورة العصـيان المحقّق لموضوع الأمر بالمهم، فإنّ المولى لم يرفع يـده عن محبوبه الأول، غايـة الأمر إنّه حيث لم يؤثر بعثه فى نفس العبد، بحيث يتحقّق منه الانبعاث، أوجب عليه محبوبه الثانوى فى هذا الفرض.

و هـذا بخلاف المقام، فإنّ الحكم الواقعى إنما يكون فعليا بالنسـبة إلى خصوص العالم، و البعث قاصـر عن التأثير بالنسـبة إلى الجاهل

أیضا، و بعبارة أخری موضوع المسألة الأولی هو العاصی الذی یکون التکلیف بالأهم ثابتا علیه، لأنّه لا یسقط بالعصیان، و موضوع المقام هو الجاهل الذی یکون البعث الواقعی قاصرا

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۰۱

عن التأثیر فی نفسه، و لا تکون إرادة المولی تحقق الانبعاث بهذا البعث منه أیضا.

ثمَّ لا یخفی أنّ لسان بعض الأحکام الظاهریة لسان التوسعة فی المأمور به بالأمر الواقعی، و یکون ناظرا إلیه مثلا الحکم بالطهارة الظاهریة المستصحبة، فیما إذا کان بدن المصلّی أو ثوبه طاهرا سابقا، مرجعه إلی جواز الصلاة معه، فیدلّ علی أنّ الأدلة الواردة فی اشتراط الصلاة بطهارة البدن و الثوب أعمّ ممّا إذا کانت الطهارة طهارة واقعیة أو ظاهریّة ثابتة بالاستصحاب أو قاعدتها.

و قد ذکرنا فی مبحث الإجزاء من الأصول «۱»، إنّ هذا القسم من الأحکام الظاهریة مقتضیة للإجزاء سواء کانت من الأصول أو الأمارات، و سواء کانت الشبهة حکمیة أو موضوعیة، و لیس مدلولها مجرّد کون المکلّف معها معذورا فی مخالفة الحکم الواقعی، فإنّه کیف یمکن أن یحمل قول أمیر المؤمنین علیه السّلام: «ما أبالی أبول أصابنی أم ماء إذا لم أعلم» «۲»، علی مجرّد المعذوریة فی المخالفة مع الشکّ کما هو واضح.

إذا عرفت جمیع ذلک فاعلم أنّه یمکن أن یجاب عن الإشکال المتقدّم الذی مرجعه إلی أنّه کیف یمکن أن یؤخذ العلم فی الحکم بوجوب الصلاة جهرا أو إخفاتا، بأنّا لا نقول بکون الحکم الواقعی- أی الوجوب المتعلّق بالصلاة المشتملة علی خصوصیة الجهر أو الإخفات- مختصّا بالعالم به، بحیث یکون العلم داخلا فی موضوعه، بل هو کسائر الأحکام الواقعیة مطلق بلا اختصاص بالعالم به، و لکن الجاهل فی المقام حیث إنّه کان عمله موافقا للحکم الظاهری المتوجه إلیه، فلا محالة یکون عمله تامّا.

---

(۱) نهایة الأصول: ۱۳۷.

(۲) الفقیه ۱: ۴۲ ح ۱۶۶، التهذیب ۱: ۲۵۳ ح ۷۳۵، الاستبصار ۱: ۱۸۰ ح ۶۲۹، الوسائل ۳: ۴۶۷. أبواب النجاسات ب ۳۷ ح ۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۰۲

توضیحه إنّک عرفت أنّ المراد بقوله علیه السّلام: «لا یدری» فی صحیحة زرارة المتقدمة «۱» لیس الأعم من الجاهل المتردّد الشاک، فإنّ قرینة السیاق تقتضی أن یکون المراد به هو الجاهل الذی کان سبب اجهاره فی موضع الإخفات أو العکس هو جهله، و عدم علمه باعتبار هذه الخصوصیة فی الصلاة، کما أنّ الناسی أو الساهی یکون سبب مخالفته هو النسیان أو السهو، فالجاهل الذی لا یکون عمله المخالف للواقع مستندا إلی جهله کالشاکّ المتردّد، حیث إنّ التردّد و الشکّ یقتضی الإتیان بطرفی الاحتمال، لا خصوص واحد منهما یکون خارجا عن مورد الروایة.

و حینئذ فبملاحظة ما عرفت سابقا أیضا من أنّ عمل المسلمین کان من زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله و الخلفاء بعده مستمرّا علی الجهر فی الصلوات الجهریة، و الإخفات فی الصلوات الإخفاتیة، یظهر أنّ من عمل علی خلاف هذه الطریقة المستمرة بین المسلمین، فلا محالة یکون عمله مستندا إلی الفتاوی المشهورة بینهم، الصادرة من المراجع الذین کانوا یرجعون إلیهم فی أخذ الفتوی.

و قد عرفت استقرار فتاویهم علی الاستحباب، و لم یظهر القول بالوجوب إلّا من ابن أبی لیلی «۲»، فالجاهل الذی تشمله الروایة هو من کان إجهاره موضع الإخفات أو العکس مستندا إلی فتوی مراجعهم، فهی حجّة عقلیة علیهم، فمرجع تمامیة صلاة الجاهل إلی إجزاء الحکم الظاهری المختصّ به عن الحکم الواقعی الذی لیس مختصّا بالعالم.

و من هذا البیان یظهر أنّه کما تکون صلاة الجاهل تامّة علی ما هو مدلول

---

(۱) الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۶ ح ۱.

(۲) راجع ۲: ۱۷۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰۳

الرواية، كذلك لا يكون مستحقّا للعقوبة أيضا، إذ لا وجه لاستحقاقه لها بعد صحة عمله، و ذهاب جماعة من الأصحاب إليه- كما حكاه فى المصباح «۱»- لا يلزمنا بذلك بعد عدم الدليل عليه.

ثمّ إنّه لو أغمض النظر عمّا ذكرناه من حجية فتاوى مراجعهم بالنسبة إليهم، لكان الوجه فى عدم فعلية الحكم الواقعى غير المختصّ بالعالم بالنسبة إلى الجاهل، هى هذه الرواية الدالة على تمامية صلاته المخصّصة، لما دلّ على عدم معذورية الجاهل مطلقا، فإنّك عرفت أنّ الحكم الواقعى و إن كان مطلقا إلّا أنّ الخطاب المتضمّن له قاصر عن بعث الجاهل به، لعدم معقولية تحقق الانبعاث من البعث المجهول.

فإذا أراد المولى صدور المبعوث إليه من الجاهل، فلا بدّ له من أن يتوصّل إلى ذلك بخطاب آخر متوجّه إلى خصوص الجاهل بالخطاب الأول، ليعلم أنّه لم يرفع يده عن تكليفه، و أنّه فعلىّ حتّى بالنسبة إلى الجاهل، و حينئذ فمن الجائز كما فى المقام تخصيص ذلك الدليل بالنسبة إلى بعض الموارد كما فى المقام، و مسألة القصر و الإتمام كما هو غير خفىّ.

ثمّ إنّه يرد على ما أفاده فى المصباح من الجواب المتقدّم، إنّه مع قيام مصلحة ملزمة بنفس الصلاة أيضا لا بدّ أن تكون هى بنفسها متعلّقة للوجوب، فيكون هنا وجوبان لا وجوب واحد، مع أنّه بناء عليه لا وجه لتمامية صلاة الجاهل التى دلّت عليها صحيحة زرارة المتقدمة، لأنّه بعد ما كانت المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة فائتة مع الإتيان بأصل الطبيعة، لا يبقى وجه لتمامية صلاته الظاهرة فى عدم الفرق بينه و بين العالم كما هو واضح.

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۱۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰۴

المسألة الثالثة: الجهر بالبسملة فى الصلوات الإخفاتيّة

لا إشكال فى وجوب الجهر بالبسملة فى الصلوات الجهرية، لما عرفت من جزئيتها للسورة التى أمر بالإجهار بها فيها «۱»، و أمّا الجهر بها فى الصلوات الإخفاتية ففى وجوبه مطلقا، أو استحبابه كذلك، أو وجوبه فى خصوص الركعتين الأوليين، أو استحبابه كذلك، أو استحبابه بالنسبة إلى خصوص الإمام وجوه و أقوال:

نسب الأول إلى القاضى بن البراج فى المهذب، و إلى ظاهر الصدوق فى الخصال «۲». و الثانى إلى المشهور على ما ادّعاه غير واحد «۳». و الثالث إلى أبى الصلاح فى الكافى «۴». و الرابع إلى الحلّى «۵». و الخامس إلى ابن الجنيد «۶».

و مستند المسألة أخبار كثيرة وردت فى المقام.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، عن صفوان قال: صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام أيّاما فكان يقرأ فى فاتحة الكتاب ببسم اللّه الرحمن الرحيم، فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۳۱ مسألة ۸۳، الغنية: ۷۸، السرائر ۱: ۲۱۸، المنتهى ۱: ۲۷۸، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۲ مسألة ۲۳۷.

(۲) المهذّب ۱: ۹۲، الخصال: ۶۰۴.

(۳) الخلاف ۱: ۳۳۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۲، المنتهى ۱: ۲۷۸، جامع المقاصد ۲: ۲۶۸، مدارك الأحكام ۳: ۳۶۰، مستند الشيعة ۵: ۱۷۰، جواهر الكلام ۹: ۳۸۵، كشف اللثام ۴: ۴۶.

(۴) الكافى فى الفقه: ۱۱۷.

(۵) السرائر ۱: ۲۱۸.

(۶) المختلف ۲: ۱۵۵ عنه.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰۵

اللّه الرحمن الرحيم، و أخفى ما سوى ذلك «۱».

و رواه فى الوسائل عن الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، و لكن لا بدّ حينئذ من الالتزام بأنّ السند مقلوب، لأنّ عبد الرحمن من صغار الطبقة السادسة، و هو من كبارها، و لا يروى هو عنه، و الدليل على ذلك أنّ السند على ما فى التهذيب موافق لما ذكرنا، كما أنّه رواه فى الوسائل أيضا بهذا النحو فى غير هذا الباب «۲».

و روى فى الوسائل نظير هذه الرواية عن الكلينى بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن صفوان الجمال قال: «صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام أيّاما، فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم، و كان يجهر فى السورتين جميعا» «۳». و لكن المراد بصفوان فى الرواية الأولى هو صفوان بن يحيى و فى هذه الرواية هو صفوان بن مهران، و كيف كان فمدلول الروايتين هو أنّ الإمام جهر بالبسملة فى الصلوات الإخفاتية، و لكن لا يستفاد منهما أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟، لأنّ الفعل يحتملهما، كما أنّه لا يستفاد منهما الإطلاق بالنسبة إلى غير إمام الجماعة، لأنّ موردهما هذه الصورة.

و منها: رواية حنّان بن سدير قال: صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام، فتعوّذ بإجهار ثمّ جهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم «۴».

هذا، و لا يستفاد منها الإطلاق بالنسبة إلى الصلوات الإخفاتية، لإمكان اختصاص ذلك بالصلوات الجهرية، كما أنّه لا دلالة لها على الإطلاق بالنسبة إلى

---

(۱) التهذيب ۲: ۶۸ ح ۲۴۶، الاستبصار ۱: ۳۱۰ ح ۱۱۵۴، الوسائل ۶: ۱۳۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۵۷ ح ۲.

(۲) الوسائل: ۶- ۵۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۱ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۳۱۵ ح ۲۰، الوسائل ۶: ۷۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۲۸۹ ح ۱۱۵۸، قرب الإسناد: ۱۱۵ ح ۴۲۳، الوسائل ۶: ۷۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰۶

غير إمام الجماعة.

و منها: رواية أبى حمزة قال: قال علىّ بن الحسين عليهما السّلام: «يا ثمالى! إنّ الصلاة إذا أقيمت جاء الشيطان إلى قرين الإمام فيقول: هل ذكر ربّه؟ فإن قال: نعم، ذهب و إن قال: لا، ركب على كتفيه، فكان إمام القوم حتّى ينصرفوا»، قال: فقلت: جعلت فداك أ ليس يقرؤون القرآن؟ قال: «بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالى، إنما هو الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم» «۱». و لكنّها مضافا إلى اشتمال سندها على الإرسال بإبهام الواسطة لا دلالة فيها على غير إمام الجماعة، مع أنّ شمولها للصلوات الإخفاتية محلّ نظر بل منع، لما سيجىء.

و منها: ما رواه الصدوق فى الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى حديث شرائع الدين قال: «و الإجهار ببسم اللّه الرحمن الرحيم فى الصلاة واجب» «۲». و إطلاقها بالنسبة إلى الصلوات الإخفاتية غير ثابت، لاحتمال الاختصاص بالصلوات الجهرية.

و توهّم أنّ الإجهار بالبسملة فيها لم يكن يحتاج إلى البيان لوضوحه، مندفع بالاختلاف فيه أيضا من كثير من علماء العامة، و لا بأس بنقل عبارة الخلاف هنا ليظهر ثبوت الاختلاف فى الصلوات الجهرية أيضا بين المسلمين.

قال فى الخلاف: يجب الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم فى الحمد و فى كلّ سورة بعدها، كما يجب بالقراءة، هذا فيه يجب الجهر فيه، فإن كانت الصلاة لا يجهر فيها استحبّ أن يجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم، و إن جمع فى النوافل بين سور كثيرة وجب أن يقرأ بسم اللّه الرحمن الرحيم مع كلّ سورة، و هو مذهب الشافعى، إلّا أنّه لم يذكر استحباب الجهر فيما يسرّ فيه بالقراءة، ذكر ذلك فى البويطى و فى اختلاف

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۲، الوسائل ۶: ۷۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۴.

(۲) الخصال: ۶۰۴، الوسائل ۶: ۷۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۵.

العراقيين، و ذكر ابن المنذر عن عطاء و طاوس و مجاهد و سعيد بن جبير، إنّهم كانوا يجهرون ببسم اللّه الرحمن الرحيم، و روى مثل ذلك عن ابن عمر أنّه كان لا يدع الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم فى أمّ القرآن، و السورة التى بعدها.

و ذهب أبو حنيفة و سفيان الثورى و الأوزاعى و أبو عبيدة و أحمد إلى أنّه يسرّ بها، و قال مالك: المستحبّ أن لا يقرأ بسم اللّه الرحمن الرحيم، و يفتتح القراءة بالحمد للّه ربّ العالمين «۱». ثمّ قال: دليلنا إجماع الفرقة، فإنّهم لا يختلفون فى ذلك. ثمّ نقل رواية صفوان.

أقول: هذه العبارة كما ترى صريحة فى وقوع الاختلاف فى الجهر بالبسملة فى الصلوات الجهرية أيضا، و أنّ القائل بالوجوب من العامة هو الشافعى فقط، نعم كان عمل بعضهم أيضا على الجهر، كما حكاه ابن المنذر، و روى عن ابن عمر، و أمّا أبو حنيفة و سفيان و الأوزاعى و أبو عبيدة فكلّهم قائلون بالاسرار بها فى جميع الصلوات، و قال مالك باستحباب تركها رأسا، و مع ثبوت هذا الاختلاف خصوصا مع ذهاب جلّهم إلى الإسرار فى الصلوات الجهرية أيضا، لا يبقى مجال للاطمئنان بإطلاق مثل الرواية، لو لم نقل بأنّ ذلك يوجب الانصراف إلى خصوص الصلوات الجهرية، إذ هى التى كان الجهر بالبسملة فيها واجبا عند الأئمة عليهم السّلام، و كانوا بصدد بيانها نوعا، فى قبال العامة الذين ذهب أكثرهم إلى نفى الوجوب، بل إلى وجوب الاسرار.

و منها: رواية رجاء بن أبى الضحاك عن الرضا عليه السّلام أنّه كان يجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم فى جميع صلواته بالليل و النهار «۲». و هذه الرواية و إن كانت صريحة فى الجهر بالبسملة فى الصلوات الإخفاتية أيضا، إلّا أنّه حيث كانت حكاية لفعل

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۳۱- ۳۳۲ مسألة ۸۳، المجموع ۳: ۳۴۱- ۳۴۲، المغنى لابن قدامة ۱: ۳۴۱- ۴۷۸، المحلّى ۳: ۲۵۲.

(۲) عيون اخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۸۲، الوسائل ۶: ۷۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۷.

الإمام عليه السّلام، و من المعلوم أنّ الفعل لا- يكون له إطلاق كالقول، إذ لا يقع إلّا على وجه واحد، فإطلاقها بالنسبة إلى غير إمام الجماعة كما توهّم باطل، لا مجال لدعواه، فلا يستفاد منها الإجهار حتّى بالنسبة إلى المنفرد، إذ لعلّه كان يصلّى جماعة.

و منها: رواية سليم بن قيس المروية فى روضة الكافى عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى خطبة طويلة مشتملة على إحداث الولاة الذين كانوا قبله إلى أن قال: «و أمرت [الناس] بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، و ألزمت الناس الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم» «۱». و الظاهر اختصاصها بحال الصلاة إلّا أنّه بملاحظة ما ذكرنا يظهر اختصاصها بالصلوات الجهرية التى كان بناؤهم على الاسرار فيها.

و منها: ما ورد من أنّ الجهر بالبسملة من علائم المؤمن «۲»، و دلالته على الجهر بها فى الصلوات الإخفاتية ممنوعة كما عرفت.

و منها: خبر فضل بن شاذان المروىّ فى محكىّ العيون عن الرضا عليه السّلام فى كتابه إلى المأمون قال: «و الإجهار ببسم اللّه الرحمن الرحيم فى جميع الصلوات سنّة» «۳».

و هذه الرواية ظاهرة بل صريحة فى عدم الاختصاص بالصلوات الجهرية، و لكنّ المراد بالسّنة هى المطابقة لعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله، فلا ينافى الاستحباب فى خصوص الصلوات الإخفاتية، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المنفرد و الإمام، و قد عرفت أنّ ما كان من الروايات مشتملة على حكاية فعل الإمام عليه السّلام لا- إطلاق لها بالنسبة إلى المنفرد، بل مورد بعضها هو الإجهار فى الجماعة، و لكن لا يستفاد منها الاختصاص بهذه الصورة، فالأظهر ما ذهب إليه المشهور.

ثمّ إنّ ذلك فيما لو وجب الإخفات بالأصالة، و أمّا لو وجب لعارض الجماعة

---

(۱) روضة الكافى: ۶۱ ح ۲۱، الوسائل ۱: ۴۵۸. أبواب الوضوء ب ۳۸ ح ۳.

(۲) مصباح المتهجّد: ۵۵۱، بحار الأنوار ۸۲: ۷۵.

(۳) عيون اخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۲۳، الوسائل ۶: ۷۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۱ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۰۹

كالمأموم المسبوق، فهل يستحبّ له الجهر بالبسملة أيضا؟ الظاهر العدم، لعدم ثبوت إطلاق للرواية بالنسبة إلى هذه الجهة، بل المقصود منها بيان ما هو وظيفة المصلّى مع قطع النظر عن حال الايتمام المؤثر فى اختلاف تكليفه، مضافا إلى عموم قوله عليه السّلام: «لا- ينبغى لمن خلفه أن يسمعوه شيئا ممّا يقول» «۱»، و إلى أنّ وضع الجماعة التى بناؤها على متابعة الإمام الذى هو بمنزلة الرئيس للمأمومين، و عدم المزاحمة معه، يقتضى ذلك، و إلى أنّ سقوط الجهر فى موارد وجوبه يقتضى سقوطه فى موارد ندبه بطريق أولى كما لا يخفى.

المسألة الرابعة: عدم وجوب الجهر على النساء

قد تقدّمت الإشارة إلى أنّ وجوب الجهر فى مواضعه إنما يختصّ بالرجال، و أمّا النساء فليس عليهنّ جهر، و الدليل على ذلك- مضافا إلى أنّ ما هو العمدة فى إثبات وجوب الجهر، و هو سيرة المسلمين من زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، لا يشمل النساء كما هو واضح- صحيحة علىّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام المروية فى قرب الإسناد لعبد اللّه بن جعفر قال: و سألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة فى الفريضة؟

قال: «لا إلّا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها» «۲».

و كلمة «تسمع» إمّا من باب الإفعال فيصير معناه حينئذ بقدر إسماعها قراءتها، و إمّا مبنىّ للمفعول، و الظاهر سماع المأمومات قراءتها، و أمّا احتمال أن يكون مبنيا للفاعل بحيث يكون معناه سماع نفسها قراءتها، كما حكى عن

---

(۱) التهذيب ۳: ۴۹ ح ۱۷۰، الوسائل ۸: ۳۹۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۲ ح ۳.

(۲) قرب الاسناد: ۱۸۶ ح ۸۵۳، الوسائل ۶: ۹۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۱ ذ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۰

الحدائق «۱»، فهو خلاف الظاهر كما لا يخفى.

هذا، و يدلّ على حكم إمامة المرأة للنساء روايتان.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج‌٢، ص: ٢١٠

إحـداهما: روايـة علىّ بن يقطين عن أبى الحسن الماضـى عليه السّـلام قـال: سـألته عن المرأة تؤمّ النسـاء ما حـدّ رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ قال: «بقدر ما تسمع» «٢».

و الأخرى: صـحيحة أخرى لعلىّ بن جعفر عن أخيه عليه السّـلام قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما حـدّ رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ قال: «قدر ما تسمع» «٣». و المراد بالجواب فى هاتين الروايتين هو ما عرفت فى الرواية الأولى.

و كيف كان، فمـدلول الرواية الأولى عدم وجوب الجهر على النساء فى الصـلوات الجهرية، و مدلول الروايات الثلاث جواز الجهر فيما إذا أمت النساء بقدر ما تسمع قراءتها المأمومات، لا جميعهنّ بل من قربت منهنّ إليها، كما فى الرجل إذا أمّ.

ثمَّ إنّ جواز الجهر لها فى موضـعه ممّا لا إشكال فيه، فيما إذا لم يسمع صوتها الأجنبىّ، و أمّا إذا سمع صوتها مع العلم بأنّه يسمع، فإن قلنا بحرمة إسـماعها صوتها إيّاه مطلقا، فالظاهر بطلان صلاتها، و إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى كما هو التحقيق «۴»، لأنّ ذلك لا يصحّح العبادة كما عرفت مرارا، و إن لم نقل بذلك فلا وجه لبطلانها.

نعم لو كان صوتها مشتملا على التلذّذ و الريبة، فالظاهر البطلان لحرمة

---

(١) الحدائق ٨: ١۴٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢۶٧ ح ٧۶٠، الوسائل ۶: ٩۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣١ ح ١.

(٣) التهذيب ٣: ٢۶٧ ح ٧۶١، قرب الإسناد: ١٨۶ ح ٨۵٢ الوسائل ۶: ٩۵. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣١ ح ٢.

(۴) نهاية الأصول: ٢۵٩.

نهاية التقرير، ج‌٢، ص: ٢١١

إسـماعها حينئـذ بلا إشـكال. هـذا كلّه فى الصـلوات الجهريـة، و أمّا الإخفاتية منها فالظاهر تعيّن الإخفات عليهنّ كالرجال، لأنّ التخيير إنما هو فى خصوص الجهرية كما عرفت.

المسألة الخامسة: استحباب الاستعاذة أمام القراءة

تستحب الاسـتعاذة أمام القراءة فى خصوص الركعـة الأولى، و يدلّ عليه- مضافا إلى الإجماع «١»، و ورود الأمر بها عنـد قراءة القرآن فى الكتاب العزيز «٢» الشامل لحال الصلاة و غيره،- جملة من الأخبار:

منها: رواية حنان بن سدير قال: «صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام، فتعوّذ بإجهار ثمَّ جهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم» «٣».

و غير ذلـك مـن الأخبـار الدالـة عليه «۴»، المختلفـة فى صـيغة الاسـتعاذة، و لكن الظـاهر حصول امتثـال الأـمر الاسـتحبابى المتعلّق بها بجميعهـا، بـل بغيرها من الصيغ غير المـذكورة فيها كما لا يخفى. هـذا، و المشـهور بينهم هو اسـتحباب الإخفات بالاسـتعاذة، و لو فى الصلوات الجهرية «۵»، و حكى عن الخلاف «۶» دعوى الإجماع عليه و رواية حنان بن سدير حملت على الجواز و لا بأس به.

---

(١) الخلاف ١: ٣٢۴ مسألة ٧۶، مجمع البيـان ٣: ٣٨۵، الذكرى ٣: ٣٣٠، المنتهى ١: ٢۶٩، جامع المقاصـد ٢: ٢٧١، مسـتند الشيعة ۵: ١٧٣، جواهر الكلام ٩: ۴٢٠، كشف اللثام ۴: ۵٢.

(٢) النحل: ٩٨، فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح ١١۵٨، الوسائل ۶: ١٣۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۵٧ ح ۴.

(۴) راجع الوسائل ۶: ١٣۵ بقية أحاديث الباب.

(۵) مستند الشيعة ۵: ۱۷۵، الحدائق ۸: ۱۶۴، رياض المسائل ۳: ۴۰۶، مفتاح الكرامة ۲: ۳۹۹.

(۶) الخلاف ۱: ۳۲۶ مسألة ۷۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۲

المسألة السادسة: اعتبار الموالاة بين أجزاء القراءة

المعروف بين المتأخّرين اعتبار الموالاة فى أجزاء القراءة فى صحتها «۱»، بحيث لو أخلّ بها يجب عليه استئناف القراءة و إعادتها، و لكنّ القدماء من الأصحاب لم يظهر منهم اعتبارها، على ما يشهد به التتبع فى كتبهم الموضوعة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السّلام «۲».

نعم ربما يظهر ذلك من الشيخ فى كتاب المبسوط الذى صنّفه لبيان الفروعات التى يستخرج حكمها من الأصول الصادرة عنهم عليه السّلام، على خلاف النهج المتعارف بين علماء الإمامية فى ذلك الزمان فى مقام التأليف و التصنيف.

قال فيه تفريعا على وجوب الترتيب بين آيات الحمد ما هذا لفظه:

فإن قرأ من خلالها آية أو آيتين من غيرها ساهيا، أتمّ قراءتها من حيث انتهى إليه حتى يرتّبها، فإن وقف فى خلالها ساعة ثمَّ ذكر مضى على قراءته. ثمَّ قال: و إن قرأ متعمّدا فى خلالها من غيرها، وجب عليه أن يستأنفها من أوّلها «۳».

انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

فإنّ حكمه بوجوب استئناف القراءة من أوّلها، فيما لو قرأ عمدا فى خلال القراءة من غيرها، ليس إلّا من جهة اعتبار التوالى بين أجزاؤها، إذ ليس المراد هو ما إذا قرأ متعمّدا من غير القراءة بعنوان أنّه منها حتى يكون البطلان مستندا إليه،

---

(۱) نهاية الاحكام ۱: ۴۶۳، الذكرى ۳: ۳۱۰، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۲۹، جواهر الكلام ۱۰: ۱۱، مستند الشيعة: ۱۲۵، كشف اللثام ۴: ۴۴.

(۲) مثل المقنعة و الهداية و النهاية و الوسيلة و المراسم و المهذّب.

(۳) المبسوط ۱: ۱۰۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۳

لأنّه مضافا إلى ندرة الفرض، يكون مقتضى ذلك بطلان أصل الصلاة، لا وجوب استئناف القراءة فقط كما لا يخفى.

و كيف كان فقد استدلّ على اعتبار التوالى فى صحة القراءة بقوله صلّى اللّه عليه و آله: «صلّوا كما رأيتمونى أصلّى» «۱». و فيه أنّ استفادة مثل هذه الأمور الجارية مجرى العادة من مثله ممنوعة. مضافا إلى أنّه لو دلّ لكان مقتضاه بطلان أصل الصلاة بالإخلال به، لا بطلان خصوص القراءة و وجوب استئنافها.

هذا، و ذكر فى المصباح فى وجه ذلك، أنّ المتبادر من أوامر القراءة فى الصلاة و لو بواسطة المناسبات المغروسة فى الذهن، هو الإتيان بمجموع القراءة فى ضمن فرد من القراءة، بحيث يعدّ فى العرف مجموعها قراءة واحدة، مع حفظ صورتها التى بها تتقوّم ماهية القرآنية التى هى قوام المأمور به، فالفصل الطويل المنافى لصدق وحدة القراءة عرفا أو مزج كلمات خارجية منافية لحفظ الصورة مخلّ بصحتها «۲».

انتهى.

و لا يخفى أنّ دعوى تبادر ذلك ممنوعة جدّا، أ لا ترى أنّه لو نذر قراءة سورة، فهل يجب عليه أن يقرأها بنحو التوالى بحيث لو قرأ نصفها مثلا، ثمَّ اشتغل بعمل آخر، ثمَّ قرأ نصفها الآخر، لما تحقق برّ نذره، و المعلوم خلافه على ما يشهد به مراجعة المتشرّعة فى أمثال ذلك.

و بالجملة: فلزوم كون القراءة قراءة واحدة، ممّا لم يدلّ عليه دليل.

نعم لا نـنكر اعتبـار التوالى بين أجزاء القراءة، بمـا يعتـبر بين القراءة و سـائر أجزاء الصـلاة، و لكنّه معتبر فى نفس الصـلاة، و لا يتحقّق الإخلال به بمثل قراءة آية قصيرة أو آيتين كذلك، و امّا اعتباره فى نفس القراءة- بحيث كان الإخلال به مضرّا

(۱) صحيح البخارى: ۱- كتاب الأذان: ۱۷۶، سنن الدار قطنى ۱: ۲۲۰.

(۲) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۱۳ المسألة الثانية.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۴

بصدقها، لا بصدق أصل الصـلاة، و لا محالة تكون دائرته حينئذ أضـيق من دائرة التوالى المعتبر فى الصـلاة- فلم نعلم له مسـتندا، و ما تقدّم غير صالح لإثبات هذا المعنى كما عرفت.

هـذا، و لا ننكر أيضا اعتبار التوالى بين أجزاء كلمة واحدة أو كلام واحد، لأنّ صدق تلك الكلمة يتوقّف على التكلّم بحروفها متوالية، إذ مع التوقّف فى خلالهـا لا تتحقّق الكلمـة، كمـا أنّ صـدق الكلام يتوقّف على الإتيان بكلماته متواليـة، إلّا أنّ ذلك معتبر فى نفس الكلمة و الكلام.

و بالجملة: فليس هنا ما يدلّ على اعتبار التوالى فى صـحة القراءة مع قطع النظر عن الموالاة المعتبرة فى صـحة الصـلاة، و مع قطع النظر عن التوالى المعتبر فى صدق الكلمة و الكلام فتدبّر.

المسألة السابعة: ما يعتبر فى صحّة القراءة

يجب فى قراءة الحمـد و السورة مراعاة ما يعتبر فى صـحة التكلّم بالألفاظ العربيـة عنـد العرب، بحيث يصـدق عندهم أنّه قرأ الفاتحة و حينئـذ فلو أخلّ بحرف واحـد عمـدا بطلت صـلاته، و فى حكمه الإخلال بالتشديـد، لأنّ الإخلال به يرجع إلى الإخلال بحرف واحد، لأنّـه حـادث من التقاء حرفين، أوّلهما ساكن و الآخر متحرّك، و الإخلال به يوجب إسـقاط الحرف الساكن، و كـذلك تبطل الصـلاة بالإخلال بالإعراب، سواء كان مغيّرا للمعنى، كما إذا قرأ التاء فى أنعمت عليهم بالضمّ، أو لم يكن موجبا له.

و أمّا ما ذكره علماء التجويـد، فأكثرها يعـدّ من محسـنات القراءة، و لهـذا سـمّوا ذلك العلم باسم التجويـد، لا أنّه معتبر فى صـحتها، و الضابط ما عرفت من اعتبار

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۵

أن تكون القراءة على نحو كانت عنـد العرب موصوفـة بالصـحة، و لا يعتبر أن تكون كيفيّتها باللهجة العربية التى تكون مختصّة بهم، و يتعسّر تحصيلها لغيرهم كما هو واضح.

ثمّ إنّ المتداول بين العرب فى المحاورات، الوقف فى بعض الموارد، و الوصل فى البعض الآخر، كما هو كذلك فى المتكلّمين بسائر اللغات، إلّا أنّ الوقف عندهم يوجب تغير الكلمة من حيث الهيئة، بل المادّة فى بعض الموارد.

ففى هـذه الحالـة قـد يحـذفون حركة آخر الكلمة، سواء كانت حركة إعرابية، أو بنائية، و قد يكون الوقف عندهم بإبدال التنوين ألفا، كمـا فى حـال النصب، و قـد يبـدّلون الحرف الآخر ألفـا، كمـا فى مثل إذن، لشـباهتها بالمنوّن المنصوب، كما أنّهم يبـدّلون فى حال الوقف تاء التأنيث هاء، و قـد يلحقون الهاء بآخر الكلمة فى تلك الحالة، كما فى نحو ارم، حيث يقولون فى حالة الوقف ارمه، بإلحاق الهاء بآخرها، إلى غير ذلك من قواعد الوقف.

و حينئذ فيقع الكلام فى أنّ هذه القواعد هل تعتبر فى صـحة القراءة، أو أنّها من محسناتها، و لا يضرّ الإخلال بها بصحتها عندهم، و قد تعرّض لهذا الفرع المتأخرون من الفقهاء فى كتبهم الفقهية الاستدلالية «۱»، و لم نعثر حتّى الآن على من تعرّض له من القدماء.

و كيف كان فقد جعلوا النزاع على ما هو ظاهر عباراتهم فى الوقف بالحركة، و الوصل بالسكون، مع أنّ الظاهر عدم الاختصاص، فإنّ الغرض بيان حكم ما إذا خالف الطريقة المتداولة بين العرب فى حالتى الوقف و الوصل كما لا يخفى.

و بالجملة: فالمسألة خلافية، فالمحكىّ عن كاشف الغطاء الجواز فيهما «۲»،

---

(۱) مسالك الأفهام ۱: ۲۰۳، رياض المسائل ۳: ۳۸۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۰، المعتبر ۲: ۱۶۶، الذكرى ۳: ۳۰۴.

(۲) كشف الغطاء: ۲۳۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۶

و المصرّح به فى كلام جماعة عدم الجواز «۱»، بل عن المحدّث المجلسى أنّهما غير جائزين باتفاق القرّاء و أهل العربية «۲».

و صرّح الشيخ الأنصارى قدّس سرّه فى رسالة الصلاة، التفصيل بين الوقف بالحركة و الوصل بالسكون، بجواز الأول دون الثانى، قال فى وجه ذلك ما هذه عبارته:

و الأظهر أن يقال: أمّا الوصل بالسكون، فالأقوى فيه عدم الجواز، لأنّ الحركة فى آخر الكلمة من قبيل الجزء الصورى، فإذا وقف عليها سقطت، لقيام الوقف مقامها فى عرف العرب، و عند القراء، و أهل العربية، و أمّا سقوطها مع الوصل، فهو نقص للجزء الصورى، و لا فرق بين حركات الأواخر و غيرها، فى أنّ إبدالها أو حذفها يوجب تغيير الجزء الصورى.، إلى أن قال: و أمّا الوقف على الحركة فلا دليل على منعه، عدا ما يستفاد من حكم القرّاء بلزوم حذف الحركة، و قد عرفت عدم وجوب ما يلتزمونه «۳». انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

و يمكن أن يستدلّ للقول بالجواز فيهما، بأنّ الوقف فى موضعه ليس تابعا للانفصال الواقعى، و كذا الوصل فى محلّه، فإنّه أيضا لا يكون تابعا للاتّصال الواقعى، بل إنما هما أمران تابعان لإرادة المتكلّم، فإنّ المتكلّم المشتغل بالتكلّم قد يريد الوقف على موضع من كلامه للتنفس أو الاستراحة، أو لغيرهما من الأمور الأخر، و قد لا يريد ذلك، بل يأتى بجملات كلامه متّصلا.

و حينئذ فنقول: إذا أراد المتكلّم الوقف على كلمة، فحذف حركة آخرها، ثمَّ بدا له الوصل، فهل يستأنف تلك الكلمة و يأتى بها ثانيا مع عدم حذف الحركة، أو يأتى بسائر الكلمات من دون استئناف، فعلى القول بالمنع لا بدّ من القول بوجوب

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۸۱، مجمع البيان ۹: ۳۷۷- ۳۷۸، جواهر الكلام ۹: ۲۹۹، كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۱۴۲.

(۲) بحار الأنوار ۸۲: ۸. حكاه عن والده رحمه اللّه.

(۳) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ۱۴۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۷

الإتيان بها ثانيا، مع أنّ الظاهر خلافه، كما يظهر بمراجعة محاوراتهم.

كما أنّ لازمه القول بوجوبه، فيما إذا أراد المتكلّم الوصل، فأتى بحركة آخر الكلمة، ثمَّ بدا له الوقف فوقف، فإنّه وقف على الحركة، و لا يجوز بناء على هذا القول، إذ لا فرق بين نية الخلاف فى الابتداء و عدمها، لأنّ مرجع عدم الجواز إلى بطلان القراءة فى الصورتين، و هو لا فرق فيه بين المقامين كما هو واضح.

و كيف كان، فالظاهر إنّه لا دليل على بطلان القراءة بسبب الوقف بالحركة أو الوصل بالسكون، و اتفاق القراء و أهل العربية لا يثبت اللزوم الشرعى، نعم الأحوط ذلك فى خصوص ما إذا أراد الوقف على كلمة، فوقف عليها مع الإتيان بحركة آخرها، و كذا فى الوصل، أمّا إذا أراد الوصل فوقف لعروض البداء أو مانع عنه كالتنحنح و غيره، أو أراد الوقف فوصل كذلك، فالظاهر الجواز من دون مراعاة الاحتياط بالاستئناف كما لا يخفى.

هذا، و ممّا حكم القراء بلزومه فى القراءة المدّ، و هو على قسمين: المتّصل و المنفصل «۱»، و المراد بالأول ما كان حرف المدّ الذى هو عبارة عن الألف التى كان قبلها مفتوحا، و الواو التى كان قبلها مضموما، و الياء التى كان قبلها مكسورا، و موجبه الذى هو السكون أو الهمزة فى كلمة واحدة، و بالثانى ما كان كلاهما فى كلمتين، و قد اتّفق القرّاء على لزومه، خصوصا المدّ المتّصل، سيّما إذا كانت الهمزة واقعة بعد حرف المدّ، أو كان السكون لازما لا عارضا لأجل الوقف، و أقصى ما استدلّوا به هو ما رووه عن رجل، عن ابن مسعود حين قرأ عليه قوله إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ «۲» بدون المدّ، فقرأ عليه ابن مسعود مع المدّ، ثمَّ قال

---

(۱) الإتقان فى علوم القرآن ۱: ۳۳۴.

(۲) التوبة: ۶۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۸

هكذا: أقرأنى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «۱»، و هو على تقدير دلالته لا يدلّ على أزيد من المدّ فى نحو الآية، و هو اجتماع الألف مع الهمزة و الياء مع السكون، و لكنّه لا دلالة له على الوجوب، فإنّه يمكن أن تكون قراءة النبى صلّى اللّه عليه و آله كذلك، لكونه مستحسنا، لا لاعتباره فى صحة القراءة، مضافا إلى أنّ ملاحظة المحاورات تقضى بخلاف ذلك كما لا يخفى.

و أمّا الإدغام فهو أيضا على قسمين: الصغير و الكبير «۲»، و المراد بالأول ما إذا كان أحد المتماثلين أو المتقاربين أو المتجانسين ساكنا، و بالثانى ما كان كلّ منهما متحرّكا نحو مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ «۳» و أَ لَمْ نَخْلُقْكُمْ «۴» و المراد بالتقارب التقارب فى المخرج، و بالتجانس الاتحاد فى المخرج مع الاختلاف فى الصفة كالتاء و الطاء.

ثمَّ إنّ الإدغام الصغير فى المتماثلين لعلّه كان ضروريا للنطق، فلا وجه للنزاع فى لزومه، و أمّا غيره فلا دليل على لزومه، و قد حكى عن حمزة أنّه كره الإدغام فى الصلاة «۵»، و عن جماعة تركه فى مطلق قراءة القرآن «۶»، و لكن ظاهر الباقين هو اللزوم فى الإدغام الصغير، و أمّا الكبير فظاهر ابن مالك فى الألفية «۷»، لزومه فى المتماثلين فى كلمة واحدة، نحو ما سلككم، و لكنّه لا دليل عليه بعد مساعدة المحاورات على الخلاف.

---

(۱) الإتقان فى علوم القرآن ۱: ۳۳۳.

(۲) الإتقان فى علوم القرآن ۱: ۳۲۳ و ۳۲۸.

(۳) المدّثر: ۴۲.

(۴) المرسلات: ۲۰.

(۵) الإتقان فى علوم القرآن ۱: ۳۳۱.

(۶) الإتقان فى علوم القرآن ۱: ۳۳۱.

(۷) ألفيّة ابن مالك: ۱۴۹، و هو هذا الشعر:

و فكّ افعل فى التعجّب التزم و التزم الإدغام أيضا فى هلمّ

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۱۹

ثمَّ إنّ ممّا تعرّضوا له بالخصوص، هو اجتماع التنوين أو النون الساكنة مع حروف يرملون، و ذكروا أنّ النون إذا وقع بعده أحد حروف الحلق، فاللّازم إظهاره، و إذا وقع بعده الباء، فاللّازم قلبه ميما ثمَّ ادغامه فى الباء، و إذا وقع بعده أحد حروف يرملون فاللازم الإدغام فيه، و إذا وقع بعده سائر الحروف، فحكمه الإخفاء و هو حالة بين الإظهار و الإدغام.

أقول: أمّا المورد الذى يجب فيه الإظهار، فالحكم فيه مطابق للقاعدة، و أمّا وجوب القلب إلى الميم أو الإخفاء فلا دليل عليه، نعم

الأحوط مراعاة الإدغام إذا كان بعدهما أحد حروف يرملون، كما أنّ الأحوط مراعاة الغنة فى الميم و النون، و لا بأس بتركها فى الواو و الياء أيضا.

ثمّ إنّه لا ـ يلزم مراعاة مخارج الحروف التى عيّنها القرّاء، بل الواجب كما عرفت فى صدر المسألة هو صحة القراءة عند العرب، نعم الأحسن مراعاتها كسائر ما ذكره علماء التجويد.

المسألة الثامنة: وجوب التعلّم على من لا يحسن القراءة

يجب على من لا يحسن الفاتحة أصلا التعلّم، على ما ذكره الأصحاب «۱»، و حكى عن المعتبر و الذكرى دعوى الإجماع عليه «۲»، و ظاهرهم وجوبه عليه عينا لا تخييرا بينه و بين الائتمام، و صرّح بذلك فى محكىّ كشف الغطاء «۳»، و أنّه لو تركه

---

(۱) المنتهى ۱: ۲۷۲، نهاية الأحكام ۱: ۴۷۳، مسالك الأفهام ۱: ۲۰۴، مدارك الأحكام ۳: ۳۴۲، رياض المسائل ۳: ۳۸۲، مستند الشيعة ۵: ۸۲، جواهر الكلام ۹: ۳۰۰.

(۲) المعتبر ۲: ۱۶۹، الذكرى ۳: ۳۱۰.

(۳) كشف الغطاء: ۲۳۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۰

و ائتمّ أثم و صحت صلاته، و ظاهر الجواهر اختياره «۱».

و لكن لا دليل على ذلك، لأنّ التعلّم لا يكون واجبا إلّا مقدّمة للإتيان بالمأمور به، و هى الصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة، و حينئذ فإذا فرض سقوط وجوبها فى بعض الموارد لأجل الائتمام مثلا ـ فلا ـ وجه لوجوب التعلّم عليه مطلقا، بل الظاهر التخيير بينه و بين الائتمام، نعم لو عجز عن الثانى يتعيّن عليه الأول، كما هو الشأن فى جميع الواجبات التخييرية، التى عجزت عن الإتيان ببعض أطرافها.

و ظاهر الأصحاب و إن كان ما ذكرنا من إيجابه تعيينا، إلّا أنّ الظاهر كون مرادهم ذلك لعدم الدليل على وجوب التعلّم مطلقا، و صرّح بذلك فى المصابيح حيث قال فيما حكى عنه:

و ظاهر الأصحاب وجوب التعلّم، و إن أمكنه الاقتداء و القراءة فى المكتوب، بل صرّح بعضهم بترتّبها على العجز عنه. قال: و فيه أنّ وجوب التعلّم ليس إلّا لتوقّف العبادة عليه، و متى أمكن الإتيان بها بدونه لم يجب، فإن ثبت الإجماع، كما فى المعتبر و الذكرى، و إلّا اتّجه القول بنفى الوجوب لانتفاء ما يدلّ عليه «۲». انتهى.

هذا فيما إذا دخل الوقت، و أمّا قبل دخوله فكذلك يجب عليه التعلّم مقدّمة لثبوت الوجوب لديها، بناء على القول بثبوت الواجب المعلّق، كما هو التحقيق، و أمّا بناء على العدم فيمكن القول بوجوبه، فيما إذا لم يقدر عليه فى الوقت لحكم العقل بذلك كما لا يخفى.

---

(۱) جواهر الكلام ۹: ۳۰۰- ۳۰۱.

(۲) حكاه عنه فى جواهر الكلام ۹: ۳۰۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۱

المسألة التاسعة: لو قدّم السورة على الفاتحة

قال المحقّق فى الشرائع، بعد الحكم بوجوب سورة كاملة بعد الحمد: و لو قدّم السورة على الحمد أعادها، أو غيرها بعد الحمد «۱».

و هـذه العبارة تتضـمّن صـحة الصـلاة فى مفروض المسألـة، و كون الوظيفـة إعادة نفس تلك السورة، أو غيرها بعـد الحمـد، و القـدر المتيقّن منها صورة النسيان، و أمّا شمولها لصورة العمد أيضا فمحل تردّد.

و كيف كـان فقـد اختلف الفقهـاء فى بطلان الصـلاة لو قـدّمها عليه عامـدا، فعن الفاضل و الشـهيدين و المحقق الثانى و غيرهم القول بالبطلان «۲»، و عن الأردبيلى و بعض من تبعه القول بالصحة «۳».

و لا يخفى أنّ هذا الفرض فى غاية الندرة بل لا يكاد يمكن أن يتحقّق، ضـرورة أنّه لو كان المكلّف قاصدا لامتثال أمر المولى المتعلّق بالصـلاة، و المفروض أنّه يعلم بكيفيتها، و أنّه يجب تأخير السورة عن الحمـد، فكيف يأتى بها بقصـد الجزئية عمدا قبل الحمد، إلّا أن يوجّه كما فى المصباح «۴» بأنّه يمكن تحقق هذا النحو من القصد من العامد العالم، بعد بنائه على المسامحة فى الأحكام الشرعيّة.

فقـد ترى المكلّف المتسامح فى عمله يقدم الصـلاة على وقتها عند مزاحمتها لما يقصده بعد الوقت من سـفر و نحوه، أو ينوى التقرب بصلاته التى يعلم إجمالا

---

(۱) شرائع الإسلام ۱: ۷۲.

(۲) القواعد: ۱- ۲۷۳، المنتهى ۱: ۲۷۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۴۲، جامع المقاصد ۲: ۲۵۵، الذكرى ۳: ۳۱۰، المسالك ۱: ۲۰۵، الحدائق: ۸- ۱۲۴، جواهر الكلام ۹: ۳۳۸، كشف اللثام ۴: ۱۰.

(۳) مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۲۰، المدارك ۳: ۳۵۱.

(۴) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۲۸۹- ۲۹۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۲

باختلال بعض أجزائها، أو شرائطها، و نحو ذلك، و كيف كان فلو فرض تحقّقه فهل يوجب البطلان أم لا؟

ربما يستدلّ للأوّل:

تارة: بأنّه إن أعاد السورة بعـد الحمـد فقد زاد فى صـلاته عمدا فيعمّه ما دلّ على أنّ «من زاد فى صـلاته فعليه الإعادة» و إلّا فقد نقص فى صلاته.

و اخرى: بأنّ تقديم السورة تشريع، فيندرج فى الكلام المحرّم الذى يكون مبطلا إجماعا.

و ثالثـة: بـأنّه لاـ خلاف فى حرمـة تقـديم السورة على الفاتحـة، و النهى فى العبادة يسـتدعى فسادها، من غير فرق بين أن يكون النهى متعلّقا بنفسها، أو بجزئها، لأنّ مئال الأخير أيضا إلى النهى عن العبادة المشتملة على هذا الجزء.

و رابعة: بحصول القران الذى يكون محرّما و مبطلا.

و خامسة: بأنّ إتيان بعض أجزاء الصـلاة على النحو المحرّم الشرعى، ماح لصورة الصلاة عند المتشرّعة، فيكشف أنّ الهيئة المتخذة من الشرع أمر ينافى وجود بعض الأجزاء على النحو الحرام.

و سادسـة: بأنّه يعتبر فى صـحة العبادة أن يقصـد التقرب بما هو المأمور به، و تقـديم السورة عمـدا ينافى ذلك، لأنّ مرجعه إلى قصـد التقرب بغير ما يكون مقرّبا، لأنّ المركّب من المأمور به و غيره لا يتّصف بصفة المقرّبيّة أصلا.

هذا، و ربما يورد على الوجه الأول، بأنّه لا دليل على ابطال ما يتّصف بصفة الزيادة بعد وجوده، و إنما المسلّم إبطال ما يوجد زائدا من أوّل الأمر، و لكن لا يخفى أنّ السورة المقدّمـة على الحمـد إذا قصـد بها الجزئيـة تتصف بصـفة الزيادة من حين وجودها، و لا يتوقّف اتصافها بها على الإتيان بسورة أخرى بعد الحمد، ضرورة أنّه لو لم يأت بها أيضا تكون السورة الأولى زائدة، لعدم صلاحيتها، لوقوعها

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۳

جزء، فقصد الجزئية بها يوجب الزيادة بلا إشكال.

و لكن لا دليل على إبطال مطلق الزيادة و إنما المسلّم إبطال الركعة الزائدة، لأنّه المتبادر من الروايات الدالة على إبطال الزيادة، مضافا إلى أنّه قد صرّح فى بعضها بذلك، كما سيجيء فى باب الخلل إن شاء اللّه تعالى.

و كيف كان فالوجه الأول: مخدوش من وجوه:

من جهة أنّ فرض ترك السورة بعد الحمد، و الحكم ببطلان الصلاة من جهته، خارج عن مورد البحث، لأنّ محلّه هو بطلانها من حيث زيادة السورة قبل الحمد، لا من حيث تركها بعده.

و من جهة أنّ اتصاف السورة المأتيّ بها قبل الحمد بالزيادة لا يتوقّف على الإتيان بها بعده، كما هو ظاهر الدليل، لما عرفت من أنّها زائدة على التقديرين، لأنّه قصد بها الجزئية للصلاة مع عدم قابليتها لها.

و من جهة ابتنائه على مبطليّة مطلق الزيادة، و قد عرفت أنّه لا دليل عليها فى غير الركعة الزائدة.

و أمّا الوجه الثانى: فيرد عليه منع كلّية الكبرى، و الإجماع المدعى عليها لا يكون واجدا لشرائط الحجية، لأنّ معقده من المسائل الفرعية التى لا يكشف الاتفاق فيها عن وجود نصّ معتبر، كما حقّق فى محلّه و مرّت الإشارة إليه مرارا.

و أمّا الوجه الثالث: فيرد عليه أنّ نفى الخلاف لا ينافى عدم تعرّض الأكثر لأصل المسألة أصلا، فلا يكون حجّة، مضافا إلى أنّ الظاهر كون مراد المتعرّضين من التعبير بمثل كلمة «لا يجوز» هو بيان الحكم الوضعى لا التكليفى.

و أمّا الوجه الرابع: فيرد عليه منع حرمة القران، بل الظاهر كراهته كما عرفت سابقا، مضافا إلى أنّ كون المقام من مصاديق القران محلّ منع أيضا، لأنّ المتبادر

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۴

منه هو القران بين السورتين بعد الحمد كما لا يخفى.

و أمّا الوجه الخامس: فيرد عليه أنّ كون الكلام المحرّم ماحيا لصورة الصلاة عند المتشرّعة، هل هو لمجرّد كونه محرّما؟ فمن الواضح أنّ إيجاد المحرّم فى الصلاة لا يوجب بطلانها، كالنظر إلى الأجنبيّة مثلا، و إن كان ذلك لكونه كلاما، بمعنى أنّ الكلام مطلقا يوجب ذلك، فبطلانه أظهر من أن يخفى، و إن كان المراد أنّ الكلام الذى إذا لم يكن محرما لا يوجب البطلان، فهو إذا اتّصف بالحرمة يكون ماحيا لصورتها، فيرد عليه المنع منه، فيما إذا كان قرآنا أو دعاء، لعدم الدليل عليه.

و أمّا الوجه الأخير: فالظاهر تماميته فيما إذا كان قاصدا من أوّل الأمر زيادة سورة قبل الحمد، لأنّه حينئذ لم يقصد التقرب إلّا بما لا يكون مقرّبا شرعا، لعدم كونه مأمورا به، و أمّا إذا كان من أوّل الأمر قاصدا للتقرّب بنفس الصلاة المأمور بها، ثمّ بدا له بعد التكبير أن يأتى بسورة قبل الحمد أيضا، فلا وجه لبطلان صلاته، لأنّ المفروض اشتمالها على نية التقرب بخصوصها لا بها مع أمر زائد، و نية التقرب بالسورة الزائدة كنفسها ممّا لا يضرّ أصلا لعدم الدليل عليه.

و الاستدامة المعتبرة فى العبادة إلى الفراغ منها إنما هو بالنسبة إلى أجزاء العبادة، و لذا لا يضرّ قطعها فى السكوتات المتخلّلة بين الأفعال، هذا كلّه فيما لو قدم السورة على الفاتحة عمدا.

و أمّا لو قدّمها عليه سهوا، فقد استدلّ فى المصباح على عدم بطلان الصلاة بسببه- مضافا إلى الإجماع- بوجوه:

منها: فحوى ما يدلّ عليه فى العمد، و أنت خبير بأنّه لم يقم دليل على الصحة فى صورة العمد حتّى يستدلّ بفحواه على صورة السهو، غاية الأمر عدم تمامية الوجوه التى استند إليها على البطلان، فصار مقتضى الأصل عدم مانعية السورة المقدمة.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۵

و منها: عموم قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة.» «۱» و التمسّك به مخدوش أيضا، من جهة احتمال اختصاص حديث لا تعاد بما إذا صار النسيان سببا لترك شيء ممّا اعتبر وجوده فى المأمور به جزء أو شرطا، و أمّا إذا صار سببا لإيجاد بعض الموانع التى اعتبر عدمها فيها، فلا يعلم أن يشمل هذا الحديث له، و السرّ فيه أنّ الاستثناء فى الحديث يكون مفرغا، لعدم ذكر المستثنى منه، و

الأمور الخمسة المستثناة دائرة بين ما اعتبر وجوده بنحو الجزئية، أو الشرطية، فيحتمل قويّا أن يكون المستثنى منه من سنخها، بحيث لم يعمّ الأمور التى يكون وجودها مخلّا بالمأمور به كما لا يخفى.

و منها: خصوص رواية علىّ بن جعفر، المروية فى محكىّ قرب الإسناد إنّه سأل أخاه عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثمَّ ذكر بعد ما فرغ من السورة؟ قال: «يمضى فى صلاته و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل» «۲».

و دلالتها على الصحة و إن كانت ظاهرة، إلّا أنّها بظاهرها مخالفة للمشهور القائلين بوجوب إعادة السورة بعد قراءة الفاتحة، لأنّ ظاهرها الاكتفاء بالسورة التى قرأها، و عدم وجوب قراءة الفاتحة، و لا إعادة السورة، و مرجعه إلى فوات محلّ الفاتحة بسبب تقديم السورة، لأنّ المراد بقوله: «يمضى فى صلاته»، هو المضىّ بنحو كأنّه قرأ الفاتحة قبلها.

فالمراد بقوله: «فيما يستقبل» هى الركعات التى بعد هذه الركعة، فمضمون الرواية هو الاكتفاء بالسورة التى قرأها، لفوات محلّ الفاتحة بسببها، و إن لم يركع.

و أمّا ما فى المصباح من كون المراد بقوله: «يمضى فى صلاته»، هو مجرّد

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

(۲) قرب الاسناد: ۱۷۰ ح ۷۴۸، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۶

الصحة، و وجوب القراءة فيما يستقبل راجع إلى وجوب الابتداء بها بعد المضىّ فى الركعة التى قدّم فيها السورة «۱»، فهو خلاف ظاهر الرواية كما لا يخفى على المتأمّل المنصف.

و لكن يعارض هذه الرواية فى خصوص موردها مع بعض الروايات الأخر، مثل موثقة سماعة قال: سألته عن الرجل يقوم فى الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟

قال: «فليقل: أستعيذ باللّه من الشيطان الرجيم إنّ اللّه هو السميع العليم، ثمَّ ليقرأها ما دام لم يركع فإنّه لا قراءة حتّى يبدأ بها فى جهر أو إخفات» «۲».

فإنّ نسيان الفاتحة قبل الركوع لا يصدق إلّا بعد الشروع فيما يكون بعدها من السورة، مضافا إلى أنّه نفى القراءة و البدء بالفاتحة إنما يكون فيما إذا قرأ شيئا من غيرها، و إلّا فلا معنى له أصلا كما لا يخفى.

و حينئذ فمفاد الرواية وجوب قراءة الفاتحة بعد التذكّر، و ارتفاع النسيان فى مورد تلك الرواية، فتكون معارضة لها.

و نظيرها رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى أمّ القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أمّ القرآن» «۳»، فإنّ نسيانها إنما هو فيما إذا قرأ السورة أو شيئا منها، و التعبير بالإعادة مع أنّه لم يقرأ الفاتحة بملاحظة استئناف القراءة، كأنّه لم يقرأ أصلا، فالمراد منها هو الرجوع و رفع اليد عمّا قرأ، و لا يخفى أنّ الترجيح بعد التعارض معهما باعتبار كون فتوى المشهور- و هو وجوب قراءة الفاتحة و إعادة السورة- مطابقا لهما، فالرواية الأولى معرض عنها.

---

(۱) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۲۸۹.

(۲) التهذيب ۲: ۱۴۷ ح ۵۷۴، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۳۴۷ ح ۲، الوسائل ۶: ۸۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۷

المسألة العاشرة: هل يجوز القراءة من المصحف؟

قد وقع الخلاف بين فقهاء العامة و الخاصة، فى جواز القراءة من المصحف لدى التمكّن من الحفظ عن ظهر القلب، بعد الاتّفاق ظاهرا على الجواز عند الضرورة، و عدم القدرة على الحفظ.

فعن ظاهر الشيخ «۱» فى أكثر كتبه و جماعة «۲» المنع، و ظاهر جماعة كالمحقّق و العلّامة القول بالجواز «۳»، و يدلّ عليه مضافا إلى الأصل، ما رواه الشيخ فى

---

(۱) لا يخفى أنّ منع الشيخ قدّس سرّه بحسب ظاهر كلامه إنما هو فيما إذا قرأ الفاتحة أو السورة الواجبة بعدها فى المصحف، و أمّا مجرّد قراءة القرآن فى الصلاة من المصحف فلا يظهر من كلامه المنع، بل صرّح بالجواز، فإنّه قال فى كتاب الخلاف ۱: ۴۲۷ مسألة ۱۵۷: من لا يحسن القراءة ظاهرا جاز له أن يقرأ فى المصحف، و به قال الشافعى، و قال أبو حنيفة: ذلك يبطل الصلاة، دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و أيضا قوله تعالى فَاقْرَؤُا مٰا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ و لم يفرق. انتهى و قال فى ص ۴۴۱ مسألة ۱۸۹: إذا قرأ فى صلاته من المصحف فجعل يقرأ ورقة فإذا فرغ صفح اخرى و قرأ لم تبطل صلاته و به قال الشافعى و قال أبو حنيفة: تبطل صلاته، لأنّه تشبّه بأهل الكتاب، و هذا ممنوع منه، دليلنا إجماع الفرقة، و أيضا الأصل الإباحة، و المنع يحتاج إلى دليل، و أيضا نواقض الصلاة يعلم شرعا، و ليس فى الشرع ما يدلّ على أنّ ذلك يبطل الصلاة. و روى الحسن بن زياد الصيقل قال: سألته إلى آخر الرواية. انتهى.

و أنت خبير بأنّ مورد كلامه الأول الذى حكم فيه بالجواز لخصوص من لا يحسن القراءة ظاهرا، و ظاهره المنع لغيره إنما هى القراءة المعتبرة فى صحة الصلاة، و مورد كلامه الثانى هى القراءة من المصحف زائدة على ما يعتبر فى أصل الصلاة، و منه يعلم أنّه رحمه اللّه حمل رواية الحسن بن زياد الصيقل على هذا المعنى، و لذا لم يستدلّ به فى كلامه الأول، كما أنّه يعلم أنّ استدلال أبى حنيفة للبطلان بأنّه تشبّه بأهل الكتاب، إنما هو فى هذا المورد، فيمكن أن يكون دليله على المنع فى المورد الأول هو الدليل الثانى الذى نقلناه فى المتن فلا تغفل (منه).

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۹، الخلاف ۱: ۴۲۷ مسألة ۱۷۵، النهاية: ۸۰، الذكرى ۳: ۳۰۶، مدارك الأحكام ۳: ۳۴۲، مسالك الأفهام ۱: ۲۰۵، جامع المقاصد ۲: ۲۵۲، كشف اللثام ۴: ۲۲.

(۳) المعتبر ۲: ۱۷۴، المنتهى ۵: ۷۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۵۱ مسألة ۲۳۵، الذخيرة: ۲۷۲، مجمع الفائدة و البرهان ۲: ۲۱۲، مستند الشيعة ۵: ۸۱، جواهر الكلام ۹: ۳۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۸

التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن العبّاس بن معروف، عن علىّ ابن مهزيار، عن فضالة بن أيّوب، عن أبان بن عثمان، عن الحسن بن زياد الصيقل قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ما تقول فى الرجل يصلّى و هو ينظر فى المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريبا منه؟ فقال: «لا بأس بذلك» «۱».

و دلالته على الجواز فى مورد الكلام، مبنية على أن يكون المراد بالقراءة فى المصحف، هى القراءة المعتبرة فى صحة الصلاة، بمعنى أنّه يقرأ فاتحة الكتاب، أو السورة التى تجب قراءتها بعدها فى المصحف، و أمّا لو كان المراد هى قراءة القرآن عدا ما اعتبرت فى صحة الصلاة، بحيث كان مرجعه إلى السؤال عن جواز قراءة القرآن فى الصلاة ناظرا فى المصحف، فهو أجنبىّ عن المقام، و لكنّه لا دليل على تعيّن هذا الاحتمال، مضافا إلى أنّ السؤال و ترك الاستفصال دليل على الشمول و عدم الاختصاص، كما هو واضح.

و قد استدلّ للمنع بما رواه الحميرى فى قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جدّه علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل و المرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه و يقرأ و يصلّى؟ قال: «لا يعتدّ بتلك الصلاة» «۲». و لكنّه محمول على الكراهة جمعا بينه و بين الخبر المتقدّم، لأنّ هذا ظاهر فى عدم الجواز، و هو نص فى الجواز، فيرفع اليد عن الظهور بسبب النص.

مضافا إلى أنّ كتاب قرب الإسناد لا- يبلغ فى الاعتبار ما بلغه مثل التهذيب الذى كان مرجعا لأهل الفتوى فى كلّ عصر و زمان، و ذلك يوجب شدّة الاهتمام به، و تحصيل كلّ منهم نسخة صحيحة مطابقة لنسخة الأصل، و إلى أنّه يحتمل قريبا أن يكون هذا الخبر صدر تقية، باعتبار كون الفتوى الشائع من العامة فى ذلك

(۱) التهذيب ۲: ۲۹۴ ح ۱۱۸۴، الوسائل ۶: ۱۰۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۱ ح ۱.

(۲) قرب الاسناد: ۱۶۸ ح ۷۲۸، الوسائل ۶: ۱۰۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۴۱ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۲۹

الزمان هو المنع.

ثمَّ إنّه حكى عن أبى حنيفة القائل ببطلان الصلاة بسبب القراءة من المصحف أنّه استدلّ لمذهبه تارة بأنّه تشبّه بأهل الكتاب كما هو المحكيّ عنه فى الخلاف «۱»، و اخرى بقول النبى صلّى اللّه عليه و آله للأعرابى الذى صلّى مرتين أو مرّات فاسدة، فى مقام بيان الصلاة الصحيحة: «اقرأ ما تيسّر من القرآن» «۲»، و لم يأمره بالقراءة من المصحف، فلو كان ذلك جائزا لكان الواجب أن يأمره به.

و أنت خبير بفساد كلا الدليلين:

أمّا الأول: فواضح.

و أمّا الثاني: فلأنّ الأعرابى البدوى لا يتمكّن من القراءة من المصحف، و لا من غيره غالبا، مضافا إلى وضوح قلّة المصاحف فى ذلك الزمان.

و بالجملة: فلم يقم على المنع دليل، فلا يبعد القول بالجواز، و إن كان الأحوط الترك.

ثمَّ إنّه على المنع اختلف فى تقدّمه على الائتمام، أو اتباع القارئ، أو تأخّره عنهما، أو التساوى، فالمحكيّ عن البيان و المسالك أنّ المصحف مقدّم على الائتمام «۳»، و قال الشهيد فى محكيّ الذكرى: و فى ترجيحه- يعنى اتباع القارئ- على المصحف احتمال، لاستظهاره فى الحال، و لو كان يستظهر فى المصحف استويا «۴».

و المحكيّ عن كشف اللّثام، و جامع المقاصد التخيير بين الأمور الثلاثة، و عدم الترتيب بينها «۵»، و التحقيق أنّه لا وجه لتقدّمه على الائتمام، لأنّ الائتمام إنما يكون

(۱) الخلاف ۱: ۴۴۱ مسألة ۱۸۹.

(۲) سنن ابن ماجه ۱: ۳۳۶ ح ۱۰۶۰.

(۳) مسالك الأفهام ۱: ۲۰۵، البيان: ۸۳.

(۴) الذكرى ۳: ۳۰۷.

(۵) كشف اللثام ۴: ۲۲، جامع المقاصد ۲: ۲۵۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۰

المكلّف مخيّرا بينه و بين القراءة ظاهرا، بل هو أفضل الفردين فكيف تكون القراءة من المصحف التى تكون فى طول القراءة ظاهرا، بناء على هذا القول، مقدّمة على الائتمام الذى هو أفضل من القراءة عن ظهر القلب؟! فالحقّ ما ذكره فى كشف اللثام، من أنّه لا وجه لهذا التقديم «۱»، و الذى يسهل الخطب ما عرفت من أنّ هذا الاختلاف إنما هو على القول بالمنع، و قد نفينا البعد عن القول بالجواز.

(۱) كشف اللثام ۴: ۲۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۱

الخامس من أفعال الصلاة: الركوع

اشارة

اعتبار الركوع و جزئيته للصلاة ممّا لا شبهة فيه، بل من الضروريات «۱»، كوجوب أصل الصلاة، و هو من أعظم أجزائها، و لذا سمّى كلّ ركعة من الصلاة المشتملة على جملة من أفعالها ركعة، فإنّ الركعة بحسب اللغة عبارة عن الركوع مرّة، و من هنا احتملنا سابقا أن يكون الركن من القيام هو القيام للركوع فراجع.

و قد أطلق الركوع فى الكتاب العزيز على مجموع الصلاة فى قوله تعالى:

وَ ارْكَعُوا مَعَ الرّاكِعِينَ «۲» حيث إنّ المفسّرين اتّفقوا على أنّ المراد، الصلاة مع المصلّين «۳»، و كيف كان فالظاهر أنّ الركوع قد استعمل فى لسان الشرع على طبق معناه اللغوى، و هو مطلق الانحناء، و لم يكن للشارع فى ذلك وضع مخصوص.

---

(۱) الغنية: ۷۹، المعتبر ۲: ۱۹۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۵، الذكرى ۳: ۳۶۳، جامع المقاصد ۲: ۲۸۳، جواهر الكلام ۱۰: ۶۹، مستند الشيعة ۵: ۱۹۲، مفتاح الكرامة ۲: ۴۱۴، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۳۸، البحار ۸۲: ۱۰۰.

(۲) البقرة: ۴۳.

(۳) مجمع البيان ۱: ۱۹۰، تفسير الصافى ۱: ۱۲۵، الجامع لأحكام القرآن ۱: ۳۴۸، الدر المنثور ۱: ۱۵۵، تفسير الطبرى ۱: ۳۶۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۲

و دعوى القطع به غير بعيدة، و لا فرق فى الانحناء الذى هو وضع خاصّ و كيفية مخصوصة، كالقيام و القعود، بين أن يكون مسبوقا بالعدم، بأن انتقل من القيام أو القعود إليه، أو لا يكون كذلك، كما إذا كان الشخص منحنيا بحسب الخلقة الأصلية، فإنّه يصدق عليه أنّه راكع كما هو ظاهر.

مقدار الانحناء المعتبر فى الركوع

إنّ الانحناء له مراتب، فإنّه قد يكون يسيرا، و قد يبلغ إلى مرتبة يمكن إيصال الكفّين إلى الركبتين، و قد يكون أكثر من ذلك، و قد اختلفت عبارات الأصحاب بحسب الظاهر فى تحديد الانحناء المعتبر فى الركوع الذى هو جزء للصلاة.

فعن المنتهى و الذكرى إنّه يجب فيه الانحناء بقدر يتمكّن معه من بلوغ يديه على ركبتيه «۱»، و فى الثانى التعبير بعين الركبة، و عن التذكرة وضع راحتيه على ركبتيه، مدّعيا عليه إجماع أهل العلم كافّة، ما عدا أبى حنيفة «۲»، و فى المعتبر إجماع أهل العلم كافّة على وصول كفّيه إليهما غير أبى حنيفة «۳».

و ظاهر عبارتى المنتهى و الذكرى هو الاكتفاء بوصول جزء من اليد إلى الركبة، و لو كان رؤوس الأصابع، و قد نسب العلّامة المجلسى الاكتفاء بهذا المقدار إلى المشهور، و حمل عبارتى التذكرة و المعتبر على المسامحة فى التعبير، و تبعه صاحب الحدائق فى ذلك «۴»، و لكنّ المحكىّ عن الفاضل الخراسانى فى الذخيرة أنّه مال إلى أنّ التجوّز و المسامحة وقع فى عبارتى المنتهى و الذكرى «۵».

(۱) المنتهى ۱: ۲۸۵، الذكرى ۳: ۳۶۵.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۵.

(۳) المعتبر ۲: ۱۹۳.

(۴) بحار الأنوار ۸۲: ۱۱۹- ۱۲۰، الحدائق ۸: ۲۳۶.

(۵) الذخيرة: ۲۸۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۳

و المسألة تكون حينئذ ذات قولين:

أحدهما: كفاية الانحناء بقدر ما يتمكّن معه من إيصال رؤوس الأصابع إلى الركبة.

ثانيهما: لزوم الانحناء إلى مقدار تصل الراحتان أو الكفّان إلى الركبة، فلا بدّ من ملاحظة أخبار المسألة، فنقول:

منها: صحيحة زرارة المشتملة على قوله عليه السّلام: «بلّغ أطراف أصابعك عين الركبة، و فرّج أصابعك إذا وضعتها على ركبتك، فإن وصلت أطراف أصابعك فى ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك، و أحب إلىّ إن تمكن كفيك من ركبتيك، فتجعل أصابعك فى عين الركبة.» «۱».

و منها: ما نقله المحقّق فى محكىّ المعتبر عن معاوية بن عمّار و ابن مسلم و الحلبى قالوا: «و بلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة، فإن وصلت أطراف أصابعك فى ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك و أحبّ إن تمكّن كفّيك من ركبتيك.» «۲».

قال صاحب الحدائق بعد حكاية الرواية عن المعتبر: و الظاهر أنّ هذه الرواية قد نقلها المحقّق من الأصول التى عنده، و لم تصل إلينا إلّا منه قدّس سرّه و كفى به ناقلا «۳».

و كيف كان، فهل المراد بأطراف الأصابع هو رؤوسها أو الأطراف التى تلى الكفّ؟

وجهان، و المحكىّ عن جامع المقاصد إنّه حملها على الوجه الثانى، و نفى الاختلاف بين العبارات بذلك «۴»، و لكنّه بعيد جدّا، لوضوح أنّ المراد بأطراف الأصابع هو منتهى الأصابع و رؤوسها، كما يظهر بمراجعة الاستعمالات.

(۱) الكافى ۳: ۳۳۴ ح ۱، التهذيب ۲: ۸۳ ح ۳۰۸، الوسائل ۵: ۴۶۱. أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ح ۳.

(۲) المعتبر ۲: ۱۹۳، الوسائل ۶: ۳۳۵. أبواب الركوع ب ۲۸ ح ۲.

(۳) الحدائق ۸: ۲۳۷.

(۴) جامع المقاصد ۲: ۲۸۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۴

نعم يقع الكلام حينئذ فى أنّ المراد بالأصابع، هل هو جميعها الذى منها الإبهام، أو أنّ المراد بها أكثرها، أو فرضت كالشى‌ء الواحد، فيصدق بلوغها ببلوغ واحد منها كما هو الشأن فى المركبات؟

لا سبيل إلى الأخيرين لمخالفتهما لظاهر الرواية، ضرورة أنّ ظاهرها هو بلوغ الجميع، و حينئذ يقع الإشكال فى أنّ بلوغ رأس الإبهام لا يجتمع مع بلوغ رؤوس سائر الأصابع، لعدم كونهما فى عرض واحد، ضرورة أنّ بلوغ رأس الإبهام لا يتحقّق إلّا مع بلوغ ما يقرب من الراحة من سائر الأصابع و حينئذ فيصير التعبير ببلوغ الجميع لغوا.

و التحقيق أن يقال: إنّ المذكور فى الروايتين المتقدّمتين هو عين الركبة لا نفسها، و المراد بها هى النقرة التى فى مقدّمها عند الساق، كما فى لسان العرب «۱» أو النقرتان فى أسفل الركبة، كما فى أقرب الموارد «۲»، و قال فى الأول إنّ لكلّ ركبة عينين، و هما نقرتان

فى مقدّمها عند الساق.

و حكى عن علماء التشريح أنّ فى المفصل بين الساق و الركبة عظما يشبه الدائرة، متّصلا بعين الركبة، و هى الحفرة فى مقدمها، و حينئذ فإذا بلغت أطراف الأصابع إلى عين الركبة يقع الكفّ و الراحة على نفس الركبة، فيصير مدلول الرواية ما يدلّ عليه عبارتا المعتبر و التذكرة، لكن فى دلالة الرواية على وجوب هذا المقدار إشكال، فإنّ فيها احتمالين:

أحدهما: أن يكون المراد بقوله عليه السّلام: «فان وصلت أطراف أصابعك فى ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك» هو وصولها إلى عين الركبة المذكورة فى الجملة التى هى قبل هذه الجملة، لا الوصول إلى نفسها الصادق بالوصول إلى أعلاها،

---

(۱) لسان العرب ۹: ۵۰۷.

(۲) أقرب الموارد ۲: ۸۵۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۵

و حينئذ فيكون المراد من قوله عليه السّلام: «و أحبّ إلىّ إن تمكّن كفّيك من ركبتيك» هو مجرّد استحباب وضع الكفّين بالفعل على الركبتين، فتكون الرواية متضمّنة لحكمين:

حكم وجوبىّ، و هو وجوب الانحناء بقدر ما يمكن وصول أطراف الأصابع إلى عين الركبة.

و حكم استحبابىّ، و هو استحباب الوضع خارجا، و جعل الركبة مكانا للكفّ.

ثانيهما: أن يكون المراد بقوله عليه السّلام «فإن وصلت أطراف أصابعك.»، هو وصول أطراف الأصابع إلى نفس الركبة، و هو يصدق بالوصول إلى أعلاها، من غير جهة الساق، و يكون المراد بالجملة التى بعدها هو الوصول إلى قدر يتمكن معه من وضع الكفّين.

ففى الحقيقة تكون الجملتان الأخيرتان مفسّرتين للجملة الأولى المشتملة على وجوب إيصال أطراف الأصابع إلى عين الركبة، بأنّ هذا المقدار لا يكون واجبا بتمامه، بل القدر المجزى هو ما يدلّ عليه الجملة الثانية، و المقدار المستحبّ هو ما يدلّ عليه الجملة الأخيرة، فتكون الرواية بناء على هذا الاحتمال متعرّضة لما يجب من الانحناء، و ما يستحبّ منه، و لا دلالة لها حينئذ على استحباب الوضع الحقيقى و التمكين أصلا.

هذا، و الظاهر هو الاحتمال الأول، و يؤيده تفريع الجملة الثانية على الجملة الأولى الظاهر فى كون مفادها مستفادا منها، و ظهور الجملة الأخيرة فى الوضع و التمكين، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام فى ذيل رواية زرارة المتقدمة: «فتجعل أصابعك فى عين الركبة» كما لا يخفى.

و بالجملة: فالالتزام بكفاية بلوغ رؤوس الأصابع إلى الركبة الصادق ببلوغها

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۶

إلى أعلاها ممّا لا سبيل إليه، و دعوى الشهرة «۱» على ذلك ممّا لا تسمع، لعدم كون المسألة معنونة فى كتب قدماء الأصحاب رضوان اللّه عليهم.

نعم ذكر الشيخ فى الخلاف فى مسألة اعتبار الطمأنينة فى الركوع أنّه قال أبو حنيفة: أنّها يعنى الطمأنينة، غير واجبة، و لا يجب عنده أن ينحنى بقدر ما يضع يديه على ركبتيه، و قال فى المبسوط «۲»: و أقلّ ما يجزى من الركوع أن ينحنى إلى موضع يمكنه وضع يديه على ركبتيه مع الاختيار، و ما زاد عليه فمندوب إليه «۳».

و تبعه ابن إدريس فى السرائر، حيث إنّه ذكر هذه العبارة بعينها «۴»، و يظهر من المعتبر أنّه لا يكون بين العبارات المختلفة بحسب الظاهر فرق من حيث المقصود، لأنّه ادعى الإجماع على لزوم الانحناء إلى قدر تصل معه كفّاه إلى ركبتيه، و لم ينسب الخلاف إلّا إلى أبى حنيفة ثمّ استدلّ عليه بعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و بما رواه أنس قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «إذا ركعت

فضع كفّيك على ركبتيك»، و برواية الثلاثة المتقدمة و برواية زرارة المتقدمة أيضا «۵».

و بالجملة: فالظاهر بملاحظة ما تقدّم هو عدم الاكتفاء بمجرّد وصول رؤوس الأصابع إلى الركبة، لأنّ الظاهر أنّ أبا حنيفة أيضا لا يقول بكفاية أقلّ من هذا المقدار، فعدّه مخالفا دليل على أنّ الإمامية، و كذا ما عدا أبى حنيفة من فقهاء العامة، يقولون بلزوم أزيد من هذا المقدار كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ الأصحاب قد اتفقوا على ما اشتملت عليه رواية زرارة، من أنّ المرأة إذا

---

(۱) كما عن المجلسى فى البحار ۸۲: ۱۱۹- ۱۲۰.

(۲) الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألة ۹۸.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۱.

(۴) السرائر ۱: ۲۴۰.

(۵) المعتبر ۲: ۱۹۳.

ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لئلّا تطأطأ كثيرا، فترتفع عجيزتها «۱»، و مقتضاه كون ركوع المرأة أقلّ انحناء من ركوع الرجل، لأنّ الظاهر أنّها فى هذا الفرض لا تنحنى إلّا بمقدار يمكنها وضع اليد على الفخذ، غاية الأمر استحباب الوضع عليه.

و لكنّه ذكر فى الجواهر أنّه لا- منافاة بين استحباب وضع اليدين فوق الركبتين، و كون الانحناء بمقدار الرجال، فيكون إطلاق الأصحاب بحاله، مضافا إلى أنّ ذلك لا يتمّ بناء على الوضع الشرعى للركوع، إذ لا منافاة فى وضعه للانحنائين الخاصّين بالنسبة إلى المكلّفين، بل و إن لم نقل بالوضع الشرعى و قلنا بالمراد الشرعى، إذ لا مانع من تكليف الرجال بهذا الفرد من الركوع، و النساء بالفرد الآخر بعد أن كان فى اللغة لمطلق الانحناء «۲»، انتهى.

و لكنّه لا- يخفى أنّ مجرّد وضع اليد على الفخذ مع الانحناء بمقدار الرجال، لا- يوجب عدم ارتفاع العجيزة التى وقع علّة للحكم المذكور فى الرواية، لأنّ الذى يوجب ذلك هو كون الانحناء قليلا كما هو واضح.

و أمّا الوضع الشرعى للركوع، فقد عرفت سابقا أنّه لا يكون للشارع فى ذلك وضع خاصّ، بل هو قد استعمله أيضا فى معناه اللغوى، و هو مطلق الانحناء.

غاية الأمر أنّ له مراتب من حيث القلّة و الكثرة و حينئذ فنقول: إنّ ضمّ هذه الرواية إلى الروايات المتقدمة يعطى التفصيل بين الرجل و المرأة، بمعنى أنّ الرجل مأمور بمقدار من الانحناء، و المرأة بأقلّ منه، فما عن جامع المقاصد «۳» من التصريح

---

(۱) المقنعة: ۱۱۱، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۴۱، المهذّب ۱: ۹۳، الوسيلة: ۹۵، السرائر ۱: ۲۲۵، مستند الشيعة ۵: ۱۹۵.

(۲) جواهر الكلام ۱۰: ۷۳- ۷۴.

(۳) جامع المقاصد ۲: ۲۸۴.

بعدم الفرق بين الرجل و المرأة ممّا لا وجه له ظاهرا.

هل يجب الانحناء الحدوثى فى الركوع؟

إنّ الركوع هل هو عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثى الذى مرجعه إلى أنّه من حين التلبّس بالانحناء يكون أخذا فى الركوع، غاية الأمر إنّ صدق عنوانه عليه مراعى شرعا ببلوغه إلى ذلك الحدّ الخاص، فهو أمر تدريجى الوجود يتحقّق أولا بمرتبته الضعيفة إلى أن ينتهى إلى ذلك الحد، أو أنّه عبارة عن المرتبة الخاصة من الانحناء، و هى المرتبة البالغة ذلك الحدّ الشرعى و الهوىّ إليه يكون مقدّمة لتحققه كهوىّ السجود؟ وجهان، بل قولان:

حكى الأول عن التذكرة، و الذكرى، و الدروس، و البيان، و الموجز الحاوى، و كشف الالتباس، و الجعفرية، و عن الشيخ الأنصارى قدّس سرّه «۱»، و قوّاه صاحب المصباح «۲».

و ذهب صاحب الجواهر إلى الثانى، و هو المحكىّ عن منظومة العلّامة الطباطبائى حيث قال:

إذ الهوى فيهما مقدمة خارجة لغيرها ملتزمة «۳»

و الثمرة بين القولين تظهر فيما لو هوى غافلا ـ لا ـ بقصد الركوع، أو بقصد غيره من قتل حيّة أو عقرب مثلا، ثمَّ بدا له الركوع، فعلى الأول لا يجوز بل يجب أن ينتصب ثمَّ يركع و على الثانى يجوز.

و قد استدلّ فى المصباح على مذهبه بالفرق بين هوىّ الركوع و هوىّ السجود،

---

(۱) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۵ مسألة ۲۴۷، الذكرى ۳: ۳۶۵، الدروس الشرعيّة ۱: ۱۷۶، البيان: ۸۵، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ۷۹، و حكاه عن كشف الالتباس و الجعفريّة فى جواهر الكلام ۱۰: ۷۸، كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۱۵۷.

(۲) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ۳۲۵- ۳۲۷.

(۳) جواهر الكلام ۱۰: ۷۶- ۷۷، الدرّة النجفيّة: ۱۲۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۳۹

فإنّ حقيقة السجود هو وضع الجبهة على الأرض، و الهوى خارج عنها، بخلاف الركوع الذى قد فسّر بالانحناء الظاهر فى إرادته بمعناه الحدثى، و هو يقتضى أن يكون من حين التلبّس بفعل الانحناء أخذا فى الركوع، إلى أن يتحقق الفراغ عنه، و حكى عن الشيخ قدّس سرّه إنّه اعترض على العلّامة الطباطبائى بأنّ الظاهر من الركوع هو الانحناء الخاصّ الحدوثى الذى لا ـ يخاطب به إلّا من لم يكن كذلك، فلا يقال للمنحنى: انحن.

نعم، لو كان المراد من الركوع مجرّد الكون على تلك الهيئة، بالمعنى الأعمّ من الحادث و الباقى صح، لكن الظاهر خلافه، فالهوىّ و إن كان مقدّمة، إلّا أنّ إيجاد مجموعه لا بنية الركوع يوجب عدم تحقق الركوع المأمور به لأجل الصلاة، انتهى.

و لكن يستفاد من بعض الروايات أنّ الهوى يكون خارجا عن الركوع، و مقدمة لتحققه، و هو ما ورد فى نسيان القنوت. فقد روى الشيخ بإسناده عن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل ينسى القنوت فى الوتر أو غير الوتر، فقال: «ليس عليه شىء» و قال: «إن ذكره و قد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائما و ليقنت ثمَّ ليركع، و إن وضع يده على الركبتين فليمض فى صلاته و ليس عليه شىء» «۱»، فإنّ الحكم بالرجوع قبل أن يصل إلى حدّ يمكنه أن يضع يديه على الركبتين يناسب أن يكون الهوى خارجا من الركوع، لأنّ ذلك يدلّ على بقاء محلّ القنوت قبل الوصول إلى ذلك المقدار.

فلو كان الهوىّ داخلا ـ فى الركوع، و كان الركوع عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثى، لم يكن محلّ القنوت باقيا، فلم يكن وجه للرجوع، هذا مع أنّ التعبير بقوله: «و قد أهوى إلى الركوع»، يشعر بكون الهوى مغايرا للركوع، و قد وقع نظير هذا التعبير فى عبارات الأصحاب كثيرا.

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۳۱ ح ۵۰۷، الوسائل ۶: ۲۸۶. أبواب القنوت ب ۱۵ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۰

هـذا، و لكن يمكن أن يقال: بأنّ أفعال الصـلاة و أجزائها حيث تكون مشتركـة صورة بين كونها جزء لها و بين غيره، فصيرورة شـيء منها فعلا للصلاة و وقوعه جزء منها، لا يتحقّق إلّا بالقصد، كما عرفت ذلك فى مبحث النية «۱»، و حينئذ فصيرورة الهوى هويّا للركوع لا يتحقّق إلّا إذا عزم الانحناء لأجل الركوع، لا الانحناء لقتل العقرب و نحوه.

ثمّ لو فرض عـدم الدليل على المنع فى المقام فإجراء أصالة البراءة عنه كما فى الجواهر «۲» ممّا لا يجوز، بعد كون كيفية الصلاة ثابتة بعمـل النبى صـلّى اللّه عليه و آله، و لم يعهـد منه صـلّى اللّه عليه و آله أنّه هوى إلى قتـل العقرب و نظـائره، ثمّ قصـد الركوع من غير انتصاب كما هو واضح.

فروع فى أحكام الركوع:

اشارة

الأول: لا إشـكال فى أنّ التحديـد المتقـدّم المـذكور فى النصّ و الفتوى إنما هو بالنسـبة إلى مسـتوى الخلقـة، فلو كانت يداه طويلتين بحيث تبلغان إلى عينى الركبة من غير انحناء أو مع انحناء يسير، أو كانت يداه قصيرتين بحيث لا تبلغان إلى الركبتين إلّا بغاية الانحناء، يجب عليه الانحناء بمقـدار ينحنى مسـتوى الخلقة، بمعنى أن يفرض نفسه بحيث كانت أعضاؤه متناسـبة، و ينحنى بمقدار انحنائه على ذلك الفرض.

الثـانى: إذا لم يتمكن المصـلّى من الانحناء بالمقـدار المعتبر فى الركوع شـرعا، يجب عليه الانحناء بمقـدار يتمكّن. بلا خلاف «۳»، بل حكى عن المعتبر دعوى

---

(۱) راجع ۲: ۱۱.

(۲) جواهر الكلام ۱۰: ۷۷.

(۳) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۶، المنتهى ۱: ۲۸۱- ۲۸۲، الذكرى ۳: ۳۶۶، مدارك الأحكام ۳: ۳۸۶، مسالك الأفهام ۱: ۲۱۳، جامع المقاصد ۲: ۲۸۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۱

الإجماع عليه «۱»، و يمكن الاسـتدلال عليه مضافا إلى قاعدة: «الميسور لا يسـقط بالمعسور» «۲» بأنّ بدليـة الإيماء عن الركوع، فيما لو عجز عنه، إنما هو لاشـتمال الإيماء على خفض و رفع، الـذى هو نظير الانحناء ثمّ الانتصاب، فلو كان قادرا على الانحناء بمقـدار يسـير غير بالغ للحدّ الشرعى، فالاجتزاء به مع صدق معنى الركوع عليه كما عرفت، أولى من الانتقال إلى الإيماء كما لا يخفى.

الثالث: لو كان المصلّى منحنيا خلقة، أو لعروض كبر، أو مرض، فربّما قيل:

بـأنّه يجب عليه أن يزيـد فى انحنـائه فى حال الركوع، ليكون فارقا بين القيام و الركوع «۳»، و فى المحكىّ عن جامع المقاصـد، أنّه لو كان انحناؤه على أقصـى مراتب الركوع، ففى ترجيـح الفرق أو هيئة الركوع تردّد «۴»، و ذكر صاحب الجواهر قدّس سرّه أنّه قد يمنع أصل وجوب الفرق بالأصل، و بأنّه قد تحقق فيه حقيقة الركوع، و إنما المنتفى هيئة القيام «۵»، انتهى.

و مـا ذكره قـدّس سرّه و إن كـان حسـنا فى بادئ النظر، إلّا أنّه يمكن أن يقال: بأنّ وجوب الانتقال من حال القيام إلى الركوع فى غير المنحنى، ربما يدلّ على أنّه يعتبر فى الصـلاة التى هى عبارة عن الخضوع و الخشوع فى مقابل المولى، بعد حال القيام، تغيير الكيفية و الخضوع بنحو آخر، يكون أكمل من الحالـة الأولى، و هـذا المعنى لا يتحقّق فى المنحنى إلّا بعـد أن ينحنى بمقـدار زائـد على انحنائه

الأصلى.

نعم، فى الفرض الذى ذكره جامع المقاصد، ربما يتوجه الإشكال من حيث

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۹۳.

(۲) عوالى اللئالى ۴: ۵۸ ح ۲۰۵.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۰، المعتبر ۲: ۱۹۴، قواعد الأحكام ۱: ۲۷۶، المنتهى ۱: ۲۸۲.

(۴) جامع المقاصد ۲: ۲۸۹.

(۵) جواهر الكلام ۱۰: ۸۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۲

خروجه عن صدق الركوع، لو زاد الانحناء و لو بمقدار يسير، فتدبّر.

الرابع: لو صلّى قاعدا، نافلة كانت أو فريضة، يجب عليه الانحناء إلى حدّ يتمكّن معه من وضع اليدين على الركبتين فى الصلاة قائما، بمعنى حصول النسبة التى كانت بين فقرات الظهر بعضها مع بعض، و مجموعها مع شىء آخر مفروض فوقها فى الركوع فى الصلاة قائما فيها أيضا، فمجرّد الانحناء بمقدار يسير- كما ربما يرى- لا يكفى فى تحقق الركوع أصلا.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب الطمأنينة فى الركوع

من واجبات الركوع الطمأنينة، و المراد بها ليس استقرار الأعضاء فى حال الركوع، بل المراد أنّه إذا بلغ انحناؤه إلى الحدّ المعتبر شرعا، فلا يرفع رأسه فورا، بل يبقى على ذلك الحال بقدر ما يؤدّى الذكر الواجب، و اعتبارها فى الركوع ممّا لا شبهة فيه «۱»، و لم يخالف فيه أحد من المسلمين إلّا أبو حنيفة، فإنّ المحكيّ عنه فى الخلاف أنّه قال: إنّها غير واجبة «۲»، و الأخبار أيضا تدلّ على ما ذكرنا، و قد ورد فى بعضها، و هى الرواية المشتملة على قصّة الأعرابى أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله قال له بعد الأمر بإسباغ الوضوء، و استقبال القبلة، و التكبير، و قراءة ما تيسّر له من القرآن: «ثمَّ

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألة ۹۸، الغنية: ۷۹، المسائل الناصريات: ۲۲۳، المعتبر ۲: ۱۹۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۶ مسألة ۲۴۸، المنتهى ۱: ۲۸۲، جامع المقاصد ۲: ۲۸۴، جواهر الكلام ۱۰: ۸۲، مستند الشيعة ۵: ۱۹۹، مفتاح الكرامة ۲: ۴۱۶.

(۲) المغنى لابن قدامة ۱: ۵۰۰، المجموع ۳: ۴۱۰، الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألة ۹۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۳

اركع حتّى تطمئنّ راكعا ثمَّ ارفع رأسك حتّى تعتدل قائما ثمَّ اسجد حتّى تطمئنّ ساجدا.» «۱».

المسألة الثانية: وجوب الذكر و التسبيح فى الركوع

التسبيح من واجبات الركوع أيضا، و يقع فى هذا المقام جهات من الكلام:

الجهة الأولى:

فى أنّه هل يكون التسبيح فى الركوع واجبا أو مستحبا؟ لا خلاف و لا إشكال عند الإمامية فى وجوب التسبيح «۲»، لاستمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، مضافا إلى دلالة الأخبار المرويّة عن أهل البيت عليهم السّلام عليه أيضا «۳».

و المحكىّ فى الخلاف عن عامّة الفقهاء هو القول بعدم الوجوب «۴»، و مستندهم فى ذلك هى الرواية المتقدمة المتضمّنة لقصّة الأعرابى «۵»، فإنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله لم يأمره بذلك لا فى الركوع و لا فى السجود، مع كونه فى مقام بيان تعليم الصلاة، و استمرار عمله صلّى اللّه عليه و آله على ذلك لا ينافى الاستحباب، لأنّ العمل أعمّ من الوجوب.

و لكنّه لا يخفى أنّ عدم أمره صلّى اللّه عليه و آله بالتسبيح فى الركوع و السجود، لعلّه كان لعلمه بأنّ الأعرابى كان عالما بهذه الجهة، و رفع اليد عمّا استمرّ عليه عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله

---

(۱) سنن البيهقى ۲: ۸۸.

(۲) المقنعة: ۱۰۵، الانتصار: ۱۴۹، المقنع: ۹۳، الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألة ۹۹، التهذيب ۲: ۸۱ الكافى فى الفقه: ۱۴۲، المهذّب ۱: ۹۷، المراسم: ۶۹، الوسيلة: ۹۳، شرائع الإسلام ۱: ۱: ۸۵ الدروس ۱: ۱۷۷.

(۳) الوسائل ۶: ۲۹۹. أبواب الركوع ب ۴.

(۴) المغنى لابن قدامة ۱: ۵۰۱، المجموع ۳: ۴۱۴، الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألة ۹۹.

(۵) سنن البيهقى ۲: ۸۸ صحيح البخارى ۱: ۱۷۶ كتاب الأذان، سنن الدار قطنى ۱: ۲۲۰، سنن النسائى ۲: ۱۰ كتاب الأذان.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۲۴۴

استنادا إلى أنّ العمل أعمّ من الوجوب لا يجوز، بعد وضوح أنّ كيفية الصلاة قد ثبتت بعمل النبى صلّى اللّه عليه و آله خصوصا مع قوله: «صلّوا كما رأيتمونى أصلّى»، و لذا قد عرفت أنّ التمسّك بأصالة البراءة عن الوجوب فى مثل ذلك ممّا لا يجوز.

و بالجملة: فلا إشكال فى وجوب التسبيح و عدم كونه على سبيل الاستحباب.

الجهة الثانية:

فى كيفية التسبيح المعتبر فى الركوع و كميته، و قد وردت فى هذا الباب روايات مختلفة بحسب الظاهر، فطائفة منها تدلّ على أنّ المراد به هى ثلاث تسبيحات، و هى رواية مسمع عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا- يجزى الرجل فى صلاته أقلّ من ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ» «۱» و رواها فى الوسائل فى موضع آخر هكذا، قال:

«يجزيك من القول فى الركوع و السجود ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ مترسّلا، و ليس له و لا كرامة أن يقول سبّح سبّح سبّح» «۲».

و رواية داود الأبزارى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «أدنى التسبيح ثلاث مرّات و أنت ساجد لا تعجل بهنّ» «۳».

و رواية سماعة المشتملة على قوله: قلت: كيف حدّ الركوع و السجود؟ فقال:

«أمّا ما يجزيك من الركوع فثلاث تسبيحات تقول: سبحان اللّه سبحان اللّه ثلاثا» «۴».

و رواية أبى بصير قال: سألته عن أدنى ما يجزى من التسبيح فى الركوع و السجود، قال: «ثلاث تسبيحات» «۵».

---

(۱) التهذيب ۲: ۷۹ ح ۲۹۷، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۸، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الركوع ب ۵ ح ۴.

(۲) التهذيب ۲: ۷۷ ح ۲۸۶، السرائر ۳: ۶۰۲، الوسائل ۶: ۳۰۲. أبواب الركوع ب ۵ ح ۱.

(۳) التهذيب ۲: ۷۹، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۹، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الركوع ب ۵ ح ۵.

(۴) التهذيب ۲: ۷۷ ح ۲۸۷، الاستبصار ۱: ۳۲۴ ح ۱۲۱۱، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الركوع ب ۵ ح ۳.

(۵) التهذيب ۲: ۸۰ ح ۲۹۹، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۱۰، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الركوع ب ۵ ح ۶.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۲۴۵

و رواية معاوية بن عمّار قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أخفّ ما يكون من التسبيح فى الصلاة؟ قال: «ثلاث تسبيحات مترسّلا

تقول: سبحان اللّه سبحان اللّه سبحان اللّه» «۱».

و طائفة تدلّ على أنّ المراد بالتسبيح هى ثلاث تسبيحات بالتسبيحة الكبرى، و هى رواية أبى بكر الحضرمى قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: أىّ شىء حدّ الركوع و السجود؟ قال: «تقول سبحان ربّى العظيم و بحمده ثلاثا فى الركوع و سبحان ربّى الأعلى و بحمده ثلاثا فى السجود، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنتين نقص ثلثى صلاته، و من لم يسبّح فلا صلاة له» «۲».

و رواها فى الوسائل فى موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف، حيث روى عن أبى بكر الحضرمى أنّه قال: قال أبو جعفر عليه السّلام تدرى أىّ شىء حدّ الركوع و السجود؟ قلت: لا، قال: «سبّح فى الركوع ثلاث مرّات سبحان ربّى العظيم و بحمده، و فى السجود سبحان ربّى الأعلى و بحمده ثلاث مرّات، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، و من نقص ثنتين نقص ثلثى صلاته، و من لم يسبّح فلا صلاة له» «۳».

و كيف كان، فظاهرها أنّ الفرض تسبيحة واحدة، و التسبيحتان الأخيرتان لهما مدخلية فى تحقق الكمال، لا فى أصل الصحة.

و رواية هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التسبيح فى الركوع و السجود؟ فقال: «تقول فى الركوع: سبحان ربّى العظيم و فى السجود سبحان ربّى

(۱) التهذيب ۲: ۷۷ ح ۲۸۸، الاستبصار ۱: ۳۲۴ ح ۱۲۱۲، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الركوع ب ۵ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۸۰ ح ۳۰۰، الوسائل ۶: ۳۰۰. أبواب الركوع ب ۴ ح ۵.

(۳) الوسائل ۶: ۳۰۱ ب ۴ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۶

الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة، و السنّة ثلاث، و الفضل فى سبع» «۱».

و اقتصاره عليه السّلام على قوله: سبحان ربّى العظيم و سبحان ربّى الأعلى، من دون إضافة كلمة: «و بحمده»، ليس لكون المراد هو ذلك، بل للإشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين كما لا يخفى.

و طائفة ثالثة من الأخبار تدلّ على كفاية تسبيحة واحدة، التى هى عبارة عن سبحان اللّه، و هى رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قلت له: ما يجزى من القول فى الركوع و السجود؟ فقال: «ثلاث تسبيحات فى ترسّل، و واحدة تامّة تجزى» «۲».

بناء على أن يكون المراد بالواحدة التامّة هى الواحدة الصغيرة المذكورة فى حال الركوع، لا فى الهوى إليه أو القيام منه، و يحتمل أن يكون المراد بها هى الواحدة الكبيرة.

و رواية علىّ بن يقطين عن أبى الحسن الأول عليه السّلام قال: سألته عن الركوع و السجود كم يجزى فيه من التسبيح؟ فقال: «ثلاثة و تجزئك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض» «۳» و رواها فى الوسائل فى موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف فى العبارة حيث قال: سألته عن الرجل يسجد كم يجزئه من التسبيح فى ركوعه و سجوده؟ فقال: «ثلاث، و تجزئه واحدة» «۴».

و رواية معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: أدنى ما يجزئ المريض من التسبيح فى الركوع و السجود، قال: «تسبيحة واحدة» «۵»، و لا يبعد أن

(۱) التهذيب ۲: ۷۶ ح ۲۸۲، الاستبصار ۱: ۳۲۲ ح ۱۲۰۴، الوسائل ۶: ۲۹۹. أبواب الركوع ب ۴ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۷۶ ح ۲۸۳، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۵، الوسائل ۶: ۲۹۹. أبواب الركوع ب ۴ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۷۶ ح ۲۸۴، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۶، الوسائل ۶: ۳۰۰. أبواب الركوع ب ۴ ح ۳.

(۴) الباب الرابع ح ۴.

(۵) الكافى ۳: ۳۲۹ ح ۴، الوسائل ۶: ۳۰۱. أبواب الركوع ب ۴ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۷

يقال بأنّ هذه الرواية من تتمّة رواية معاوية المتقدمة لا رواية مستقلّة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا إشكال فى الاكتفاء بتسبيحة واحدة كبرى، كما هو مقتضى روايتى أبى بكر الحضرمى و هشام بن سالم المتقدّمتين، و كذلك رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام، بناء على أحد احتماليها، و إطلاق رواية علىّ بن يقطين المتقدمة، و لا يبعد أن يقال: بأنّ كيفيّتها هى سبحان ربّى العظيم فى الركوع، و سبحان ربّى الأعلى فى السجود، و لا تجب إضافة كلمة: «و بحمده» لرواية هشام عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و ما ذكرناه من كونها إشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين، فإنّما هو مجرّد احتمال لا يصادم الظهور فى الاكتفاء بما ذكره عليه السّلام، و عدم وجوب الزائد عنه.

ثمّ لا يخفى أنّه لا تعارض بين ما يدلّ على الاجتزاء بتسبيحة كبرى، و ما يدلّ على أنّ أدنى ما يجزى من التسبيح ثلاث تسبيحات، لأنّه مضافا إلى إمكان منع الإطلاق فيها، و القول بأنّ المتبادر منها هى التسبيحة الصغرى، كما قد فسّرت بذلك فى بعض الروايات المتقدمة، يمكن أن يقال: بأنّه على فرض الإطلاق لا بدّ من حملها على التسبيحة الصغرى، للأخبار الدالة على كفاية واحدة كبرى، فانقدح أنّه لا مجال للإشكال فى الاكتفاء بالواحدة الكبرى.

نعم، يقع الإشكال فى أنّه هل يجتزئ بالواحدة الصغرى أم لا؟ مقتضى إطلاق رواية علىّ بن يقطين المتقدمة، و كذا رواية زرارة بناء على أحد احتماليها، هو الاجتزاء، و مقتضى الأخبار الدالة على أنّ أدنى ما يجزئ من التسبيح فى الركوع و السجود هى ثلاث تسبيحات، هو العدم.

و الحقّ أن يقال: إنّ رواية علىّ بن يقطين لا تعرّض فيها لبيان كيفية التسبيح، لأنّ السؤال فيها إنما هو عن الكمية، و هذا يدلّ على كون الكيفية معلومة عند السائل، بحيث لم يكن يحتاج إلى السؤال عنها، فالتمسّك بإطلاقها لكفاية الواحدة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۸

الصغرى غير صحيح، لعدم كونها واردة فى مقام بيان هذه الجهة، و هو شرط لجواز التمسّك بالإطلاق.

و أمّا رواية زرارة، فالظاهر أنّ المراد بالواحدة التامّة فيها هى التسبيحة الكبرى، لاستمرار عمل المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على قراءتها فى الركوع و السجود، بل يمكن أن يقال: بأنّه لو لم يكن فى بعض الروايات المتقدمة تصريح بجواز التسبيحة الصغرى ثلاثا، لأشكل استفادته من الأخبار المطلقة الدالة على أنّ أدنى ما يجزئ من التسبيح فى الركوع و السجود ثلاث تسبيحات، لمعهودية كون التسبيح فيهما هى التسبيحة الكبرى.

و كيف كان، فلو فرض ثبوت الإطلاق لرواية علىّ بن يقطين، فالواجب تقييده بسبب رواية زرارة، الدالة على أنّ الواحدة المقيّدة بكونها تامّة تجزئ، لكون ظهورها فى دخالة القيد أقوى من ظهور تلك الرواية فى الإطلاق، فظهر أنّ الواحدة الصغيرة لا تجزئ.

نعم، مقتضى رواية معاوية بن عمّار المتقدمة الاجتزاء بها للمريض، بناء على أن تكون تتمّة لروايته الأخرى المتقدمة، لأنّها حينئذ ظاهرة فى كون المراد بالتسبيحة هى التسبيحة الصغرى، و أمّا بناء على أن تكون رواية مستقلّة، فيشكل ذلك، اللّهم إلّا أن يتمسّك بإطلاقها.

و أيضا مقتضى رواية علىّ بن أبى حمزة الاكتفاء بالواحدة للمستعجل فى النافلة حيث قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل المستعجل ما الذى يجزئه فى النافلة؟ قال: «ثلاث تسبيحات فى القراءة و تسبيحة فى الركوع، و تسبيحة فى السجود» «۱». و ليعلم أنّ ما حكى عن العلّامة «۲» من عدم وجوب القراءة فى النافلة،

(۱) الكافى ۳: ۴۵۵ ح ۲۰، الوسائل ۶: ۳۰۲. أبواب الركوع ب ۴ ح ۹.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۱۳۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۴۹

يمكن أن يكون مستنده هذه الرواية و نظائرها، فالاعتراض عليه كما عن المتأخّرين بخلوّه عن الدليل «۱» غير وارد عليه.

الجهة الثالثة:

إنّ القول الواجب أو المستحبّ فى الركوع و السجود، هل هو مطلق الذكر، بحيث لا يكون للتسبيح خصوصية، بل كان الاجتزاء به من باب أنّه بعض مصاديق الذكر، أو أنّه يتعيّن التسبيح؟ وجهان، بل قولان «۲».

و لا يخفى أنّ الخلاف فى ذلك إنما وقع بين أصحابنا القائلين بوجوب قول فى الركوع و السجود، و أمّا عامّة مخالفينا القائلون بالاستحباب، فالظاهر اتّفاقهم على تعيّن التسبيح «۳»، و أنّه هو المستحب، نظرا إلى استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله.

و كيف كان، فظاهر أكثر الروايات المتقدمة هو تعيّن التسبيح، و لكن مقتضى رواية مسمع المتقدمة الدالة على كفاية ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ «۴» هو الاكتفاء بغير التسبيح، لأنّ المراد بقوله: «أو قدرهنّ» هو مقدار ثلاث تسبيحات، و إن لم يكن تسبيحا، و يدلّ عليه أيضا ما رواه ابن أبى عمير عن هشام بن الحكم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: يجزى أن أقول مكان التسبيح فى الركوع و السجود: لا إله إلّا اللّه و الحمد للّه و اللّه أكبر؟ قال: «نعم كلّ هذا ذكر اللّه». و رواه فى الكافى عن

---

(۱) مدارك الأحكام ۳: ۳۳۷، الذكرى ۳: ۳۰۰، مستند الشيعة: ۷۱، جواهر الكلام ۹: ۲۸۶، الحدائق ۸: ۹۴.

(۲) أمّا القائلين بكفاية مطلق الذكر فهم كصاحب المبسوط ۱: ۱۱۱، و السرائر ۱: ۲۲۴، و تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۹، و إيضاح الفوائد ۱: ۱۱۲، و جامع المقاصد ۲: ۲۸۶، و مدارك الأحكام ۳: ۳۹۲، و مسالك الأفهام ۱: ۲۱۵، و مستند الشيعة ۵: ۲۰۳.

و أمّا القائلين بتعيّن التسبيح فهم كصاحب المقنعة: ۱۰۵، و الانتصار: ۱۴۹، و المقنع: ۹۳، و الخلاف ۱: ۳۴۸، و التهذيب ۲: ۸۱، و الكافى فى الفقه: ۱۴۲، و المهذّب ۱: ۹۷، و المراسم: ۶۹، و الوسيلة: ۹۳، و شرائع الإسلام ۱:

۸۵ و الدروس ۱: ۱۷۷.

(۳) راجع ۲: ۲۴۳.

(۴) الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الركوع ب ۵ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۰

ابن المغيرة، عن هشام بن الحكم نحوه «۱».

و روى الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمّد بن الحسين بن أبى الخطّاب، عن جعفر بن بشير، عن حمّاد بن عثمان، عن هشام بن سالم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

سألته يجزى عنّى أن أقول مكان التسبيح فى الركوع و السجود: لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر؟ قال: «نعم» «۲». و الروايتان صريحتان فى أنّ القول الواجب فى الركوع و السجود هو مطلق الذكر، و عليه فالتخيير بين التسبيح و غيره من الأذكار تخيير عقلىّ لا شرعىّ، لأنّ متعلّق الوجوب أمر واحد، و هو مطلق الذكر، و العقل يحكم بكون المكلّف مخيّرا بين مصاديقه.

و قد يستشكل فى الأخذ بمقتضى الروايتين من جهة استمرار العمل من زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله إلى زمان صدورهما، و من ذلك الزمان إلى زماننا هذا، على قراءة التسبيح فى الركوع و السجود، و هذا ممّا لا وجه له، بعد كون الروايتين تامّتين من حيث الدلالة و السند.

و لا يخفى أنّ كفاية مطلق الذكر و الاجتزاء بغير التسبيح مكانه لا ينافى ما ذكرنا فى الجهة الثانية من وجوب الثلاث، و عدم إجزاء

الواحدة، لأنّ السؤال فى هاتين الروايتين إنما هو عن إجزاء قول آخر مكان التسبيح، و ظاهره أنّه هل يكون للتسبيح خصوصية أم لا؟ فلا يكون فيهما تعرّض لبيان الكميّة.

و حينئذ فلا يضرّ بذلك الاقتصار فى ذيل رواية هشام بن سالم على مجرّد التهليل و التكبير، مضافا إلى احتمال أن يكون السقط مستندا إلى الناسخ. و كيف كان، فلا شبهة فى أنّ مفاد الروايتين هو كفاية مطلق الذكر، و لا تعرّض فيهما لبيان الكمية أصلا.

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۱۷، الكافى ۳: ۳۲۹ ح ۵، السرائر ۳: ۶۰۳، الوسائل ۶: ۳۰۷. أبواب الركوع ب ۷ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۱۸، الكافى ۳: ۳۲۱ ح ۸، الوسائل ۶: ۳۰۷. أبواب الركوع ب ۷ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۱

المسألة الثالثة: السهو عن الركوع

لا إشكال و لا خلاف فى كون الركوع ركنا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، و كذا بزيادته «۱»، و اعتبار عدم الزيادة و إن لم يكن مستفادا من مجرّد كونه ركنا، لما عرفت فى مبحث القيام، من أنّ معنى ركنية شيء لشيء هو شدّة احتياجه إليه، بحيث لا يكاد يمكن أن يتحقّق بدونه، و أمّا كون الزيادة أيضا كالنقيصة مانعة عن تحقّقه، فلا يستفاد من مجرد الركنية، بل لا بدّ من دليل آخر يدلّ على مانعية وجوده الثانوى، إلّا أنّه لا إشكال فى المقام فى أنّ الزيادة مبطلة أيضا.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لو سهى عن الركوع حتّى فرغ من الصلاة، فلا إشكال و لا خلاف فى وجوب الاستئناف، كما أنّه لا خلاف فى أنّه لو سهى عنه قبل أن تتحقّق منه السجدة، يجب عليه أن ينتصب قائما، و يركع و يتمّ الصلاة «۲».

إنما الخلاف فيما لو ذكر ذلك بعد السجدتين أو بعد السجدة الواحدة، فالمحكىّ عن المبسوط إنّه قال: و فى أصحابنا من يسقط السجود و يعيد الركوع، ثمَّ يعيد السجود، و اختار هو إنّه إن أخلّ به فى الأوليين مطلقا أو فى ثالثة المغرب بطلت صلاته، و إن كان فى الأخيرتين من الرباعيّة و تركه ناسيا و سجد السجدتين أو واحدة منهما أسقط السجدة و قام و ركع و أتمّ. انتهى.

و المحكىّ عن ابن الجنيد و علىّ بن بابويه أنّهما ذهبا إلى أنّه لو نسى الركوع

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۹۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۵ مسألة ۲۴۶، الدروس ۱: ۱۷۶، جامع المقاصد ۲: ۲۸۳، الذكرى ۳: ۳۶۴، مستند الشيعة ۵: ۱۹۲، جواهر الكلام ۱۰: ۶۹، مفتاح الكرامة ۲: ۴۱۴.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۶، المراسم: ۹۰، الوسيلة: ۹۹، المهذّب ۱: ۱۵۶، السرائر ۱: ۲۴۰، جامع المقاصد ۲: ۴۸۸، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۳۸، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۶، المعتبر ۲: ۳۷۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۲

بعد ما سجد فى الركعة الأولى تبطل الصلاة و تجب الإعادة، و إن كان الركوع من الركعة الثانية أو الثالثة، فيجب حذف السجدتين، و جعل الثالثة ثانية و الرابعة ثالثة «۱».

هذا، و لكنّ المشهور هو البطلان مطلقا، سواء ذكر بعد السجدة الأولى أو بعد السجدتين «۲»، و ذهب جماعة من المتأخّرين إلى عدم البطلان فيما لو ذكر بعد السجدة الأولى، و وجوب التدارك بالانتصاب قائما، ثمَّ الركوع، ثمَّ السجود إلى آخر الصلاة «۳»، نظرا إلى أنّ السجدة التى لم تكن مسبوقة بالركوع لا تكون جزء من الصلاة، فتكون فعلا خارجا عنها، و حينئذ فلا وجه لأن يقال بفوات محلّ الركوع، بعد عدم قابلية السجدة المأتىّ بها، لوقوعها جزء من الصلاة.

و فيه: أنّ ذلك مبنيّ على كون الترتيب بين الأجزاء شرطا فى صحتها التأهلية، و قابليتها لوقوعها جزء من الصلاة، مع أنّه يحتمل أن يكون شرطا لأصل الصلاة.

و توضيح ذلك: إذا تعلّق الأمر بمركّب ذى أجزاء، بحيث كان التدرّج و الترتّب بين الأجزاء و وقوع بعضها عقيب بعض معتبرا أيضا، فلا إشكال فى أنّ اتّصاف كلّ جزء منها بصفة الجزئية الفعلية يتوقّف على تحقق الكلّ، ضرورة أنّ الكلية و الجزئية من الأمور المتضايفة التى لا يعقل تحقق واحد منها بدون صاحبه، فما دام لم يتحقّق الكلّ فى الخارج و لم يوجد، يستحيل أن تكون الأجزاء جزء فعليا له، و هذا واضح جدّا.

و حينئذ فللأجزاء المتحققة فى الخارج قبل حصول الكلّ صحة تأهلية،

---

(۱) حكاه عنهما فى مختلف الشيعة ۲: ۳۶۳.

(۲) المقنعة: ۱۳۸، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵، المراسم: ۸۹، السرائر ۱: ۲۴۵، الكافى فى الفقه: ۱۱۸، المهذّب ۱: ۱۵۳، المبسوط ۱: ۱۰۹.

(۳) منهم: صاحب المدارك ۴: ۲۱۸ و كشف اللثام ۴: ۴۲۱ و العروة الوثقى ۱: ۶۴۴ مسألة ۱۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۳

و قابلية للحوق الأجزاء الأخر إليها، حتّى يلتئم من جميعها الكلّ.

فيقع الكلام فى أنّ التدرّج و الترتّب المعتبر فى تحقق المركّب هل يكون معتبرا فى نفس المركب، بحيث لو لم يتدرّج الأجزاء على النحو الذى اعتبره الآمر، يكون عدم تحقق المركّب مستندا إليه و معلولا عنه فقط، و لا ارتباط له بالأجزاء المأتىّ بها، لوقوعها صحيحة بالصحة التأهلية، أو أنّه معتبر فى صيرورة الجزء جزء و قابلا للحوق باقى الأجزاء إليها، بحيث يكون عدم تحقق المركب فى صورة الإخلال به مستندا إلى الإخلال بأجزائه؟، مثلا لو سجد فى محلّ الركوع عمدا أو نسيانا، و ركع فى محلّ السجود، و أتمّ الصلاة، فهل يكون بطلانها مسبّبا عن فقدها للترتيب المعتبر فى تحقّقها، أو أنّه يكون مستندا إلى فقدها لكثير من أجزائها كالركوع و السجود و غيرهما؟.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ القول بعدم بطلان الصلاة فى مفروض المسألة إنما يبتنى على أن يكون الترتيب معتبرا فى صحة الأجزاء، و قابليتها لاتّصافها بالجزئية الفعلية المساوق لتحقّق الكلّ، فيكون تأخّر السجود عن الركوع شرطا فى تحقّقه، كوقوعه على المحلّ الطاهر، و غيره ممّا يعتبر فى تحقق السجود المعتبر فى الصلاة، و حينئذ فمع نسيانه لا تكون السجدة صالحة للجزئية أصلا، فتكون لغوا، فيمكن تدارك الركوع.

و هذا المبنى ممّا لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بظهور الأدلة على خلافه، لأنّ مفادها هو اعتبار الترتيب فى نفس الصلاة، كاعتبار سائر الأجزاء و الشرائط المعتبرة فيها.

هذا، و لا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه إمكان التدارك بعد السجدتين أيضا، و الفرق بين الصورتين- بأنّ التدارك بعد السجدتين يستلزم زيادة الركن، بخلافه بعد السجدة الواحدة- ممّا لا يتمّ، بعد ملاحظة كون السجدتين المأتىّ بهما غير

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۴

واجدتين لجميع شرائطهما، لفقدانهما للترتيب المعتبر فيهما. هذا ما تقتضيه القواعد.

و أمّا الأخبار:

فمنها: رواية رفاعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتّى يسجد و يقوم؟ قال: «يستقبل» «۱». و الظاهر أنّ موردها ما إذا تذكّر بعد الإتيان بالسجدتين، كما أنّ الظاهر أنّ المراد بقوله: «يستقبل» هو استئناف الصلاة، و الإتيان بها من رأس،

لا التدارك ثمّ الإتمام.

و منها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه» «۲». و إطلاقها يشمل ما إذا تذكّر بعد الإتيان بالسجدة الواحدة، و تعليل وجوب الاستقبال، بأن يضع كلّ شيء موضعه، دليل على أنّ المراد بالاستقبال هو الاستئناف و الإتيان بها من رأس، لا الرجوع للتدارك فتدبّر.

و منها: رواية صفوان، عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة و قد سجد سجدتين و ترك الركوع استأنف الصلاة». و روى صفوان عن منصور، عن أبى بصير مثله «۳».

و الظاهر أنّ فى الطريق الأول إرسالا، لأنّه لا يمكن لصفوان النقل عن أبى بصير من دون واسطة.

و كيف كان، فمقتضى الرواية باعتبار تقييد الموضوع بما إذا سجد سجدتين، هو

---

(۱) الكافى ۳: ۳۴۸ ح ۲، التهذيب ۲: ۱۴۸ ح ۵۸۱، و الاستبصار ۱: ۳۵۵ ح ۱۳۴۴ و ۱۳۴۵، الوسائل ۶: ۳۱۲. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۳، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۷، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۱۴۸ و ۱۴۹ ح ۵۸۰ و ۵۸۷، الاستبصار ۱: ۳۵۵ و ۳۵۶ ح ۱۳۴۳ و ۱۳۴۹، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۵

اختصاص وجوب استئناف الصلاة لأجل ترك الركوع نسيانا بهذه الصورة، فتصلح الرواية لأن تصير مقيّدة لمثل الرواية المتقدمة التى تدلّ بإطلاقها على الوجوب فى غير هذه الصورة، مثل ما رواه ابن مسكان عن أبى بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل نسى أن يركع؟ قال: «عليه الإعادة» «۱». فإنّ إطلاقها يقيد بما إذا تذكر بعد السجدتين.

و أمّا رواية رفاعة المتقدمة فلا تصلح للتقييد لكون القيد فيها مذكورا فى كلام الراوى دون الإمام عليه السّلام.

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، قال: «فإن استيقن فليلق السجدتين اللّتين لا ركعة لهما، فيبنى على صلاته على التمام، و إن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فليقم فليصلّ ركعة و سجدتين و لا شيء عليه». و رواه الصدوق فى الفقيه هكذا: «فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، فقال: يمضى فى صلاته حتّى يستيقن أنّه لم يركع، فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجدتين.» «۲».

و حينئذ فلا يبقى مجال للإشكال فى الرواية باضطراب المتن، من حيث كون السؤال عن حكم صورة الشكّ و الجواب متعرّض لبيان حكم صورة الاستيقان كما هو ظاهر، و هذه الرواية التى استند إليها الشيخ «۳»، لما ذهب إليه من التفصيل بعد حملها على الركعتين الأخيرتين، جمعا بينها و بين الأخبار المتقدمة.

و الإشكال على الاستدلال بها باشتمالها على ما لا يقول به أحد من وجوب

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۴، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۶، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۴.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۶، التهذيب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۵، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۸، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۴. أبواب الركوع ب ۱۱ ح ۲.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۶

صلاة ركعة مع سجدتين بعد الانصراف من الصلاة إذا استيقن ترك الركوع، كما هو المحكىّ عن الرياض «۱».

مندفع بأنّ القائل بعدم بطلان الصلاة فيما إذا أيقن ترك الركوع بعد السجدتين فى الركعة الثالثة أو الرابعة، و وجوب الرجوع للتدارك يلزمه القول بذلك، لصيرورة الركعة الثالثة حينئذ ثانية، و الرابعة ثالثة، فتكون الفريضة ناقصة ركعة، فإذا ركعها بعد التمام جاء بها على وفق القاعدة.

نعم يرد عليه عدم الشاهد على هذا الجمع، فيمكن حملها على النافلة، كما فى الوسائل «۲»، و لعلّه يجىء الكلام حول هذا المقام فى مبحث الخلل إن شاء اللّه تعالى.

المسألة الرابعة: وجوب رفع الرأس من الركوع

قد عدّ من واجبات الركوع رفع الرأس منه، بمعنى أنّه لا يجوز أن يهوى للسجود قبل رفع الرأس من الركوع، و كذلك الطمأنينة فى الانتصاب، بمعنى أن يعتدل قائما و يسكن و لو يسيرا، و اعتبارهما و إن كان ممّا لا خلاف فيه بين أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم «۳»، إلّا أنّ عدّهما من واجبات الركوع غير خال عن المسامحة، لأنّهما متأخّران عن الركوع كما هو واضح.

---

(۱) رياض المسائل ۴: ۲۰۶.

(۲) الوسائل ۶: ۳۱۵. أبواب الركوع ب ۱۱ ذيل الحديث ۳.

(۳) الخلاف ۱: ۳۵۱، الغنية: ۷۹، المعتبر ۲: ۱۹۷، مدارك الأحكام ۳: ۳۸۹، جامع المقاصد ۲: ۲۸۸، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۳۹، مستند الشيعة ۵: ۲۰۱، جواهر الكلام ۱۰: ۸۷، كشف اللثام ۴: ۷۳، مفتاح الكرامة ۲: ۴۲۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۵۷

السادس من أفعال الصلاة: السجود

اشارة

اعتبار السجود فى الصلاة و جزئيته لها ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف «۱»، بل ربما يعد من الضروريات، كوجوب أصل الصلاة، و يجب أن يكون على سبعة أعظم، للروايات الكثيرة التى رواها العامة و الخاصة.

فمن طريق العامة ما رواه عمرو بن دينار عن طاوس، عن ابن عبّاس، عن النبى صلّى اللّه عليه و آله قال: «أمرنا أن نسجد على سبعة أعظم» «۲». و ما رواه عبد اللّه بن طاوس، عن أبيه، عن ابن عبّاس قال: قال النبى صلّى اللّه عليه و آله: «أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهة و أشار بيده على أنفه و اليدين و الركبتين و أطراف القدمين» «۳».

و من طريق الخاصة ما رواه زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: قال

---

(۱) المقنعة: ۱۰۵، النهاية: ۸۲، الغنية: ۷۹، الوسيلة: ۹۳، المراسم: ۶۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۸۴، المنتهى ۱: ۲۸۶، مستند الشيعة ۵: ۲۳۱، جواهر الكلام ۱۰: ۱۲۷.

(۲) سنن البيهقى ۲: ۱۰۱ و ۱۰۳.

(۳) سنن البيهقى ۲: ۱۰۱ و ۱۰۳.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۵۸

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، و اليدين، و الركبتين، و الإبهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاما، أمّا الفرض فهذه السبعة، و أمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبى صلّى اللّه عليه و آله» «۱».

و ما رواه عبد اللّه بن جعفر فى قرب الإسناد عن محمّد بن عيسى، عن عبد اللّه بن ميمون القداح، عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام قال: «يسجد ابن آدم على سبعة أعظم:

يديه و رجليه، و ركبتيه، و جبهته» «۲».

و بالجملة: لا خلاف عندنا فى أنّه يجب أن يكون السجود على الأعضاء السبعة المذكورة فى الروايات، و عن أبى حنيفة و مالك: عدم وجوب السجدة على غير الجبهة «۳»، لقول النبى صلّى اللّه عليه و آله: «سجد وجهى» «۴»، و لو ساواه غيره لما خصّه بالذكر، و لأنّ وضع الجبهة يسمى سجودا، و لا كذا غيره فينصرف الأمر المطلق إلى ما به يحصل مسمّاه، و لأنّه لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه كالجبهة.

و أجاب عنه المحقّق فى المعتبر: لا نسلّم أنّ اختصاصها بالذكر يدلّ على عدم الوجوب عن غيرها، لجواز أن يكون الاختصاص بالذكر لما يختصّ به سجودا، من مزية الخضوع الذى يحصل بها، و قوله: «وضع الجبهة يسمى سجودا»، قلنا:

حقّ، و كذا ما ينضمّ إليها، و قد قال النبى صلّى اللّه عليه و آله: «سجد لحمى و عظمى و ما أقلّته قدماى» «۵». و قوله: «لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه»، قلنا: لو نسلّم فما

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۹۹ ح ۱۲۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۴، الخصال: ۳۴۹، الوسائل: ۶- ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۲.

(۲) قرب الاسناد: ۳۶ ح ۶۹، الوسائل ۶: ۳۴۵. أبواب السجود ب ۴ ح ۸.

(۳) المجموع ۳: ۴۲۳ و ۴۲۷، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۹۱، الشرح الكبير ۱: ۵۹۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۸۵ مسألة ۲۵۶.

(۴) صحيح مسلم ۶: ص ۴۸ ح ۲۰۱، سنن ابن ماجه ۱: ۳۳۵ ح ۱۰۵۴، سنن البيهقى ۲: ۱۰۹.

(۵) صحيح مسلم ۶: ص ۴۸ ح ۲۰۱، سنن ابن ماجه ۱: ۳۳۵ ح ۱۰۵۴، سنن البيهقى ۲: ۱۰۹.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۵۹

الجامع ثمَّ يبدى الفارق «۱»، انتهى.

و يرد على ما أجاب به عن الدليل الثانى أنّ وضع الجبهة يسمى سجودا بلا إشكال، و أمّا وضع سائر الأعضاء مجرّدا فلا يسمى سجودا كما يظهر بمراجعة العرف، فلا يقال لمن وضع يديه على الأرض: أنّه سجدت يداه كما هو واضح.

و يدلّ على عدم مدخلية وضع سائر الأعضاء فى تحقق حقيقة السجود، ما ذكروه من أنّ زيادة الركن تتحقق بوضع الجبهة على الأرض مرتين أو مرارا، و إن لم تتحقق الزيادة بالنسبة إلى وضع سائر الأعضاء.

و حينئذ فبعد قيام الدليل الشرعى على وجوب كون السجود على سبعة أعظم، لا بدّ و أن يقال: إمّا بكون وضع سائر الأعضاء واجبا فى حال السجود، و إن لم يكن ركنا، أو يقال بأنّ الواجب فى الصلاة هى الكيفية الحاصلة من السجود، و من وضع سائر الأعضاء الست على الأرض، و لعلّه يجى‌ء الكلام على هذه الجهة فى مبحث ركنية السجود.

و كيف كان فلا خلاف و لا إشكال فى وجوب السجدة على الجبهة، و عدم كفاية إرغام الأنف و السجدة عليه، كما دلّت عليه الروايات المتقدمة، و المراد بالجبهة هو ما بين قصاص الشعر و طرف الأنف طولا و بين الجبينين عرضا، فالسجدة على أحد الجبينين غير مجزية.

و الواجب من ذلك هو مسمّى السجود على الجبهة، و ما به يتحقّق عرفا، لأنّه من الأفعال التى تصدق بالبعض، مضافا إلى دلالة

النصوص الكثيرة على ذلك مثل ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السّلام قال: قلت: الرجل يسجد و عليه قلنسوة أو عمامة؟ فقال: «إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبيه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه» «۲».

---

(۱) المعتبر ۲: ۲۰۷.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۶ ح ۸۳۳، التهذيب ۲: ۸۵ و ۲۳۶ ح ۳۱۴ و ۹۳۱، الوسائل ۶: ۳۵۵. أبواب السجود ب ۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۶۰

و ما رواه زرارة أيضا عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال:

«ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب، ما وضعت منه أجزأك» «۱».

و ما رواه مروان بن مسلم و عمّار الساباطى جميعا قال: «ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، أىّ ذلك أصبت به الأرض أجزأك» «۲».

و ما رواه زرارة أيضا عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «الجبهة كلّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة» «۳». و ذكر الدرهم و طرف الأنملة إنما هو من باب المثال لا التحديد، فلا تنافى الروايات المتقدمة كما لا يخفى. هذا فى الجبهة.

و أمّا الكفّان فلا إشكال أيضا فى وجوب وضعهما على الأرض، و هما المراد باليدين المذكور فى كثير من الروايات و المتبادر من الوضع و كذا المتعارف منه إنما هو وضع باطن الكفّين، فلا يجزى وضع ظاهرهما فى حال الاختيار، و هل يجب فيهما الاستيعاب أم لا-؟ الظاهر الوجوب، لأنّ الاعتماد على الكفّين إنما يتحقّق بوضع مجموع باطنهما، نعم لا- يعتبر الاستيعاب الحقيقى، بل يكفى الاستيعاب العرفى.

و أمّا الركبتان فقد اتفقت النصوص «۴» و الفتاوى «۵» على اعتبار وضعهما، و الظاهر كفاية الاعتماد على بعضهما، لصدق الاعتماد عليهما بالبعض كما لا يخفى.

---

(۱) التهذيب ۲: ۸۵ ح ۳۱۳، الوسائل ۶: ۳۵۵. أبواب السجود ب ۹ ح ۲.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۶ ح ۸۳۶ و ۸۳۷، التهذيب ۲: ۲۹۸ ح ۱۲۰۱، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۲، الوسائل ۶: ۳۵۶. أبواب السجود ب ۹ ح ۴.

(۳) الكافى ۳: ۳۳۳ ح ۱، الوسائل ۶: ۳۵۶. أبواب السجود ب ۹ ح ۵.

(۴) راجع الوسائل ۶: ۳۴۳، أبواب السجود ب ۴ ح ۲ و ۸ و ۹.

(۵) المقنعة: ۱۰۵، المقنع: ۸۸، المسائل الناصريّات: ۲۲۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۲، الخلاف ۱: ۳۵۶، الكافى فى الفقه: ۱۱۹، الغنية: ۸۰، الوسيلة: ۹۴، المراسم: ۷۱، المعتبر ۲: ۲۰۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۸۵، مستند الشيعة ۵: ۲۳۵، جواهر الكلام ۱۰: ۱۳۹، كشف اللثام ۴: ۸۹.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۶۱

و أمّا إبهاما الرجلين كما فى رواية زرارة المتقدمة «۱» أو أطراف القدمين، كما فى رواية ابن عباس «۲»، أو الرجلان كما فيما رواه فى قرب الإسناد «۳»، فلا إشكال فى وجوب السجود عليهما، و فى كون المراد بالرجلين و أطراف القدمين هو إبهاميهما، و لكن لا دليل على لزوم أن يكون الاعتماد على رأسهما، بل الظاهر كفاية ظاهرهما و باطنهما، نعم الأحوط ذلك.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: اعتبار عدم علوّ موضع الجبهة عن الموقف

اشارة

يجب أن ينحنى المصلّى للسجود حتّى يتساوى موضع جبهته مع موقفه، إلّا أن يكون العلوّ بمقدار لبنة، و يدلّ عليه استمرار السيرة من الأزمنة المتقدمة إلى زماننا هذا على ذلك، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ استمرار السيرة على بعض أفراد الطبيعة، لا يدلّ على عدم كفاية غيره فى مقام امتثال الأمر بالطبيعة، و مع الشكّ فى اعتبار التساوى يكون المرجع هو أصل البراءة الجارى فى موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

هذا، و لكن وردت هنا روايات ظاهرة فى كون العلوّ الزائد على مقدار اللبنة مخلّا و مانعا عن تحقق الصلاة شرعا:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن

---

(١) الوسائل ۶: ٣۴٣. أبواب السجود ب ۴ ح ٢.

(٢) سنن البيهقى ٢: ١٠١ و ١٠٣.

(٣) قرب الإسناد: ٣۶ ح ۶٩.

نهاية التقرير، ج٢، ص: ٢۶٢

عبد اللّه بن سنان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن موضع جبهة الساجد أ يكون أرفع من مقامه؟ فقال: «لا، و لكن ليكن مستويا» «١».

و منها: ما رواه أيضا عنه، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبى بصير يعنى المرادى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يرفع موضع جبهته فى المسجد؟ فقال: «إنّى أحبّ أن أضع وجهى فى موضع قدمى، و كرهه» «٢».

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن محمّد بن علىّ بن محبوب، عن النهدى، عن ابن أبى عمير، عن عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس» «٣». و قد نوقش فى سندها باشتراك النهدى بين جماعة لم يثبت توثيق بعضهم، و لكن يدفعها- مضافا إلى انجبارها بفتوى الأصحاب على طبقها- أنّ المراد بالنهدى هو الهيثم بن أبى مسروق، لرواية محمّد بن علىّ بن محبوب عنه، و هو ممدوح فى كتب الرجال، كما أنّه قد يناقش فى الرواية بأنّ فى بعض النسخ بدل «بدنك» «يديك» باليائين المثناتين، فلا دلالة لها حينئذ على حكم الموقف، و لكن الظاهر أنّ هذا الاحتمال نشأ من اشتباه النساخ، لأنّ ما ذكرنا هو الموجود فى كتب الاستدلال و الأخبار.

و دعوى أنّه يمكن الاستدلال بها على هذا التقدير أيضا بالفحوى و أولويّة الموقف من اليدين كما فى الجواهر «۴»، ممّا لا نعرف له وجها.

و لا يخفى أنّ ظاهر الرواية الأولى، هو وجوب التساوى بين موضع الجبهة

---

(١) التهذيب ٢: ٨۵ ح ٣١۵، الكافى ٣: ٣٣٣ ح ۴، الوسائل ۶: ٣۵٧. أبواب السجود، ب ١٠ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٨۵ ح ٣١۶، الوسائل ۶: ٣۵٧. أبواب السجود ب ١٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣١٣ ح ١٢٧١، الوسائل ۶: ٣۵٨. أبواب السجود ب ١١ ح ١.

(۴) جواهر الكلام ١٠: ١۵١.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۳

و المقام، و صريح الرواية الأخيرة هو نفى البأس عمّا إذا كان الارتفاع بمقدار لبنة، فيجب حمل الأولى على الاستحباب، كما تدلّ عليه الرواية الثانية، فظهر من مجموعها عدم جواز الارتفاع الزائد عن مقدار اللبنة.

و يؤيده عدم صدق عنوان السجود فيما إذا كان الارتفاع كثيرا، و المراد باللبنة هى المعروفة فى ذلك الزمان، و قد قدر بأربع أصابع مضمومة، و يؤيده اللبن الموجود الآن فى أبنية بنى عباس فى سرّ من رأى، فإنّها بهذا المقدار تقريبا. هذا فى الارتفاع.

و أمّا الانخفاض، فمقتضى القاعدة عدم البأس به، لأنّه يوجب مزية الخضوع، و لكن مقتضى رواية عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عدم الجواز، إذا كان زائدا على قدر آجرة حيث قال: سألته عن المريض أ يحلّ له أن يقوم على فراشه و يسجد على الأرض؟ قال: فقال: «إذا كان الفراش غليظا قدر آجرة أو أقلّ استقام له أن يقوم عليه و يسجد على الأرض، و إن كان أكثر من ذلك فلا» «۱».

و يحتمل أن يكون المراد من الرواية هو كون المصلّى فى حال القيام على الفراش، و فى حال السجود على الأرض بالانتقال من الفراش إليها، لا- أن يكون المراد هو السؤال عن عدم مساواة المقام مع المسجد، و انخفاض الثانى بالنسبة إلى الأول، و لكن هذا الاحتمال بعيد جدّا.

فانقدح أنّه لا- يجوز الارتفاع و لا الانخفاض إلّا بمقدار أربع أصابع مضمومة الذى هو مقدار اللبنة و الآجرة، و الظاهر أنّه لم يظهر الفتوى بذلك من الأصحاب فى الانخفاض، بل صرح العلّامة فى محكىّ النهاية بوجوب تساوى الأسافل و الأعالى، أو انخفاض الأعالى «۲»، بل عن الشهيد فى الذكرى، الفتوى باستحباب

---

(۱) الكافى ۳: ۴۱۱ ح ۱۳، التهذيب ۳: ۳۰۷ ح ۹۴۹، الوسائل ۶: ۳۵۸. أبواب السجود ب ۱۱ ح ۲.

(۲) نهاية الأحكام ۱: ۴۸۸، الذكرى ۳: ۳۸۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۴

انخفاض الأعالى، لما فيه من زيادة الخضوع «۱».

و حينئذ فالوجه فى عدم الفتوى على طبق الرواية الواردة فى الانخفاض، إمّا عدم الاعتماد عليها، و إمّا استظهار الاحتمال الثانى من الاحتمالين اللذين ذكرناهما، و كيف كان فالفتوى بتساوى الانخفاض و الارتفاع من حيث الحكم- و هو عدم الزيادة على اللبنة- مشكل، و إن كان الأحوط ذلك.

ثمَّ إنّ رواية عبد اللّه بن سنان المتقدمة الدالة على التفصيل فى المسألة، بين قدر اللبنة و الزائد عليه، تدلّ على أنّ الارتفاع بهذا المقدار إنما يلاحظ بالنسبة إلى موضع الجبهة، و موضع البدن، و المراد بالأول واضح، و أمّا الثانى فيجرى فيه احتمالات أربعة:

أحدها: أن يكون المراد به هو موضع البدن فى حال القيام، و هو محلّ القدمين، ضرورة أنّ استقراره فى ذلك الحال إنما هو على القدمين، فموضعه هو المكان الذى اعتمدنا عليه كما لا يخفى.

و حكى هذا الاحتمال فى الجواهر عن أستاذه فى كشف الغطاء «۲»، و لكن هذا الاحتمال فى غاية البعد، بل لا يجوز حمل الرواية عليه أصلا، لأنّ لازمه البطلان فى من كان موقفه فى حال القيام أخفض من موضع الجبهة بالمقدار الزائد على اللبنة، و لكن كان موضع الجبهة مساويا لمواضع الأعظم الستّة فى حال السجود، كما إذا انتقل من موقفه فى ذلك الحال إلى مكان مساو لموضع الجبهة لأجل السجود، و من الواضح عدم البطلان فى هذه الصورة.

ثانيها: الاحتمال الأول بشرط أن لا ينتقل من موقفه فى حال القيام إلى مكان

---

(۱) نهاية الأحكام ۱: ۴۸۸، الذكرى ۳: ۳۸۹.

(۲) كشف الغطاء: ۲۶۵، جواهر الكلام ۱۰: ۱۵۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۵

آخر. و يبعد هذا الاحتمال أنّ اعتبار عدم كون الارتفاع زائدا على ذلك المقدار إنما هو لمراعاة تحقق السجود، و حصول الكيفيّة الخاصة الراجعة إلى عدم ثبوت الاختلاف الكثير بين مواضع السجود، و من المعلوم أنّ الموقف فى حال القيام ممّا لا ربط له بحال السجود، خصوصا بعد عدم كونه موضعا لشىء من الأعظم السبعة.

ضرورة أنّ موضع الإبهامين و كذا موضع الركبتين، إنما هو واقع فى طرفى الموقف فى حال القيام، و المحاذى له إنما هو الساق الذى يكون متجافيا عن الأرض فى حال السجدة، و لا يكون له اعتماد عليها كما هو واضح.

ثالثها: أن يكون المراد به هو موضع البدن، و ما استقرّ و اعتمد عليه فى حال الجلوس للسجود، و من المعلوم أنّ البدن فى حال الجلوس يكون معتمدا على القدمين و الساق و الركبتين، فالمراد بموضعه هو محلّها من الأرض الذى هو مقدار ذراع تقريبا.

و هذا الاحتمال و ان كان أقرب من الاحتمال الثانى، إلّا أنّه يبعّده ما عرفت من أنّ ملاحظة موضع البدن فى حال الجلوس ممّا لا ربط له بحال السجود الذى يصير البدن فى ذلك الحال بكيفية أخرى، و يتغير مستقرة و معتمدة كما لا يخفى.

رابعها: و هو أظهر الاحتمالات، أن يكون المراد به هو موضع البدن و مستقرّة فى حال السجود، و من المعلوم أنّ استقراره فى ذلك الحال إنما هو على الأعظم السبعة المعتبر وضعها على الأرض فى السجدة، فمرجع هذا الاحتمال إلى أنّه يلزم أن لا يكون التفاوت بين مواضع السجود بأزيد من مقدار لبنة.

و لكن يقع الكلام فى أنّه هل يلزم ملاحظة ذلك بالنسبة إلى جميع مواضع السجود، بأن لا يكون موضع الجبهة عاليا بذلك المقدار، لا عن موضع اليدين، و لا عن موضع الركبتين، و لا عن موقف الإبهامين، أو يقال: بأنّ المراد بموضع البدن فى حال السجود، هو موضع الركبتين و الإبهامين فقط، لأنّ عمدة استقراره

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۶

فى ذلك الحال إنما هو عليهما، إذ لو فرض عدم وضع اليدين لما يضرّ ذلك بتحقق السجود، و لا بالانحناء المعتبر فيه كما لا يخفى.

و من هنا يمكن أن يقال: بأنّ المعتبر إنما هو موضع الركبتين فقط، هذا، و لكنّ الأحوط هو الوجه الأول، كما أنّ الأظهر هو الوجه الأخير، و يمكن أن يستفاد الوجه الأول عمّا حكى من نهاية الأحكام، من أنّه يجب تساوى الأعالى و الأسافل، أو انخفاض الأعالى «۱»، إذ الظاهر أنّ المراد بالأعالى هو اليدان و الجبهة، و بالأسافل هو الركبتان و الإبهامان.

و كيف كان، فلا يخفى أنّه لا معارضة بين هذه الرواية الدالة على اعتبار موضع البدن بالمعنى الذى ذكرنا، و بين الرواية الأخرى لعبد اللّه بن سنان المتقدمة «۲»، التى عبّر فيها بالمقام، لأنّ الظاهر أنّ المراد بالمقام هو مكان المصلّى و موضعه، لا موضع القيام، و قد عرفت أنّ الأظهر بنظر العرف من ملاحظة مكان المصلّى، هو موضعه فى حال السجود، لعدم ارتباط حال القيام، و كذا حال الجلوس، بتحقق كيفية السجود المعتبرة فيه، و الانحناء الذى هو الغرض منه، فلا تنافى بين الروايتين.

فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهوا

لو سجد فوقعت جبهته على موضع مرتفع بأزيد من مقدار لبنة سهوا، ففى جواز رفع الرأس ثمَّ وضعه على محلّ يصح السجود عليه، أو وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، وجهان بل قولان، حكى الأول عن المعتبر، و المنتهى، و جامع المقاصد، و كشف اللثام، و البيان «۳»، و غيرها، و ذهب إليه صاحب الجواهر،

---

(۱) نهاية الأحكام ۱: ۴۸۸.

(۲) الوسائل ۶: ۳۵۷. أبواب السجود ب ۱۰ ح ۱.

(۳) المعتبر ۲: ۲۱۲، المنتهى ۱: ۲۸۸، جامع المقاصد ۲: ۲۹۹، كشف اللثام ۴: ۸۷، البيان: ۸۹- ۹۰.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۶۷

و اختاره فى المصباح «۱». و لكن المحكيّ عن السيد صاحب المدارك هو الثانى «۲».

و حيث إنّ القول بعدم جواز الرفع يمكن أن يكون مستنده لزوم الزيادة فى الصلاة المبطلة لها، فلا بدّ لنا من التكلّم فى هذه الجهة.

فنقول: ظاهر كلمات الأصحاب و فتاويهم هو الاتّفاق على أنّ زيادة السجدة الواحدة مبطلة للصلاة عمدا، و زيادة السجدتين مبطلة لها مطلقا، عمدا كانت أو سهوا «۳»، و هذا الحكم و إن لم يكن منصوصا بالخصوص، إلّا أنّه يستكشف من ذلك- أى من اتفاق الأصحاب- وجود نصّ معتبر، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا.

و حينئذ يقع الكلام فى أنّ المراد بالسجدة الزائدة المبطلة للصلاة هل هى السجدة التى كانت واجدة لجميع ما اعتبر فيها، من طهارة المسجد، و وقوعها على ما يصح السجود عليه، و عدم كون موضعها أعلى من سائر المواضع بأزيد من مقدار لبنة، و غير ذلك من الأمور المعتبرة فيها، أو أنّ المراد بها هى طبيعة السجدة و لو لم تكن كذلك؟

و بعبارة أخرى هل المراد بها هى السجدة الشرعية القابلة للوقوع جزء من الصلاة، أو طبيعة السجدة و لو لم تكن شرعية بل كانت عرفية؟

لا يبعد أن يقال: بأنّ الظاهر هو الوجه الثانى، لأنّه لو فرض أنّه سجد بعد السجدتين على موضع نجس، أو على شي‌ء لا يصحّ السجود عليه، لعدم كونه من الأرض و نباتها، فالظاهر أنّهم يحكمون ببطلان الصلاة بسببه، مع أنّها لا تكون سجدة شرعية.

---

(۱) جواهر الكلام ۱۰: ۱۵۹، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۴۵.

(۲) مدارك الأحكام ۳: ۴۰۸.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۲، الغنية: ۱۱۱، المهذّب ۱: ۱۵۳ و ۱۵۶، المراسم: ۸۹، الكافى فى الفقه: ۱۱۹، السرائر ۱: ۲۴۰- ۲۴۱، جواهر الكلام ۱۰: ۱۲۷ و ۱۳۰، مستند الشيعة ۵: ۲۳۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۸۴ مسألة ۲۵۶.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۶۸

ثمَّ إنّه يقع الكلام أيضا فى أنّ المراد بالزيادة هل التى كانت من أوّل تحقّقها متّصفة بهذه الصفة، و لازمه حينئذ أن لا يصدق عنوان الزائد على شي‌ء إلّا بعد حصول المزيد عليه، أو أنّ المراد بها هى التى لا تقع جزء للصلاة، سواء كانت متقدّمة على المزيد عليه، أو متأخّرة عنه.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج‌۲، ص: ۲۶۸

غاية الأمر إنّ عدم وقوع الزيادة المتقدمة جزء للصلاة، إنما يكون مستندا إلى عدم كونها واجدة لجميع الأمور المعتبرة فى صيرورة نوعها جزء للصلاة، و إلّا فلا- وجه لعدم وقوعها جزء لها كما لا يخفى، و أمّا الزيادة المتأخّرة فيمكن أن تكون متصفة بها مع كونها واجدة لجميع تلك الأمور.

هذا، و الظاهر أنّ المراد بزيادة السجدتين هو الإتيان بأربع سجدات فى ركعة واحدة، فإذا شرع فى السجدة الثالثة أو الرابعة يتحقق معنى الزيادة، لعدم كون الزائد على السجدتين معتبرا فى ركعة واحدة، و هذا لا فرق فيه بين أن تكون السجدتان الأوليان واجدتين

لجميع شرائط صحة السجود، أو لم تكن. ففى الصورة الثانية أيضا تكون السجدتان الأخيرتان زائدتين، و إن كانتا واجدتين لجميع شرائطها.

و حينئذ فلا يصلح شىء من السجدات للوقوع جزء من الصلاة، لعدم كون الأوليان واجدتين لما يعتبر فى السجود الصلوتى، و كون الأخيرتان زائدتين، لا يمكن أن يلتئم منهما الصلاة.

هذا، و مقتضى ما ذكرنا أنّ الاتصاف بالزيادة دائما إنما يتحقق عند تحقق الأمر الزائد، و لا يتوقّف على شىء آخر، و لو أغمض عن ذلك.

فدعوى اعتبار الاتّصاف بها من أوّل تحقّقه كما فى المصباح «۱» و غيره، ممّا لا

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۴۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۶۹

وجه له، لأنّه بناء عليه أيضا يكون حصول المزيد عليه كاشفا من اتّصاف الزائد بها من أوّل وجوده، لا- أن يكون حصوله موجبا لاتّصافه بها من حين حصول المزيد عليه كما هو واضح.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ رفع الرأس فى المقام من الموضع المرتفع، و وضعه على ما دونه، يستلزم زيادة سجدة واحدة عمدا، و قد عرفت الاتفاق على كونها مبطلة، و أمّا ما يظهر من الجواهر «۱»، من عدم كون وضع الجبهة على الموضع المرتفع بأزيد من لبنة مصداقا للسجود و لو عرفا، فلا- تتحقق زيادة السجدة، ففساده أظهر من أن يخفى، ضرورة أنّ وضع الجبهة على موضع مساو للبنة، أو على موضع أزيد منه بقليل، ممّا لا فرق بينهما فى نظر العرف أصلا.

فدعوى صدق عنوان السجود فى الأول دون الثانى تحكّم صرف، نعم قد تكون الزيادة كثيرة جدّا بحيث لا يصدق عنوان السجود عند أهل العرف أيضا، فلا بأس حينئذ فى الرفع، هذا كلّه ما تقتضيه القاعدة، مع قطع النظر عن الأخبار الواردة فى الباب.

و أمّا الأخبار، فمنها: رواية معاوية بن عمّار، قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، و لكن جرّها على الأرض» «۲». و النبكة بالنون و الباء المفتوحتين واحدة النبك، و هى أكمة محدودة الرأس، و قيل: النباك التلال الصغار.

و دلالة الرواية على عدم جواز الرفع، و وجوب الجرّ فى المقام، مبنية على أن تكون النبكة شاملة لما يرتفع عن مواضع غير الجبهة من محال السجود بأزيد من

---

(۱) جواهر الكلام ۱۰: ۱۵۹.

(۲) الكافى ۳: ۳۳۳ ح ۳، التهذيب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۲۱، الاستبصار ۱: ۳۳۰ ح ۱۲۳۸، الوسائل ۶: ۳۵۳. أبواب السجود ب ۸ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۰

لبنة، فيصير المعنى إنّه لو وضعت الجبهة على النبكة المرتفعة التى تمنع عن تحقق السجدة الشرعية، أو غير المرتفعة التى تشقّ السجدة عليها لكون رأسها محدودا، فلا يجوز الرفع، بل يجب الجرّ على الأرض.

هذا، و قد يناقش فى سند الرواية باشتماله على محمّد بن إسماعيل، و هو مجهول، و لكنّ الظاهر أنّه هو محمّد بن إسماعيل النيسابورى، الراوى عن الفضل بن شاذان، و هو و إن لم يكن مصرّحا بالتوثيق، إلّا أنّ إجازة الفضل له نقل كتابه ربما يستفاد منها وثاقته.

و منها: رواية الحسين بن حمّاد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: أضع وجهى للسجود فيقع وجهى على حجر أو على موضع مرتفع أحوّل وجهى إلى مكان مستو؟ فقال: «نعم جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه» «۱».

و منها: رواية علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكّن جبهته من الأرض؟ قال: «يحرّك جبهته حتّى يتمكّن، فينحى الحصى عن جبهته و لا يرفع رأسه» «۲».

و منها: رواية الحسين بن حمّاد أيضا قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أسجد فتقع جبهتى على الموضع المرتفع؟ فقال: «ارفع رأسك ثمّ ضعه» «۳». و هذه الرواية الدالة على جواز الرفع معارضة- مضافا إلى سائر الروايات- مع الرواية الأخرى لهذا الراوى، و حينئذ يتحقق الاضطراب فى روايته، و لا يعلم أنّه روى جواز الرفع، خصوصا مع كون الراوى عنه فى الرواية المتقدمة هو ابن مسكان الذى هو من أجلّاء الروات و ثقاتهم، فلا يجوز الاعتماد على هذه الرواية فى رفع اليد عن مقتضى القاعدة.

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۱۲ ح ۱۲۶۹، الاستبصار ۱: ۳۳۰ ح ۱۲۳۹، الوسائل ۶: ۳۵۳. أبواب السجود ب ۸ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۳۱۲ ح ۱۲۷۰، الاستبصار ۱: ۳۳۱ ح ۱۲۴۰، قرب الإسناد: ۱۷۳ ح ۷۶۵، الوسائل ۶: ۳۵۴. أبواب السجود ب ۸ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۱۹، الاستبصار ۱: ۳۳۰ ح ۱۲۳۷، الوسائل ۶: ۳۵۴. أبواب السجود ب ۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۱

و حينئذ فلا يبعد القول بعدم جواز الرفع، و أولى من المقام فى الحكم بعدم الجواز، ما إذا وقعت جبهته على الموضع النجس أو على غير الأرض و نباتها، فإنّ الظاهر فى جميع تلك الموارد وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، و اللّه أعلم.

المسألة الثانية: رفع الرأس من موضع السجود قهرا

إذا وضع الجبهة على الأرض ثمّ ارتفعت عنها قهرا، فإن تمكّن من حفظها عن الوقوع ثانيا، فالواجب عليه أن يجلس و تحسب تلك السجدة سجدة واحدة، فيأتى بسجدة اخرى إن كانت هى الأولى، و إن لم يتمكّن من حفظها كذلك بل عادت إلى الأرض كارتفاعها قهرا، فالمجموع سجدة واحدة، فيأتى بالذكر لو لم يأت به.

المسألة الثالثة: وضع الجبهة على ما لا يصحّ السجود عليه باعتقاد أنّه وقع على ما يصحّ

لو وضع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه، باعتقاد أنّه وقع على ما يصحّ، و انكشف الحال بعد الجلوس و رفع الرأس، فالظاهر عدم بطلان الصلاة، لحديث لا تعاد «۱» الذى يدلّ على عدم وجوب إعادة الصلاة إلّا من ناحية الأمور الخمسة المذكورة فيه، و السجود و إن كان من جملتها، إلّا أنّ اقتضاءه لوجوب الإعادة إنما هو فى صورة الإخلال به، و المفروض هنا خلاف ذلك، لعدم تحقق الإخلال به،

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۲

لأنّ مرجع ذلك إلى أنّ اعتبار كون ما يسجد عليه من الأرض أو نباتها إنما هو فى صورة الالتفات و التوجه.

هذا، و يمكن أن يقال: بأنّ الإخلال بالسجدة كما يتحقق بترك هيئتها المعتبرة فى الصلاة، كذلك يتحقق بالإخلال بما يعتبر فيه، و الإخلال بالسجدة الواحدة و إن لم يكن موجبا لبطلان الصلاة و وجوب إعادتها كما عرفت، إلّا أنّ ذلك إنما هو فى صورة النسيان لا

العمد كما فى المقام.

و قد يستدل لحكم المسألة بما رواه الطبرسى فى الاحتجاج عن محمّد بن عبد اللّه بن جعفر الحميرى، عن صاحب الزمان صلوات اللّه و سلامه عليه أنّه كتب إليه يسأله عن المصلّى يكون فى صلاة الليل فى ظلمة، فإذا سجد يغلط بالسجادة و يضع جبهته على مسح أو نطع، فإذا رفع رأسه وجد السجادة هل يعتدّ بهذه السجدة أم لا يعتدّ بها؟ فكتب إليه فى الجواب: «ما لم يستو جالسا فلا شيء عليه فى رفع رأسه لطلب الخمرة» «۱».

هذا، و لا يخفى أنّ مورد الرواية هو ما إذا سجد على ما يعلم أنّه ليس بسجّادة، فهو خلاف مفروض المقام، و المسألة غير خالية عن الإشكال، فلا يترك الاحتياط فيها بالإعادة.

المسألة الرابعة: لو لصقت التربة بالجبهة

قال السيد قدّس سرّه فى العروة فيما لو لصقت التربة بالجبهة، بعد الحكم بأنّ الاحتياط يقتضى رفعها ما لفظه: بل الأقوى وجوب رفعها إذا توقّف صدق السجود على

(۱) الاحتجاج للطبرسى ۲: ۳۰۴- ۳۰۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۳

الأرض أو نحوها عليه «۱».

أقول: لا يتوقّف صدق السجود على رفعها قط، إذ ليس معنى السجود هو اتّصال الجبهة بجزء من الأرض، و لو لم يكن المصلّى على هيئة الساجد، بل معناه هو اتصالها به مع كونه على هيئة السجود التى هى هيئة خاصّة، و وضع مخصوص، فإذا وضع جبهته المتّصلة بجزء من الأرض على الأرض أو ما عليها، بحيث تحقّقت هيئة السجود، يصدق حينئذ أنّه ساجد على الأرض.

نعم الأحوط رفع التربة، خصوصا بملاحظة الأخبار الكثيرة الواردة فى مسح التراب أو الحصى عن الجبهة، و لكن الظاهر أنّه لا يستفاد من شيء منها الوجوب، كما لا يخفى على من راجعها «۲».

المسألة الخامسة: لو تعذّر وضع باطن الكفين

ذكر فى العروة أيضا بعد الحكم بأنّه يشترط فى الكفّين وضع باطنهما مع الاختيار، إنّه مع الضرورة يجزى الظاهر، كما أنّه مع عدم إمكانه، لكونه مقطوع الكفّ، أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكفّ فالأقرب، من الذراع، و العضد «۳».

هذا، و لا يخفى أنّ دعوى كفاية الظاهر عند الضرورة مبنية على أنّ انصراف وجوب السجدة على الكفّين إلى باطنهما إنما هو مع الإمكان، و أمّا مع التعذّر فلا، لكن يقع الكلام فى وجوب السجدة على باقى أجزاء اليد مع تعذّر الكفّين مطلقا.

(۱) العروة الوثقى ۱: ۵۲۰ مسألة ۲.

(۲) راجع الوسائل ۶: ۳۷۳. أبواب السجود ب ۱۸.

(۳) العروة الوثقى ۱: ۵۲۱ مسألة ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۴

و يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ بعض الروايات الواردة فى باب السجود يدلّ على وجوب السجدة على اليدين، و من المعلوم أنّ اليد مطلقة فيحمل على صورة الاضطرار و عدم القدرة على السجود على الكفّين، لكن فيه: أنّ لازمه الاكتفاء بكلّ جزء من الأجزاء، و التخيير بينها، لا الترتيب كما ذكره، مضافا إلى أنّ قاعدة حمل المطلق على المقيد تقتضى حمل اليد على خصوص الكفين.

المسألة السادسة: لو نسى السجدة

لو نسى سجدة واحدة، و تذكّر قبل الدخول فى الركوع من الركعة التالية، يجب عليه العود إليها، ثمّ الإتيان بما يترتب عليه من قراءة أو تسبيح، و أمّا إذا تذكّر بعد الدخول فى ركوع الركعة التالية، فلا يجب عليه العود، بل لا يجوز، لاستلزامه زيادة الركن، بل تصحّ صلاته.

نعم، يجب عليه قضاؤها بعد الفراغ منها، و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى الإجماع «۱»، صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل نسى أن يسجد السجدة الثانية حتّى قام، فذكر و هو قائم أنّه لم يسجد، قال: «فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد فليمض على صلاته حتّى يسلّم ثمّ يسجدها فإنّها قضاء» «۲».

و رواية عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث أنّه سأله عن رجل نسى سجدة فذكرها بعد ما قام و ركع؟ قال: «يمضى فى صلاته و لا يسجد حتى يسلّم فإذا سلّم

---

(۱) المقنعة: ۱۴۷، الغنية: ۱۱۳، المهذّب ۱: ۱۵۶، المراسم: ۸۹، الوسيلة: ۱۰۰، الكافى فى الفقه: ۱۱۹، النهاية: ۸۸، السرائر: ۲۴۱، الجامع للشرائع: ۸۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۳۴، جواهر الكلام ۱۲: ۲۸۷.

(۲) التهذيب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۲، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۶۱، الوسائل ۶: ۳۶۴. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۵

سجد مثل ما فاته». قلت: فإن لم يذكر إلّا بعد ذلك؟ قال: «يقضى ما فاته إذا ذكره» «۱».

و رواية أبى بصير قال: سألته عمّن نسى أن يسجد سجدة واحدة فذكرها و هو قائم؟ قال: «يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض على صلاته فإذا انصرف قضاها و ليس عليه سهو» «۲». و غيرها ممّا يدلّ على ذلك.

هذا، و يمكن أن يستفاد من بعض الروايات خلاف ما ذكرنا، مثل رواية معلّى ابن خنيس «۳» قال: «سألت أبا الحسن الماضى عليه السّلام فى الرجل ينسى السجدة من صلاته؟ قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها و بنى على صلاته ثمّ سجد سجدتى السهو بعد انصرافه و إن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة و نسيان السجدة فى الأوليين و الأخيرتين سواء» «۴».

هذا و لكن الرواية محمولة على ما إذا نسى طبيعة السجدة، و هو يتحقق بنسيان السجدتين لا السجدة الواحدة فقط.

و لو نسى السجدتين معا فلو تذكّر بعد الدخول فى ركوع الركعة اللاحقة فلا إشكال فى بطلان الصلاة، لاستلزام جواز الرجوع و العود للتدارك، زيادة الركن المبطلة مطلقا.

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۴، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۶۲، الوسائل ۶: ۳۶۴. أبواب السجود ۱۴ ح ۲.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۸، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۸، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۶۰، الوسائل ۶: ۳۶۵. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۴.

(۳) المذكور فى ترجمة المعلى، هو أنّه كان من أصحاب الصادق عليه السّلام، و فى رواية الكشى أنّه قتل فى زمانه عليه السّلام و حينئذ فلا يمكن له النقل عن أبى الحسن عليه السّلام، خصوصا مع التعبير عنه بالماضى الدالّ على كونه بعد وفاته، اللهم إلّا أن يكون

المعلّى الذى هو راوى الحديث رجلا- آخر، لكنّه يبعّده أنّه غير مذكور فى التراجم أصلا، فالحديث لا يخلو عن اضطراب السند، خصوصا مع كونه مرسلا بإبهام الواسطة أيضا (منه).

(۴) التهذيب ۲: ۱۵۴ ح ۶۰۶، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۶۳، الوسائل ۶: ۳۶۶. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۶

و أمّا لو تذكّر قبل الدخول فى ركوعها، فالظاهر جواز العود بل وجوبه، لعدم وجود مانع عن ذلك، مضافا إلى إمكان استفادة ذلك من الأخبار الواردة فى السجدة الواحدة بطريق أولى، لأنّ الأفعال المترتبة على السجدتين قد وقعت باطلة لنقصان الركن، و هذا بخلاف ما إذا نسى سجدة واحدة كما هو ظاهر، هذا كلّه فى غير الركعة الأخيرة.

و أمّا فيها فلا إشكال فى وجوب الرجوع و تدارك السجدة الواحدة، أو السجدتين ما لم يسلّم، و كذا لا إشكال فى بطلان الصلاة، لو نسى السجدتين منها، و تذكّر بعد السلام، و الإتيان بما يبطل الصلاة مطلقا عمدا و سهوا، كالحدث، و الاستدبار، و كذا فى صحة الصلاة و وجوب القضاء لو نسى سجدة واحدة، و تذكّر بعدهما أو بعد السلام، و قبل الإتيان بشيء من القواطع.

إنما الإشكال فيما لو نسى السجدتين و تذكّر بعد السلام، و قبل فعل المنافى، فذهب السيد قدّس سرّه فى العروة إلى البطلان «۱»، و لكن الظاهر الصحة، و لزوم التدارك، لأنّ الأفعال المترتّبة عليهما قد وقعت فاسدة، و لأنّ الإخلال بهما معا لا يجتمع مع صحة الصلاة، و حينئذ فلا مانع من العود و التدارك، ثمّ الإتيان بما يترتب عليهما من الأفعال.

و كون السلام محلّلا و مخرجا للمصلّى عنها، و موجبا لحلّية ما حرّمته تكبيرة الإحرام التى هى افتتاح للصلاة «۲»، لا يوجب المنع عن العود، لأنّ هذا الحكم إنما هو فيما إذا وقع السلام صحيحا لا مطلقا، و صحته متوقفة على وقوع السجدتين قبله، فلا يمنع بوجوده الفاسد عن الإتيان بهما فى محلّهما.

هذا، مضافا إلى أنّ السلام لا يكون من الصلاة حقيقة، لأنّ معناها إنما هو

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۵۲۵ مسألة ۱۶.

(۲) الوسائل ۶: ۴۱۵. أبواب التسليم ب ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۷۷

الخضوع و الخشوع فى مقابل المعبود، و من المعلوم أنّ التسليم على الأنفس و على العباد الصالحين و على المأمومين مثلا خارج عن حقيقة الخضوع، بل حقيقة التسليم كما فى بعض الأخبار هو إذن الإمام للمأمومين فى الخروج عن الصلاة، و حينئذ فيبعد أن يكون مع ذلك موجبا لعدم جواز العود، مع أنّ التشهّد الذى هو من أجزائها حقيقة، لا يكون مانعا عنه، كما فى التشهد فى الركعة الثانية، فالظاهر فى المقام عدم البطلان و وجوب التدارك.

المسألة السابعة: جلسة الاستراحة

يستحبّ الجلوس بعد السجدة الثانية من الركعة الأولى و الثالثة مع الطمأنينة، و يسمّى ذلك بجلسة الاستراحة، و القول بالاستحباب هو المشهور بين الأصحاب «۱»، و حكى عن السيد المرتضى قدّس سرّه فى بعض كتبه، القول بوجوبها، محتجّا بالإجماع، و الاحتياط «۲»، و يلوح ذلك من كلام غير واحد من قدماء الأصحاب «۳» و عن كاشف اللثام- من المتأخّرين- الميل إليه، و حكى عن الحدائق تقويته «۴».

و المسألة بين العامة أيضا كانت ذات قولين «۵»، و الأخبار الواردة فى هذا الباب كثيرة، و لا بد من نقلها ليظهر مفادها فنقول:

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۳، المهذّب ۱: ۹۸، السرائر ۱: ۲۲۷، المعتبر ۲: ۲۱۵، مستند الشیعة ۵: ۲۹۵، جواهر الکلام ۱۰: ۱۸۲، الحدائق ۸: ۳۰۲.

(۲) الانتصار: ۱۵۰، المسائل الناصریّات: ۲۲۳.

(۳) المقنعة: ۱۰۶، المراسم: ۷۱، الغنیة: ۷۹، الوسیلة: ۹۳، الخلاف ۱: ۳۶۰ مسألة ۱۱۷.

(۴) کشف اللثام ۴: ۱۰۳، الحدائق ۸: ۳۰۲.

(۵) راجع المجموع ۳: ۴۴۳، المغنی لابن قدامة ۱: ۶۰۳، الشرح الکبیر ۱: ۶۰۵، تذکرة الفقهاء ۳: ۱۹۹ مسألة ۲۷۱.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۷۸

منها: ما رواه عبـد الحمید بن عوّاض عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام قال: رأیته إذا رفع رأسه من السـجدة الثانیة من الرکعة الأولی جلس حتّی یطمئنّ ثمَّ یقوم» «۱». و من المعلوم أنّ هذه حکایة فعل، و هو أعمّ من الوجوب.

و منها: ما رواه أبو بصـیر قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّـلام: «إذا رفعت رأسک فی السجدة الثانیة من الرکعة الأولی حین ترید أن تقوم فاستو جالسا ثمَّ قم» «۲».

و ظاهرها باعتبار الأمر بالاستواء جالسا هو الوجوب.

و مثلها ما رواه زید النرسـی فی کتابه قال: سـمعت أبا الحسن علیه السّـلام یقول: «إذا رفعت رأسک من آخر سجدتک فی الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسة- إلی أن قال-: و لا تطیش من سجودک مبادرا إلی القیام، کما یطیش هؤلاء الأقشاب فی صلاتهم» «۳».

و منها: ما رواه أصبغ بن نباتة قال: کان أمیر المؤمنین علیه السّلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّی یطمئنّ ثمَّ یقوم، فقیل له: یا أمیر المـؤمنین کـان من قبلـک أبو بکر و عمر إذا رفعوا رؤوسـهم من السـجود نهضوا علی صـدور أقـدامهم کمـا تنهض الإبـل. فقـال أمیر المؤمنین علیه السّلام: «إنما یفعل ذلک أهل الجفاء من الناس، إنّ هذا من توقیر الصلاة» «۴». هذا، و التعلیل یناسب الاستحباب کما هو غیر خفیّ.

و منها: ما رواه الشیخ بإسـناده عن زرارة قال: رأیت أبا جعفر و أبا عبد اللّه علیهما السّـلام إذا رفعا رؤوسهما من السجدة الثانیة نهضا و لم یجلسا «۵». و هذه الروایة نصّ فی جواز الترک و عدم الوجوب، فیرفع الید بسببها عن ظهور أکثر الأخبار المتقدمة

(۱) التهذیب ۲: ۸۲ ح ۳۰۲، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۲۸، الوسائل ۶: ۳۴۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۸۲ ح ۳۰۳، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۲۹، الوسائل ۶: ۳۴۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۳.

(۳) أصل زید النرسی: ۵۳، البحار ۸۲: ۱۸۴ ح ۱۰، مستدرک الوسائل ۴: ۴۵۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۳۱۴ ح ۱۲۷۷، الوسائل ۶: ۳۴۷. أبواب السجود ب ۵ ح ۵.

(۵) التهذیب ۲: ۸۳ ح ۳۰۵، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۳۱، الوسائل ۶: ۳۴۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۷۹

فی الوجوب، مضافـا إلی أنّ کتـاب زیـد النرسـی ممّـا لا یجوز الاعتماد علیه، لأنّه من الکتب التی ظهرت فی القرون الأخیرة و لم یعلم صحة انتسابه إلی مؤلّفه.

و منها: ما رواه الشـیخ بإسـناده عن علیّ بن الحکم عن رحیم قال: قلت لأبی الحسن الرضا علیه السّلام: جعلت فداک أراک إذا صلّیت فرفعت رأسک من السجود فی الرکعة الأولی و الثالثة فتستوی جالسا ثمَّ تقوم، فنصنع کما تصنع؟ فقال:

«لا تنظروا إلی ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون» «۱».

و قـد يحمل هـذا الخبر بملاحظـة ذيله على التقيـة، و لكن لا وجه له بعـد ما عرفت من كون المسألة بين العامة من الصـحابة و التابعين اختلافيـة، خصوصا بعـد حكايتهم عن النبى صـلّى اللّه عليه و آله إنّه كان إذا رفع رأسه من السـجدة الأخيرة فى الركعة الأولى اسـتوى قاعدا ثمّ قام، و قوله عليه السّـلام: «اصنعوا ما تؤمرون» يمكن أن يكون الوجه فيه كون الراوى من زمرة العوام، لعدم ثبوت رواية له فى أبواب الفقه، عدا هذه الرواية، كما يظهر بملاحظة الأسانيد.

و الظاهر باعتبار نقل علىّ بن الحكم عنه، هو كونه من أهل الكوفة التى كان الشائع فيها فى تلك الأعصار هى فتاوى أبى حنيفة، و من الواضـح أنّ الرجـل العامّى يعمل غالبا على طبق ما هو المتعارف بين الناس من الفتاوى، فأمره عليه السّـلام بمتابعـة ما يؤمر به، إنما هو بملاحظة أنّه لم يشأ الإمام عليه السّـلام أن يترك الرجل سـيرته المستمرّة، و لا يلزم منه إغراء بالجهل، لعدم كون ذلك واجبا، فالرواية ربما يستفاد منها الاستحباب بملاحظة الذيل.

و بالجملة: فسؤال الراوى فى هذه الرواية يكشف عن كون الجلوس بعد السـجدتين أمرا غير معهود عند من يحشر معهم من أهل بلده، و لكن الظاهر عدم ثبوت السيرة المستمرّة على الترك، كيف و قد ذهب جمع من الصحابة على ما حكى

---

(۱) التهـذيب ۲: ۸۲ ح ۳۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۳۰، الوسائل ۶: ۳۴۷. أبواب السجود ب ۵ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۰

عنهم فى كتاب الخلاف «۱» إلى الاستحباب.

كما أنّ الظاهر أنّ ما حكاه مالك بن الحويرث من فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله «۲»، و أنّه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة فى الركعة الأولى اسـتوى قاعدا ثمّ قام لم يكن على سبيل الاسـتمرار، و إلّا لاسـتمرّ العمل من المسلمين عليه. و قد عرفت أنّ المحكىّ عن الشيخين فى رواية الأصبغ هو أنّهم إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم و لم يجلسوا.

و كيف كان، فالمسألـة كانت موردا لاختلاف المسـلمين، و لـذا صار الرواة بصدد حكاية قول الإمام عليه السّـلام أو فعله، و قد عرفت أنّ رواية زرارة نصّ فى جواز الترك، و يؤيد الاسـتحباب أنّه لو كانت جلسة الاستراحة واجبة، لكان اللازم أن يكون وجوبها ضروريا، لعموم الابتلاء بهـا، فلا يبعـد القول بالاسـتحباب، و إن كان الأحوط بملاحظـة أهمّيـة حال الصـلاة، و انّها إن قبلت قبل ما سواها و إن ردّت ردّ ما سواها، هو الإتيان، فلا ينبغى الترك.

المسألة الثامنة: استحباب إرغام الأنف

يستحبّ إرغام الأنف حال السجود كما هو المشهور «۳»، و المحكىّ عن الصدوق فى الفقيه القول بالوجوب «۴»، و يمكن أن يستدلّ له بما رواه الشيخ عن

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۶۱ مسألة ۱۱۹.

(۲) صحيح البخارى ۱: ۲۱۸ ب ۱۲۷ ح ۸۰۲ و ص ۲۲۴ ب ۱۴۲، ح ۸۲۳، سنن النسائى ۲: ۲۴۹ ح ۱۱۴۸.

(۳) المقنعة: ۱۰۵، الخلاف ۱: ۳۵۵، المراسم: ۷۱، الوسيلة: ۹۴، مستند الشيعة ۵: ۲۸۹، جواهر الكلام ۱۰: ۱۷۴، كشف اللثام ۴: ۱۰۱.

(۴) الفقيه ۱: ۲۰۵، الهداية: ۱۳۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۱

أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن عمّار، عن جعفر، عن أبيه قال: قال علىّ عليه السّلام:

«لا تجزى صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين» «۱».

و بما رواه الكلينى عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد اللّه بن المغيرة، عمّن سمع أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه» «۲». هذا و لكن الثانية مرسلة، و الأولى يكون الراوى فيها عاميا على الظاهر، فلا يصحّ الاعتماد على روايته.

و يدلّ على الاستحباب صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، و اليدين، و الركبتين، و الإبهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاما، أمّا الفرض فهذه السبعة، و أمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبى صلّى اللّه عليه و آله» «۳».

و ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أبى عبد اللّه البرقى، عن محمد بن مصادف «۴» قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «إنما السجود على الجبهة و ليس على الأنف سجود» «۵». فإنّ الظاهر أنّ المراد بالسنة فى الصحيحة ما يقابل الوجوب، كما تدلّ عليه الرواية الثانية النافية للسجود على الأنف.

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۹۸ ح ۱۲۰۲، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۳، الوسائل ۶: ۳۴۴. أبواب السجود ب ۴ ح ۴.

(۲) الكافى ۳: ۳۳۳ ح ۲، الوسائل ۶: ۳۴۵. أبواب السجود ب ۴ ح ۷.

(۳) التهذيب ۲: ۲۹۹ ح ۱۲۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۴، الخصال: ۳۴۹، الوسائل ۶: ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۲.

(۴) الظاهر أنّ الصواب محمد بن مضارب، فإنّه هو الذى يروى عن الصادق عليه السّلام، و أمّا محمد بن مصادف فلم يوجد فى الرواة، نعم يوجد فيهم مصادف الذى كان مولى الصادق عليه السّلام، و قد روى عنه كثيرا. هذا، و لكن سند الرواية غير خال عن الإرسال ظاهرا، لأنّ أبا عبد اللّه البرقى من الطبقة السابعة، و أصحاب الصادق عليه السّلام من الطبقة الخامسة، فكان بينهما واسطة من الطبقة السادسة (منه).

(۵) التهذيب ۲: ۲۹۸ ح ۱۲۰۰، الاستبصار ۱: ۳۲۶ ح ۱۲۲۰، الوسائل ۶: ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۸۲

و توهّم إنّه لا منافاة بينهما، بتقريب أنّ ظاهر قوله: «و ترغم بأنفك إرغاما» هو الوجوب، و عليه فالمراد من السنة هى ما ثبت وجوبها بقول النبى صلّى اللّه عليه و آله، أو فعله، مقابل الفرض الذى هو عبارة عمّا ثبت وجوبه بالكتاب، و أمّا قوله: «ليس على الأنف سجود» فظاهره نفى وجوب السجود على الأنف، و هو لا ينافى كون الإرغام واجبا مستقلا غير مرتبط بالسجود.

مندفع بأنّ ظاهر الصحيحة أنّ الفرق بين الأنف و سائر الأعظم السبعة هو شى‌ء واحد، و هو كونها فرضا و هو سنّة، و لو كان المراد من السنة هو ما ذكر، يلزم ثبوت الفرق بينهما من وجهين كما هو واضح، فالظاهر أنّ المراد بالسنة هو الاستحباب مقابل الوجوب، و يدلّ عليه مضافا إلى ما عرفت أنّه لو كان الإرغام واجبا فى الصلاة، أو فى السجود، لكان اللازم مع عموم الابتلاء به لكلّ أحد، أن يكون وجوبه ضروريا فضلا عن أن تكون السيرة على خلافه، و الشهرة الفتوائية أيضا قائمة على الخلاف، فالأقوى ما ذهب إليه المشهور.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار يقتضى حصول الاستحباب بإصابة أىّ جزء من الأنف، و لكن المحكىّ عن المرتضى فى جمل العلم و العمل، اعتبار إصابة الطرف الأعلى الذى يلى الحاجبين «۱»، و عن ابن الجنيد أنّه قال: يماسّ الأرض بطرف الأنف و خديه «۲»، و قد عرفت أنّ الظاهر هو الإطلاق.

ثمّ إنّ الإرغام عبارة عن إلصاق الأنف بالرغام و هو التراب، فمقتضى الجمود على هذا الظهور، أن يكون المعتبر فى السنّة هو وضع الأنف على التراب فقط، و لكن الظاهر كفاية مطلق الأرض، بل مطلق ما يصح السجود عليه، كما يدلّ على

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۲.

(۲) الحدائق ۸: ۲۹۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۳

ذلك ما ورد فى مرسلة ابن المغيرة و رواية عمّار المتقدمتين «۱»، ممّا ظاهره كفاية ما يكفى فى وضع الجبهة عليه، و التعبير بالارغام إنما هو بملاحظة أنّ الغالب فيما يسجد عليه هو التراب كما لا يخفى.

و حينئذ فيظهر أنّ السجود على الأنف و الإرغام به ليسا أمرين، خلافا لما حكى عن بعض من التغاير بينهما «۲»، نظرا إلى اعتبار الوضع على التراب فى تحقق الإرغام، و لو كان سجودا لكان يكفى فيه كلّ ما يصحّ السجود عليه فتدبّر.

ثمّ إنّ العامة أيضا اختلفوا فى وجوب الإرغام و عدمه «۳»، و لكنّ الظاهر أنّ الوجه فى ذلك هو أنّ الواجب عندهم هى السجدة على الوجه لا الجبهة، فوقع الاختلاف بينهم فى أنّ الواجب من السجدة على الوجه هى السجدة على الجبهة، أو على الأنف، أو على كليهما معا، أو أنّه يتخيّر المصلّى بينهما، و أمّا النزاع بين الإمامية، فهو بعد الفراغ عن وجوب السجدة على الجبهة تعيينا كما هو واضح.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۴۴- ۳۴۵. أبواب السجود ب ۴ ح ۴ و ۷.

(۲) كتاب الأربعين للشيخ البهائى رحمه اللّه: ۱۶۷.

(۳) المجموع ۳: ۴۲۵، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۹۲، الشرح الكبير ۱: ۵۹۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۸۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۵

السابع من أفعال الصلاة: التشهّد

اشارة

لا إشكال و لا خلاف فى استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و الصحابة و التابعين على الإتيان بالتشهد فى كل ثنائية مرّة، و فى كلّ ثلاثية و رباعية مرتين «۱»، و مع ذلك فقد وقع الخلاف فى وجوبه بين المسلمين، فذهب علمائنا أجمع إلى وجوبه فى الركعة الأخيرة من كلّ صلاة، و فى الركعة الثانية من الثلاثية و الرباعية، و وافقنا على ذلك الليث بن سعد، و إسحاق، و أبو ثور، و داود.

و لكن المحكىّ عن الشافعى، و مالك، و أبى حنيفة، أنّ التشهد الأول سنة، كما أنّ المحكىّ عن الأخيرين و الثورى، استحباب التشهّد الأخير أيضا، إلّا أنّ أبا حنيفة يقول: الجلوس فى الثانى قدر التشهد واجب، و أمّا الشافعى فيقول بوجوب التشهد الأخير، و هو الذى يتعقّبه السلام، و به قال عمر، و ابنه، و أبو مسعود، و الحسن البصرى، و أحمد «۲».

---

(۱) سنن البيهقى ۲: ۱۴۲، صحيح البخارى ۱: ۲۲۵ ب ۱۴۵، ح ۸۲۸، سنن النسائى ۲: ۲۵۳ ح ۱۱۵۹.

(۲) الخلاف ۱: ۳۶۴ مسألة ۱۲۱ و ص ۳۶۷ مسألة ۱۲۶، الانتصار: ۱۵۱، المعتبر ۲: ۲۲۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۲۷، المجموع ۳: ۴۴۹ و ۴۵۰- ۴۶۲، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۰۶ و ۶۱۳، الشرح الكبير ۱: ۶۳۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۶

و الدليل على ما ذكرنا من وجوبه مطلقا- مضافا إلى استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام- الأخبار المأثورة عنهم التى هى أكثر من أن تحصى «۱»، كما أنّ الجلوس بقدر التشهّد أيضا كذلك، إلّا أنّه حيث إنّ التشهّد فى نظر المتشرعة كأنّه عبارة عن مجموع الجلوس، و الذكر الذى يقال فى حاله، فلا يعدّون الجلوس واجبا مستقلا، مع أنّ التشهد ليس إلّا الشهادتين و

الجلوس واجب آخر.

كيفيّة التشهّد

و أمّا كيفية التشهد فأدنى التشهد عند الإمامية عبارة عن الشهادتين، و الصلاة على النبى و آله «۲»، و قال الشافعى: يجب خمس كلمات أن يقول: التحيّات للّه، السلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته، السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، أشهد أن لا إله إلّا اللّه، و أنّ محمّدا رسول اللّه «۳».

و يدفع وجوب التحيّات مضافا إلى الأصل رواية محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال: قلت: قول العبد: التحيّات للّه و الصلوات الطيّبات للّه؟ قال: «هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربّه» «۴». و أيضا لو وجب لكان متواترا مع عموم البلوى، و أمّا التسليم فهو مخرج عن الصلاة، فلا يجوز تقديمه على التشهد.

هذا، و أمّا أفضل التشهد و أكمله فقد وقع الاختلاف فيه أيضا بين أرباب المذاهب، و الأفضل عند الإمامية هو ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام من الرواية الطويلة المذكورة فى الوسائل فى الباب الثالث من أبواب التشهد «۵» فراجع،

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۳- ۳۹۸. أبواب التشهّد ب ۳ و ۴.

(۲) الخلاف ۱: ۳۷۲ مسألة ۱۳۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۰ مسألة ۲۹۲، المعتبر ۲: ۲۲۲، المنتهى ۱: ۲۹۳.

(۳) الامّ ۱: ۱۱۸، المجموع ۳: ۴۵۸- ۴۵۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۰ مسألة ۲۹۲.

(۴) التهذيب ۲: ۱۰۱ ح ۳۷۹، الاستبصار ۱: ۳۴۲ ح ۱۲۸۹، الوسائل ۶: ۳۹۷. أبواب التشهد ب ۴ ح ۴.

(۵) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۷

و أمّا الأفضل عند سائر المذاهب فيعلم بمراجعة كتاب الخلاف و غيره «۱».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال فى وجوب الشهادتين بعد الركعة الثانية و الأخيرة «۲»، و أمّا خبر حبيب الخثعمى عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه يقول: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد اللّه أجزأه» «۳». فالظاهر أنّ المراد به هو كفاية حمد اللّه تعالى فى العمل بالوظيفة الاستحبابية، فى مقابل الأدعية و التحيّات الطويلة، و إلّا فمن الواضح باعتبار إطلاق التشهد على الأذكار التى تقرأ بعد الركعة الثانية و الأخيرة من زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله إلى يومنا هذا، أنّ المعتبر هو ما يصدق عليه هذا العنوان و هو الشهادتان: الشهادة بالوحدانية و الشهادة بالرسالة.

و لا يعارض ما ذكرنا من وجوب الشهادتين فى الركعة الثانية، ما عن الشيخ فى الصحيح عن زرارة قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: ما يجزى من القول فى التشهد فى الركعتين الأوّلتين؟ قال: «أن تقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له».

قلت: فما يجزى من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: «الشهادتان» «۴». و ذلك لكون الرواية فى غاية الشذوذ، بحيث لم ينقل عن أحد من الأصحاب العمل على طبقها و الفتوى بمضمونها.

نعم، حكى فى الذكرى عن الجعفى فى الفاخر، أنّه عمل على طبق الرواية.

و ذهب إلى اجتزاء شهادة واحدة فى التشهد الأول «۵»، و لكن هذا لا يخرجها عن الشذوذ، خصوصا بعد كون العامل بها بعيدا عن المجامع العلميّة، لأنّه كان مقيما

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۶۸، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۳۷، المعتبر ۲: ۲۲۳- ۲۲۴.

(۲) الخلاف ۱: ۳۷۲ مسألة ۱۳۱، الغنية: ۸۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۰ مسألة ۲۹۲.

(۳) التهذيب ۲: ۱۰۱ ح ۳۷۶، الاستبصار ۱: ۳۴۱ ح ۱۲۸۶، الوسائل ۶: ۳۹۹. أبواب التشهد ب ۵ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۱۰۰ ح ۳۷۴، الاستبصار ۱: ۳۴۱ ح ۱۲۸۴، الوسائل ۶: ۳۹۶. أبواب التشهد ب ۴ ح ۱.

(۵) الذكرى ۳: ۴۲۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۸

بمصر، و صنّف الفاخر فيه أيضا.

و بالجملة: فلا إشكال فى وجوب الشهادتين فى الركعة الثانية أيضا كالأخيرة.

و حينئذ يقع الكلام فى كيفية التشهد، و أنّه هل يجزى مطلق الشهادة بالوحدانية و الشهادة بالرسالة بأيّة صورة وقعتا، أو يلزم أن تكونا على النحو المتعارف، و هى الشهادة بالوحدانية، مع زيادة «وحده لا شريك له» الموجبة لتأكّدها، و الشهادة بالرسالة المشتملة على الشهادة بالعبودية أيضا، بأن يقول: أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله؟

و التحقيق أن يقال: إنّ إضافة «وحده لا شريك له» لا مدخل لها فى تحقق الشهادة بالوحدانية، ضرورة أنّ هذه الزيادة لا توجب إلّا تأكّد تلك الشهادة، كما أنّ إضافة «عبده» فى الشهادة بالرسالة لا مدخل لها فيها أصلا، و لا يوجب تأكيدا أيضا.

و حينئذ فما ورد فى الأخبار الكثيرة من أنّه يجزى فى التشهد الشهادتان، أو أنّه إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته «۱»، لا يدلّ على أزيد من الشهادة بالوحدانية، و الشهادة بالرسالة، بأىّ نحو تحقّقتا، و يدلّ على الاكتفاء بذلك خبر الحسن بن الجهم قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس فى الرابعة؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أنّ محمّدا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فلا يعيد، و إن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد» «۲».

هذا، و لكن يمكن أن يقال بانصراف الشهادتين الواردتين فى تلك الأخبار إلى النحو المتعارف بين الناس فى مقام العمل، و رواية الحسن لا تنافى ذلك، لأنّها

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۷ و ۳۹۸. أبواب التشهد ب ۴ ح ۲ و ۶.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۴ ح ۱۴۶۷ و ج ۱: ۲۰۵ ح ۵۹۶، الاستبصار ۱: ۴۰۱ ح ۱۵۳۱، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۸۹

مسوقة لبيان حكم آخر، و هو صحة الصلاة إذا وقع الحدث بعد التشهد، و بطلانها إذا وقع قبله، فلا يستفاد منها كفاية مجرّد الشهادة بالوحدانية، و الشهادة بالرسالة.

و يؤيد عدم الاجتزاء بذلك صحيحة محمّد بن مسلم قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: التشهد فى الصلاة؟ قال: مرتين. قال: قلت: و كيف مرتين؟ قال:

«إذا استويت جالسا فقل: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، ثمَّ تنصرف» «۱».

و لكن الرواية فى غاية الاضطراب، لأنّه لا يكون السؤال عن مجرد التشهد فى الصلاة سؤالا تامّا، بل يحتاج إلى ضميمة، فيحتمل أن يكون مقصوده السؤال عن أصل وجوب التشهد فى الصلاة، و يحتمل أن يكون المراد السؤال عن كيفية التشهد، و إنّه هل تكفى شهادة واحدة، أو أنّه تجب الشهادتان؟ كما أنّه يحتمل أن يكون غرضه السؤال عن وجوبه مرّة أو مرتين.

و لا يخفى أنّ ظاهر كلمة مرتين الواردة فى الجواب هو الدفعتان فى مقابل دفعة واحدة، فينطبق على السؤال على النحو الأخير، و يبعد أن يكون المقصود بها الشهادتين فى مقابل شهادة واحدة، حتى ينطبق على السؤال على النحو الثانى.

ثمَّ إنّ سؤاله ثانيا المشتمل على قوله: «و كيف مرتين» مضطرب أيضا، فإنّ الجمع بين كلمة مرتين و كلمة كيف ممّا لا وجه له، إلّا أن يكون غرضه أنّ التشهد الذى حكم بوجوبه مرتين ما كيفيته؟ فينطبق الجواب عليه بعد حمله على التشهد الأخير بقرينة قوله: «ثمَّ تنصرف».

و كيف كان، فالرواية مضطربة جدّا، و الانصاف أنّ رفع اليد عن ظاهر الأخبار الدالة على الاجتزاء بمطلق الشهادتين مشكل، خصوصا بعد ما عرفت من

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۰۱ ح ۳۷۹، الاستبصار ۱: ۳۴۲ ح ۱۲۸۹، الوسائل ۶: ۳۹۷. أبواب التشهد ب ۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹۰

عدم مدخلية الزيادتين فى حقيقة الشهادة بالوحدانية، و الشهادة بالرسالة، كما أنّ الفتوى بكفايتهما مطلقا أيضا كذلك، فالأحوط الذى لا يجوز تركه هو مراعاة النحو المتعارف بين الناس فى كيفية التشهد.

و يجب بعد الشهادتين الصلاة على النبى و آله، و الظاهر أنّه لا خلاف فيه، بل حكى عن غير واحد دعوى الإجماع عليه «۱»، و لكن خالفنا فى ذلك جمهور العامة، فإنّ المحكىّ عن أبى حنيفة و مالك أنّهما استحبّا الصلاة على النبى صلّى اللّه عليه و آله، و لكن ذهب الشافعى إلى وجوبه فى خصوص التشهد الأخير «۲»، هذا فى الصلاة على النبى صلّى اللّه عليه و آله، و أمّا الصلاة على آله فلم يقل بوجوبها من العامة إلّا البويحى من أصحاب الشافعى، و أحمد فى إحدى الروايتين، و قال الشافعى: إنّه يستحبّ «۳».

و يدلّ على ما ذكرنا- مضافا إلى الإجماع و الأخبار الواردة من طرق الإمامية «۴»- ما ذكره فى المعتبر، من أنّهم رووا عن عائشة قالت: سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يقول: «لا تقبل صلاة إلّا بطهور و بالصلاة علىّ». و رووه عن فضالة بن عبيد الأنصارى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله قال: «إذا صلّى أحدكم فليبدأ بتحميد ربّه عزّ و جلّ و الثناء عليه، ثمَّ ليصلّ على النبى صلّى اللّه عليه و آله» «۵»، و روى كعب بن عجرة قال: كان

---

(۱) الغنية: ۸۰، الخلاف ۱: ۳۷۳ مسألة ۱۳۲، المسائل الناصريات: ۲۲۸- ۲۲۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۲ مسألة ۲۹۳، المنتهى ۱: ۲۹۳، جامع المقاصد ۲: ۳۱۹، مستند الشيعة ۵: ۳۲۹، جواهر الكلام ۱۰: ۲۵۳، المعتبر ۲:

۲۲۶، كشف اللثام ۴: ۱۱۹، الذكرى ۳: ۴۰۶.

(۲) المجموع ۳: ۴۶۵ و ۴۶۷، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۱۴، الشرح الكبير ۱: ۶۱۳- ۶۱۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۲ مسألة ۲۹۳.

(۳) المجموع ۳: ۴۶۵، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۱۶، الشرح الكبير ۱: ۶۱۶، المعتبر ۲: ۲۲۷، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۳۳ مسألة ۲۹۴.

(۴) راجع الوسائل ۶: ۴۰۷ أبواب التشهد ب ۱۰.

(۵) سنن البيهقى ۲: ۱۴۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹۱

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يقول فى صلاته: «اللهمّ صلّ على محمّد و آل محمّد كما صلّيت على إبراهيم إنّك حميد مجيد» «۱»، و روى جابر الجعفى عن أبى جعفر، عن ابن مسعود الأنصارى قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «من صلّى صلاة و لم يصلّ فيها علىّ و على أهل بيتى لم تقبل منه» «۲». «۳»

و يدلّ على وجوب الصلاة على النبى صلّى اللّه عليه و آله الآية الشريفة الآمرة «۴» بالصلاة عليه، بضميمة الإجماع على عدم وجوب الصلاة عليه فى غير حال الصلاة، و على عدم وجوبها فى حالها فى غير التشهد أيضا، فالإجماع يكون مقيّدا للآية لا أنّه يوجب صرف الأمر الظاهر فى الوجوب عن ظاهره، و الحمل على الاستحباب، إذ لا وجه للحمل عليه مع عدم الدليل على جواز الترك فى حال

الصلاة أيضا، مضافا إلى وجود الدليل على الوجوب كالإجماع، و الأخبار التى منها موثّقة عبد الملك بن عمرو الأحول عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «التشهد فى الركعتين الأوّلتين الحمد للّه أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، اللهم صلّ على محمّد و آل محمّد، و تقبّل شفاعته و ارفع درجته» «۵». و اشتمالها على ما قام الدليل على عدم وجوبه لا يضرّ بالاستدلال بها على الوجوب، بالنسبة إلى ما لم يقم الدليل على عدم وجوبه كما هو واضح.

و بالجملة: فالإشكال فى وجوب الصلاة على النبى و آله ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الواجب بعد الركعة الثانية و الأخيرة، هو

(۱) سنن البيهقى ۲: ۱۴۷، سنن أبى داود ۱: ۲۵۷ ح ۹۷۶ و ۹۷۸.

(۲) سنن الدار قطنى ۱: ۲۸۱ ح ۱۳۲۸.

(۳) المعتبر ۲: ۲۲۶- ۲۲۷.

(۴) الأحزاب: ۵۶.

(۵) التهذيب ۲: ۹۲ ح ۳۴۴، الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۹۲

الشهادتان و الصلاة على النبى و آله، و أمّا باقى الأذكار فهى مستحبة، و أكملها ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۱»، و أمّا السلام على النبى صلّى اللّه عليه و آله، و على الأنفس، و العباد الصالحين، كما فى التحيّات المنقولة عن العامة «۲» على اختلافها، فلا يجوز أصلا، لأنّه يوجب الخروج عن الصلاة كلّما تحقق فلا يجوز تقديمه على التشهد.

نسيان التشهّد

لو نسى التشهد الأول، و لم يتذكّر إلّا بعد القيام، فإن كان ذلك قبل الركوع يجب عليه أن يرجع للتشهد، فيجلس و يتشهد ثمَّ يأتى بما يترتب عليه من الأفعال و لا شى‌ء عليه، و إن كان ذلك بعد الدخول فى ركوع الركعة الثالثة، فليس له أن يرجع بل يتمّ الصلاة، و عليه قضاء التشهد و سجدتا السهو.

و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى تطابق الفتاوى عليه «۳»، الروايات الكثيرة الواردة فى المسألة.

منها: رواية فضيل بن يسار عن أبى جعفر عليه السّلام قال: فى الرجل يصلّى الركعتين من المكتوبة ثمَّ ينسى فيقوم قبل أن يجلس بينهما، قال: «فليجلس ما لم يركع و قد تمّت صلاته، و إن لم يذكر حتّى ركع فليمض فى صلاته، فإذا سلّم سجد سجدتين و هو جالس» «۴».

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

(۲) راجع ۲: ۲۸۶.

(۳) الغنية: ۱۱۳، المهذّب ۱: ۱۵۶، الخلاف ۱: ۳۶۶ مسألة ۱۲۴ و ص ۴۵۲ مسألة ۱۹۷، الكافى فى الفقه: ۱۴۹، السرائر ۱: ۲۵۷، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۳۹، جواهر الكلام ۱۱: ۲۸۴، كشف اللثام ۴: ۴۳۳.

(۴) الكافى ۳: ۳۵۶ ح ۲، التهذيب ۲: ۳۴۵ ح ۱۴۳۱، الوسائل: ۶- ۴۰۵. أبواب التشهد ب ۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۲۹۳

و منها: روایة علیّ بن أبی حمزة البطائنی الکوفی الواقفی قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «إذا قمت فی الرکعتین الأوّلتین و لم تتشهد فذکرت قبل أن ترکع فاقعد فتشهد، و إن لم تذکر حتّی ترکع فامض فی صلاتک کما أنت، فإذا انصرفت سجدت سجدتین لا رکوع فیهما، ثمَّ تشهد التشهد الذی فاتک» «۱».

و منها: روایة محمّد بن علیّ الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یسهو فی الصلاة فینسی التشهد؟ قال: «یرجع فیتشهد»، قلت: أ یسجد سجدتی السهو؟

فقال: لا، لیس فی هذا سجدتا السهو» «۲». و لکنّها محمولة بقرینة سائر الروایات علی ما إذا تذکّر قبل الدخول فی رکوع الرکعة الثالثة.

و منها: روایة الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا قمت فی الرکعتین من الظهر أو غیرها فلم تتشهد فیهما، فذکرت ذلک فی الرکعة الثالثة قبل أن ترکع فاجلس فتشهد و قم فأتمّ صلاتک، فإن لم تذکر حتّی ترکع فامض فی صلاتک حتی تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدتی السهو بعد التسلیم قبل أن تتکلّم» «۳».

و منها: روایة ابن أبی یعفور قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یصلّی الرکعتین من المکتوبة فلا یجلس فیهما حتی یرکع؟ فقال: «یتمّ صلاته ثمَّ یسلّم و یسجد سجدتی السهو و هو جالس قبل أن یتکلّم» «۴».

و منها: روایة أبی بصیر قال: سألته عن الرجل ینسی أن یتشهد؟ قال:

«یسجد سجدتین یتشهد فیهما» «۵». هذا، و لکنّها محمولة علی ما إذا تذکّر ذلک بعد

---

(۱) الکافی ۳: ۳۵۷ ح ۷، التهذیب ۲: ۳۴۴ ح ۱۴۳۰، الوسائل ۸: ۲۴۴. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۲۶ ح ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۱۵۸ ح ۶۲۲، الاستبصار ۱: ۳۶۳ ح ۱۳۷۶، الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب التشهد ب ۹ ح ۴.

(۳) الکافی ۳: ۳۵۷ ح ۸، التهذیب ۲: ۳۴۴ ح ۱۴۲۹، الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب التشهد ب ۹ ح ۳.

(۴) التهذیب ۲: ۱۵۸ ح ۶۲۰ و ج ۲: ۱۵۹ ح ۶۲۴، الاستبصار ۱: ۳۶۳ ح ۱۳۷۵، الوسائل ۶: ۴۰۲. أبواب التشهد ب ۷ ح ۴.

(۵) التهذیب ۲: ۱۵۸ ح ۶۲۱، الوسائل ۶: ۴۰۳. أبواب التشهد ب ۷ ح ۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۹۴

الدخول فی الرکوع. إلی غیر ذلک من الأخبار «۱».

ثمَّ إنّک عرفت أنّ الفتاوی متطابقة علی وجوب قضاء التشهد، و الإتیان بسجدتی السهو معا، فیما لو تذکّر بعد الرکوع، مع أنّ الروایات المتقدمة خالیة عن الدلالة علی وجوب القضاء، نعم یمکن أن یقال بدلالة روایة أبی بصیر علی ذلک، بناء علی أن یکون المراد بقوله: «یتشهد فیهما» هو قضاء التشهد المنسی، لا التشهد الذی هو جزء من سجدتی السهو.

و لکنّها بعد ذلک تخالف الفتاوی أیضا، من حیث أنّ مقتضی الروایة وجوب الإتیان بقضاء التشهد المنسی بعد السجدتین للسهو، و مقتضی الفتاوی العکس، و إنّه یجب أولا بعد الفراغ من الصلاة قضاء التشهد، ثمَّ الإتیان بالسجدتین، فالروایة مخالفة للفتاوی علی أیّ تقدیر.

و من هنا یظهر الإشکال فی دلالة روایة علیّ بن أبی حمزة المتقدمة علی وجوب قضاء التشهد، فاللازم أن یکون المراد بقوله: «ثمَّ تشهد.»، هو تشهد السجدتین، غایة الأمر أنّه ینوی به التشهد الذی فاته، و علیه فتکون أیضا مخالفة للمشهور.

و کیف کان، فیستکشف من الفتاوی وجود نص معتبر مذکور فی الجوامع الأولیّة، دالّ علی هذا الحکم، غایة الأمر أنّه لم یضبط فی الجوامع الثانویة التی بأیدینا، و الاستدلال علی ذلک بإطلاق قوله علیه السّلام فی صحیحة ابن سنان: «إذا نسیت شیئا من الصلاة رکوعا أو سجودا أو تکبیرا ثمَّ ذکرت فاقض الذی فاتک سهوا» «۲» و قوله علیه السّلام فی صحیحة حکم بن حکیم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن

(۱) راجع الوسائل ۶: ۴۰۱ الباب ۷.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۷، التهذيب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۰، الوسائل ۸: ۲۳۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۳ ح ۷ و ص ۲۴۴ ب ۲۶ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹۵

رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثمَّ يذكر بعد ذلك؟ قال:

«يقضى ذلك بعينه»، فقلت: أ يعيد الصلاة؟ فقال: «لا» «۱». ممّا لا يتمّ بعد وضوح عدم إمكان الالتزام بهذا العموم، خصوصا بعد عدم إمكان الالتزام به فى موردهما كما لا يخفى، هذا كلّه فى التشهد الأول.

و أمّا لو نسى التشهد الأخير، فيمكن أن يستفاد حكمه من بعض الروايات:

منها: رواية محمّد بن علىّ الحلبى المتقدمة الشاملة بإطلاقها لما إذا نسى التشهد الأخير.

و منها: إطلاق رواية أبى بصير المتقدمة.

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام، فى الرجل يفرغ من صلاته و قد نسى التشهد حتى ينصرف فقال: «إن كان قريبا رجع إلى مكانه فتشهد و إلّا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه» و قال: «إنما التشهد سنّة فى الصلاة» «۲».

هذا، و المراد من السنة هو ما ثبت وجوبه بالسنّة مقابل الفرض، و هو ما ثبت وجوبه بالكتاب، لا السنّة فى مقابل الوجوب، و ذكره إنما هو بملاحظة أنّه حيث يكون التشهد سنّة، فلا يلزم من الإخلال به سهوا بطلان الصلاة، و يمكن أن يقال:

بدلالة هذه الرواية على وجوب قضاء التشهد، فيما إذا نسى التشهد الأول لإطلاقها من حيث نسيان التشهد.

و منها: رواية عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن نسى الرجل التشهد فى الصلاة فذكر أنّه قال: بسم اللّه فقط فقد جازت صلاته، و إن لم يذكر شيئا من التشهد أعاد الصلاة» «۳». و لكن هذه الرواية بمعناها الظاهر غير معمول بها، فلا اعتبار بها، و أمّا

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۰ ح ۵۸۸، الوسائل ۸: ۲۰۰. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳ ح ۶.

(۲) التهذيب ۲: ۱۵۷ ح ۶۱۷، الوسائل ۶: ۴۰۱. أبواب التشهد ب ۷ ح ۲.

(۳) الاستبصار ۱: ۳۴۳ ح ۱۲۹۳ و ص ۳۷۹ ح ۱۴۳۷، التهذيب ۲: ۱۹۲ ح ۷۵۸، الوسائل ۶: ۴۰۳. أبواب التشهد ب ۷ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹۶

الروايات المتقدمة فيستفاد من أكثرها الرجوع إلى التشهد ثمَّ إعادة السلام، إذ لا يصدق نسيانه إلّا مع الإتيان بالسلام.

و حينئذ فمرجع ذلك إلى أنّ السلام لا يكون مفوّتا لمحلّ التشهد، و لا يكون كالركن، حيث عرفت أنّه لا مجال للعود مع الدخول فيه، فالأظهر وجوب الرجوع للتشهد، و يظهر ذلك من الشيخ فى المبسوط، حيث قال: التشهد فى الصلاة فرض واجب للأول و الثانى فى الثلاثية و الرباعيات، و فى كلّ ركعتين فى باقى الصلوات، فمن تركهما أو واحدا منهما متعمّدا فلا صلاة له، و من تركهما أو واحدا منهما ناسيا حتّى فرغ من الصلاة قضاهما بعد التسليم، و أعاد التسليم بعد التشهد الأخير، فإن ترك التشهد الأول قضاه، و ليس عليه تسليم بعده «۱». انتهى.

و المراد بقوله: «قضاهما» ليس هو القضاء المصطلح، حتّى لا يناسب مع إعادة التسليم بعد التشهد الأخير، بل المراد به هو مجرّد الإتيان به، لكنّه ينافى ذلك ما ذكره فى موضع آخر من المبسوط حيث قال: و من نسى التشهد الأخير حتّى يسلّم قضاه بعد التسليم أىّ وقت كان «۲». انتهى.

و حينئذ فمقتضى الاحتياط الإتيان بالتشهد، لا بنية الأداء، و لا القضاء، ثمَّ التسليم، و إن كان يظهر من غيره كالسيّد فى جمل العلم و

العمل، و ابن البرّاج فی شرحه، وجوب الرجوع و الإعادهٔ «۳».

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۵.

(۲) المبسوط ۱: ۱۲۲.

(۳) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۶، المهذّب ۱: ۱۵۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۷

الثامن من أفعال الصلاهٔ: التسلیم

اشارهٔ

و فیه جهات من الکلام:

الجههٔ الأولی: التسلیم فی آخر الصلاهٔ

لا إشکال فی استمرار عمل المسلمین علی التسلیم فی آخر الصلاهٔ، و لا فرق فی ذلک بین الإمامیهٔ و غیرهم، کما یستشعر بل یستظهر ذلک من الأخبار الکثیرهٔ الواردهٔ فی الأبواب المتفرّقهٔ، کبعض الأخبار الواردهٔ فی حکم الشکّ فی الرکعتین الأخیرتین «۱»، و فی نسیان التشهد «۲» کما عرفت، و فی قضاء الصلوات الفائتهٔ «۳»، و فی تقدیم سجود السهو علیه أو تأخیره عنه «۴»، و فی غیر ذلک من الموارد الکثیرهٔ

(۱) راجع الوسائل ۸: ۲۱۲. أبواب الخلل. ب ۸ ح ۱ و ۳ و ص ۲۴۵ ب ۲۶ ح ۴ و ۵، و ج ۶ ص ۴۰۲- ۴۰۳، ۴۰۴. أبواب التشهد ب ۷ ح ۳ و ۴ و ۸.

(۲) راجع الوسائل ۸: ۲۱۲. أبواب الخلل. ب ۸ ح ۱ و ۳ و ص ۲۴۵ ب ۲۶ ح ۴ و ۵، و ج ۶ ص ۴۰۲- ۴۰۳، ۴۰۴. أبواب التشهد ب ۷ ح ۳ و ۴ و ۸.

(۳) الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۱.

(۴) راجع الوسائل ۸: ۲۰۷ أبواب الخلل ب ۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۸

التی لا یبقی للناظر فیها الارتیاب فی کون التسلیم فی آخر الصلاهٔ أمرا مفروغا عنه بین الإمامیهٔ فی مقام العمل.

و من المعلوم أنّ هذا النحو من الاستمرار، أی استمرار المسلمین فی مقام العمل، یکشف عن مداومهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله علی ذلک.

و بالجملهٔ: فاستقرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و المسلمین بعده ممّا لا یکاد یمکن إنکاره.

الجههٔ الثانیهٔ: صیغهٔ التسلیم

إنّ لكيفية التسليم ثلاث صيغ معروفة بين العامة و الخاصة، و قد عرفت أنّ الأوليين منها داخلتان فى تحيّات التشهد عندهم، بل عن الشافعى وجوبهما كوجوب قول التحيّات للّه «۱»، و لكن ظاهرهم الاتّفاق على الإتيان بهما قبل الشهادتين، و الصلاة على النبى و آله «۲»، و قد ظهر لك «۳» أنّ ذلك يوجب الخروج عن الصلاة عند الإمامية.

و الظاهر أنّ التسليم عندهم «۴» هى الصيغة الأخيرة المعروفة، كما أنّه ربما يستفاد ذلك من رواية أبى بصير الطويلة المشتملة على تحيّات التشهد، على النحو الأكمل، حيث إنّه قال فيها بعد ذكر التحيّات المتضمّنة لقول السلام عليك أيّها النبى.، و السلام علينا و على.: «ثمَّ تسلّم» «۵»، فإنّ ظاهرها أنّ التسليم ليس

---

(۱) راجع ۲: ۲۸۶.

(۲) راجع ۲: ۲۸۶.

(۳) راجع ۲: ۲۸۶.

(۴) المجموع ۳: ۴۷۵- ۴۷۶، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۲۶، الشرح الكبير ۱: ۶۲۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۴۵ مسألة ۳۰۱.

(۵) التهذيب ۲: ۹۹ ح ۳۷۳، الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۲۹۹

هى الصيغتين الأولين، بل هما من تحيّات التشهد، غاية الأمر أنّ محلّهما إنما هو بعده.

و التحقيق فى هذا المقام أن يقال: إنّه لا إشكال فى أنّ صيغة التسليم الأولى لا تكون تسليما مخرجا عن الصلاة، كما أنّه لا إشكال فى استحبابه و عدم وجوبه، إنما الكلام فى الصيغتين الأخيرتين، و إنّه هل يتحقق الخروج بالأخيرة منهما فقط، أو بمجموعهما، أو بكلّ واحدة منهما؟ وجوه.

و التتبع فى الروايات يقضى بكون المراد بالتسليم المعتبر فى صحة الصلاة هو خصوص الصيغة الأخيرة، و هى قول السلام عليكم.

منها: رواية أبى بصير المتقدمة.

و منها: رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن الصادق عليه السّلام الواردة فى حكاية فعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و إتيانه بصلاة الخوف فى غزوة ذات الرقاع المشتملة على قوله عليه السّلام: «ثمَّ استتمّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قائما فصلّوا لأنفسهم ركعة، ثمَّ سلّم بعضهم على بعض»- إلى أن قال:- «ثمَّ جلس رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فتشهد ثمَّ سلّم عليهم» «۱».

و منها: رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام الواردة فى كيفية صلاة الخوف أيضا حيث قال عليه السّلام: «يقوم الإمام و تجىء طائفة من أصحابه»- إلى أن قال:- «ثمَّ يجلس الامام فيقومون هم فيصلّون ركعة أخرى ثمَّ يسلّم عليهم فينصرفون بتسليمه» «۲».

و منها: بعض الروايات الأخر الواردة فى صلاة الخوف أيضا «۳».

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۹۳ ح ۱۳۳۷، الكافى ۳: ۴۵۶ ح ۲، التهذيب ۳: ۱۷۲ ح ۳۸۰، الوسائل ۸: ۴۳۵. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ۲ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۴۵۵ ح ۱، التهذيب ۳: ۱۷۱ ح ۳۷۹، المقنع: ۱۳۰، الوسائل ۸: ۴۳۷. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ۲ ح ۴.

(۳) راجع الوسائل ۸: ۴۳۵. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۰

و منها: رواية المعراج المشتملة على بيان أفعال الصلاة المتضمّنة لقوله صلّى اللّه عليه و آله:

«فقال لى- يعنى جبرئيل- يا محمّد: صلّ عليك و على أهل بيتك، فقلت: صلّى اللّه علىّ و على أهل بيتى و قد فعل، ثمَّ التفت فإذا أنا

بصفوف من الملائكة و النبيّين و المرسلين، فقال لى: يا محمّد سلّم، فقلت: السلام عليكم و رحمة اللّه و بركاته» «۱».

و منها: بعض الروايات الواردة فى كيفية تسليم المنفرد و الإمام و المأموم، المذكورة فى الوسائل فى الباب الثانى من أبواب التسليم.

و بالجملة: فلا إشكال بل و لا خلاف بين المسلمين، فى أنّ المراد من التسليم متى أطلق هو قول: السلام عليكم.

و حينئذ يقع الكلام فى أنّ الصيغة الثانية، و هى السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، هل تكون مخرجة و محلّلة لما حرّمته الصلاة أم لا؟ فنقول:

الأخبار الواردة فى هذا الباب كثيرة:

منها: رواية الحلبى قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: كلّ ما ذكرت اللّه عزّ و جلّ و النبى صلّى اللّه عليه و آله فهو من الصلاة، و إن قلت: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين فقد انصرفت» «۲».

و منها: رواية أبى كهمس عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الركعتين الأوّلتين إذا جلست فيهما للتشهد فقلت و أنا جالس: السلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته، انصراف هو؟ قال: «لا، و لكن إذا قلت: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين فهو الانصراف» «۳».

---

(۱) علل الشرائع: ۳۱۲ الباب ۱، ح ۱، الكافى ۳: ۴۸۲- ۴۸۵ ح ۱، الوسائل ۵: ۴۶۶. أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ذ ح ۱۰.

(۲) الكافى ۳: ۳۳۷ ح ۶، التهذيب ۲: ۳۱۶ ح ۱۲۹۳، الوسائل ۶: ۴۲۶. أبواب التسليم ب ۴ ح ۱.

(۳) الفقيه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۴، التهذيب ۲: ۳۱۶ ح ۱۲۹۲، السرائر ۳: ۶۰۴، الوسائل ۶: ۴۲۶. أبواب التسليم ب ۴ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۱

و منها: رواية ميسرة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك و تعالى جدّك، و إنما هو شيء قالته الجنّ بجهالة فحكى اللّه عنهم، و قول الرجل: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين» «۱».

و منها: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السّلام: «أفسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسم ربّك و تعالى جدّك، و هذا شيء قالته الجنّ بجهالة، فحكى اللّه عنها، و بقوله: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين يعنى فى التشهد الأول» «۲».

و منها: ما فى عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السّلام فى كتابه إلى المأمون قال: «و لا يجوز أن تقول فى التشهد الأول السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت» «۳».

و منها: رواية أبى بصير الطويلة المشتملة على قوله عليه السّلام: «ثمَّ قل: السلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته، السلام على أنبياء اللّه و رسله، السلام على جبرئيل و ميكائيل و الملائكة المقرّبين، السلام على محمّد بن عبد اللّه خاتم النبيّين لا نبىّ بعده، و السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، ثمَّ تسلّم» «۴».

و منها: رواية أخرى لأبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا نسى الرجل أن يسلّم فإذا ولّى وجهه عن القبلة و قال: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين فقد فرغ من صلاته» «۵».

و منها: رواية ثالثة لأبى بصير أيضا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كنت إماما

---

(۱) الخصال: ۵۰ ح ۵۹، الوسائل ۷: ۲۸۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۹ ح ۱، و فى الوسائل «ثعلبة بن ميسّر».

(۲) الفقيه ۱: ۲۶۱ ح ۱۱۹۰، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۲.

(۳) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۲۳، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۳.

(۴) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

(۵) التهذيب ۲: ۱۵۹ ح ۶۲۶، الوسائل ۶: ۴۲۳. أبواب التسليم ب ۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۲

فإنّما التسليم أن تسلّم على النبى عليه و آله السلام، و تقول: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة، ثمّ تؤذن القوم و تقول و أنت مستقبل القبلة: السلام عليكم، و كذلك إذا كنت وحدك تقول: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، مثل ما سلّمت و أنت إمام، فإذا كنت فى جماعة فقل مثل ما قلت، و سلّم على من على يمينك و شمالك، فإن لم يكن على شمالك أحد فسلّم على الذين على يمينك، و لا تدع التسليم على يمينك إن يكن على شمالك أحد» «۱».

و ينبغى أولا بيان المراد ممّا ورد من أنّ تحريم الصلاة التكبير، و تحليلها التسليم «۲»، فنقول: إنّه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد بكون التسليم محلّلا، إنّه حيث يكون الشروع فى الصلاة موجبا لحرمة قطعها، و الإتيان بشىء ممّا ينافيها، فالتسليم الذى هو آخر أفعال الصلاة، يحلّل جميع ما حرّمته الصلاة بالحرمة التكليفيّة، لحصول الفراغ به عنها.

و لا يخفى أنّ هذا الوجه لا يكاد يجرى فى الصلاة النافلة، لأنّ قطعها و الإتيان بالمنافيات فى أثنائها، لا يكون محرّما إجماعا «۳»، فلم يكن الشروع فيها موجبا للحرمة حتّى ترتفع بالتسليم.

ثانيهما: أن يكون المراد بتحليل التسليم هو التحليل الوضعى، بمعنى أنّ الإتيان به يوجب أن لا يكون فعل المنافيات مضرّا بصحة الصلاة، و مانعا عن انطباق عنوانها على المأتىّ به من الأفعال، فى مقابل ما إذا وقع شىء منها فى

---

(۱) التهذيب ۲: ۹۳ ح ۳۴۹، الاستبصار ۱: ۳۴۷ ح ۱۳۰۷، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۸.

(۲) الكافى ۳: ۶۹ ح ۲، الفقيه ۱: ۲۳ ح ۶۸، الوسائل ۶: ۴۱۵ و ۴۱۷. أبواب التسليم ب ۱ ح ۱ و ۸.

(۳) نهاية الأحكام ۱: ۵۲۲، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۱، جامع المقاصد ۲: ۳۵۸، كشف اللثام ۴: ۱۸۴، روض الجنان: ۳۳۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۳

أثناء الصلاة.

و ذلك إمّا لكون التسليم آخر أفعال الصلاة، حيث إنّ العمل إذا تحقق الفراغ منه، لا يكون الإتيان بما ينافيه حينئذ مضرّا بتحققه، فكونه محلّلا إنما هو لكونه آخر أفعال الصلاة، و إمّا لكون التسليم نظير ما به يتحقق الإحلال فى الإحرام فى الحج، أو العمرة.

فإنّ المصلّى بمجرّد دخوله فى الصلاة يتحقق له الإحرام أيضا، لا لمجرّد حرمة الإتيان بالمنافيات عليه، بل لكون نفس الإحرام الذى هو أمر اعتبارى، حاصلا له فى مقام الخضوع و الخشوع فى مقابل الحقّ جل و علا، كالإحرام فى باب الحج المنعقد ب: «لبّيك.».

و حينئذ فكما أنّ الحلق و التقصير اللّذين يتحقق بهما الإحلال، مع كونهما منافيين لحقيقة الإحرام، جعلا محلّلين له، كذلك التسليم فى آخر الصلاة يكون محللا للإحرام الصغير المتحقق فى الصلاة، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، بل لكونه خارجا عنها، منافيا لها.

و يؤيده أنّه من كلام الآدميين ليس له مدخلية فى حقيقة الصلاة الراجعة إلى الخضوع و الخشوع فى مقابل الحقّ، و حينئذ يكون الإتيان بالتسليم كالإتيان بالحدث قبل التسليم و بعد التشهد، فى منافاته لحقيقة الصلاة، و مرجع هذا الاحتمال الأخير إلى أنّ التسليم لكونه كلاما آدميّا منافيا لحقيقة الصلاة، و لذا لو سلّم فى الأثناء تبطل صلاته، لأنّه جعل التسليم محللا لها، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، و به يتحقق الفراغ منها، فيجوز الإتيان بالمنافيات حينئذ.

و بالجملة: فالمشابهة التامّة المتحققة بين الإحرام الصغير، الذى يتحقق بالشروع فى الصلاة، و يحصل التحلّل منه بالفراغ منها، و بين الإحرام الكبير الموجود فى الحجّ، التى لا تكون بين الحج و سائر العبادات، تقتضى أن يكون المحلل

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۴

فیهما على نحو واحد، و سنخ فارد.

فکما أنّ المحلّل فی إحرام الحج مع کونه منافیا لحقیقة الإحرام جعل محلّلا له، فکذلک المحلّل فی الصلاة خصوصا مع ما عرفت من عدم الملائمة بین الصلاة التی هی الخضوع و الخشوع فی مقابل المولى، و بین السلام الذی هو من کلام الآدمیّین، و قد عرفت أنّه لا منافاة بین کونه آخر أفعال الصلاة، و بین کونه کلام الآدمیّین، و محلّلا لما حرّمه الدخول فی الصلاة، و یؤید ما ذکرنا، الأخبار الکثیرة الواردة فی باب التسلیم، المذکورة فی الوسائل، و قد نقل أکثرها فی الباب الأول من أبواب التسلیم فراجع.

إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّ المراد بالتسلیم الذی کان محلّا للنزاع بین القدماء من الأصحاب، فی أنّه هل یکون واجبا أو مستحبّا، هی الصیغة الأخیرة، و هی «السلام علیکم»، و لم یکن فی کتبهم ذکر من تحقّقه بالصیغة الثانیة، و هی «السلام علینا و على عباد اللّه الصالحین» أصلا.

و لکن للشیخ قدّس سرّه فی کتاب المبسوط عبارة، ربما یظهر منها خلاف ذلک، حیث قال: و السادس: التسلیم، ففی أصحابنا من جعله فرضا، و فیهم من جعله نفلا، ثمّ قال: و من قال من أصحابنا: إنّ التسلیم سنّة، یقول إذا قال: السلام علینا و على عباد اللّه الصالحین، فقد خرج من الصلاة، و لا یجوز التلفّظ بذلک فی التشهد الأول، و من قال: إنّه فرض فبتسلیمة واحدة یخرج من الصلاة، و ینبغی أن ینوی بها ذلک و الثانیة ینوی بها السلام على الملائکة، أو على من فی یساره «۱»، انتهى.

و استفاد المحقّق من هذه العبارة، أنّ الشیخ قائل بوجوب السلام علینا و على عباد اللّه الصالحین، و یجعله آخر الصلاة، و یشیر بالاستحباب إلى قوله: السلام

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۵، ۱۱۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۰۵

علیکم و رحمة اللّه و برکاته، و لذا نسب إلیه فی المعتبر هذا القول «۱».

هذا، و لکن یمکن أن یقال: بأنّه لا یستفاد هذا الفتوى من کلام أحد من قدماء الأصحاب، لا من الذین کانوا متقدمین على الشیخ کالسید المرتضى، و أبی الصلاح، و ابن أبی عقیل «۲»، و لا- من المتأخّرین عنه إلى زمان المحقّق «۳»، فکلام الشیخ ممّا لا شاهد له أصلا.

مضافا إلى إمکان المناقشة فی استفادة ذلک من کلامه کما صرّح به الشهید فی الذکرى، حیث قال: إنّ هذا- یعنی عبارة الشیخ- تصریح منه بما نقلناه عن المفید، من أنّ السلام علینا سنة و مخرج «۴».

هذا، و لکن ظاهر العبارة یعطی ما استفاد منها المحقّق، و أسنده إلى الشیخ من القول بوجوب «السلام علینا»، لأنّ هذا القول لو کان مستحبا عند القائل باستحباب التسلیم، لکان اللازم عدم لزوم الإتیان به، و حینئذ فقد یؤتى و قد یترک، فیقع الإشکال فی صورة الترک فی المخرج عن الصلاة، مع أنّ ظاهر العبارة أنّ المخرج عند هذا القائل، هو «السلام علینا» دائما، و هو لا ینطبق إلّا على القول بوجوبه کما لا یخفى.

و بالجملة: فما ذکره الشیخ على تقدیر کون المراد به ما استفاد منه المحقّق، ممّا لا شاهد له فی کلمات الأصحاب المتقدّمین علیه، و المتأخّرین عنه إلى زمان المحقّق، حیث إنّه ذهب إلى أنّه لا یخرج من الصلاة إلّا بأحد التسلیمین، إمّا السلام علیکم، أو السلام علینا و على عباد اللّه الصالحین، و بأیّهما بدأ کان خارجا من الصلاة،

---

(۱) المعتبر ۲: ۲۳۴.

(۲) المسائل الناصریات: ۲۱۲ مسألة ۸۲ الکافی فی الفقه: ۱۱۹، و حکاه عن ابن أبی عقیل فی مختلف الشیعة ۲:

.۱۷۴

(۳) المراسم: ۶۹، الغنية: ۸۱، المهذّب ۱: ۹۵، السرائر ۱: ۲۳۱، الوسيلة: ۹۶.

(۴) الذكرى ۳: ۴۲۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۶

و يصير الآخر مندوبا.

و كيف كان، فاللّازم ملاحظة الأخبار المتقدمة الواردة فى المقام فنقول: أربع منها تدلّ على تحقق الانصراف، بقول: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، على اختلافها من حيث الإطلاق، و عدم التعرّض لخصوص التشهد الأول أو الثانى، أو التعرّض لخصوص التشهد الأول، فثلاث منها مطلقة، و هى رواية الحلبى، و رواية ميسرة، و مرسلة الصدوق، و واحدة منها واردة فى خصوص التشهد الأول، و هى رواية أبى كهمس «۱».

و لا يخفى أنّ تحقق الانصراف بهذا القول لا يدلّ على كونه محلّلا، كصيغة السلام عليكم، لأنّ حصول الانصراف به إنما هو لكونه من كلام الآدميّين، و منافيا للصلاة، و من الواضح أنّه لو وقع فى أثناء الصلاة شىء من المنافيات، تبطل الصلاة، و يتحقق الانصراف منها، و هذا لا يلازم اتصافها بالمحلليّة لو وقعت فى آخر الصلاة.

و بالجملة: فحصول الانصراف الراجع إلى بطلان الصلاة أمر، و كونه محلّلا أمر آخر، فإنّ إيجاد ما به يتحقق الانصراف، يوجب بطلان الصلاة، فتجب إعادتها بعد ذلك، و المحلّل ما يوجب تحليل ما حرّمه الدخول فى الصلاة، مع فرض صحتها، و الذى يستفاد من هذه الروايات الأربع، هو الأمر الأول لا الثانى، و المقصود هو العكس كما هو غير خفىّ.

و أمّا رواية الفضل بن شاذان «۲»، فظاهرها باعتبار تعليل النهى عن قول:

السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين بقوله: تحليل الصلاة التسليم، و إن كان ربما

(۱) الوسائل ۶: ۴۲۶. أبواب التسليم ب ۴ ح ۱ و ۲، و ص ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۲، و ج ۷: ۲۸۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۹ ح ۱.

(۲) الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۷

يعطى أنّ هذا القول أيضا من التسليم المحلّل، فيكون مفادها كونه محلّلا- كصيغة السلام عليكم، إذا وقع فى آخر الصلاة، إلّا أنّه باعتبار تحقق الانصراف بهذا القول إذا وقع فى الأثناء، و حصول البطلان به و لو لم يكن محلّلا- لما عرفت من كونه من كلام الآدميّين، و منافيا للصلاة.

يمكن أن يقال: بأنّه لا- يكون المقصود من الرواية بيان أنّه أيضا محلّل كالتسليم المحلّل، بل المقصود التشبيه بالتسليم المحلّل، فإنّه أيضا إذا وقع فى أثناء الصلاة، يتحقق بسببه الانصراف منها، لكونه منافيا لها، و من هذه الجهة جعل محلّلا كما عرفت. و حينئذ فلا يستفاد من الرواية كونه أيضا تسليما محلّلا فتدبّر.

و أمّا روايات أبى بصير «۱»، فالأولى منها ظاهرة فى أنّ السلام علينا لا يكون تسليما أصلا، كما أشرنا إليه سابقا، فهى من أدلة القول بالخلاف.

و أمّا الثانية منها فهى مضطربة، من جهة أنّ ظاهرها أنّه مع نسيان السلام إذا ولّى وجهه عن القبلة تتمّ صلاته، فمفادها أنّ هذا القول إنما يفيد إذا ولّى وجهه عن القبلة بعد التذكّر، و هو كما ترى.

و أمّا الثالثة منها: فتشتمل على بيان أحكام جميع المكلّفين، من الإمام، و المأموم، و المنفرد. أمّا الإمام، فتسليمه أن يسلّم على النبى

صلّى اللّه عليه و آله، و يقول: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، و ينصرف بذلك من الصلاة، ثمَّ يعلم القوم بذلك، بقوله: السلام عليكم. فالغرض منه إنما هو إيذان المأمومين بتمامية الصلاة، و حصول الفراغ منها.

و أمّا المصلّى المنفرد، فسلامه إنما هو مثل سلام الإمام، غاية الأمر أنّه حيث يكون منفردا لا معنى للإيذان له بقوله: السلام عليكم.

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲ و ص ۴۲۳ و ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۳ ح ۱ و ب ۲ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۸

و أمّا المأموم المقتدى، فهو أيضا يسلّم مثل ما يسلّم لو كان إماما، ثمَّ يسلّم على من على يمينه و شماله بقوله: السلام عليكم، لو كان على شماله أحد، سواء كان على يمينه أحد أم لم يكن، أو على خصوص من على يمينه، لو لم يكن على شماله أحد.

و حينئذ فيستفاد من الرواية أنّ قول: السلام عليكم لا يكون محلّلا و تسليما أصلا، بل إنما يقع مطلقا خارجا من الصلاة، و لا ارتباط له بها، غاية الأمر أنّه لو كان واجبا يكون واجبا مستقلا، و لو كان مستحبا يكون مستحبا كذلك، و يمكن أن يستفاد من الثاني التعبير عنه بالايذان كما لا يخفى.

و بالجملة: فمفاد الرواية أنّ السلام المحلّل إمّا خصوص السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، و يكون السلام على النبى صلّى اللّه عليه و آله مقدّمة له، و إمّا مجموع هذين التسليمين، أمّا «السلام عليكم» فلا يكون محلّلا بوجه، و هذا كما ترى ممّا لم يقل به الإمامية، فالرواية معرض عنها، فلا يجوز الاستدلال بها.

مضافا إلى أنّ الرواية تدلّ على أنّ السلام عليكم لا يكون من وظيفة المنفرد أصلا، مع أنّه خلاف ما صرّح به الأصحاب «۱»، حتى القائلين بالاستحباب كالشيخ قدّس سرّه، فلا مجال للاعتماد على الرواية، و يمكن أن يقال: بأنّها لا تكون بصدد بيان كيفية التسليم، و الفرق بين الإمام و المأموم و المنفرد من هذه الجهة، بل هى بصدد بيان التسليم من حيث الوحدة و التعدد، فيكون غرضها الفرق بين الإمام و المنفرد، و بين المأموم، بأنّهما يسلّمان تسليمة واحدة دونه، فإنّه يسلّم تسليمتين إن كان على شماله أحد، و تسليمة واحدة إن لم يكن على شماله أحد.

و لا ينافى ذلك ما فى الرواية، من انقطاع الصلاة بعد السلام على النبى، و «السلام علينا» الظاهر فى تماميتها، لما عرفت من أنّ السلام حيث كان مغائرا

(۱) راجع مستند الشيعة ۵: ۳۵۱ المسألة الثالثة، و كشف اللثام ۴: ۱۳۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۰۹

لحقيقة الصلاة، جعل محلّلا لها، فلا منافاة بين توقّف التحلّل عليه، و بين كونه خارجا عن حقيقة الصلاة، و لا يخفى أنّ الرواية أيضا غير خالية عن الاضطراب و سوء التعبير، من حيث التعبير بكلمة الانقطاع و غيرها.

ثمَّ إنّ هنا رواية أخرى، و هى رواية أبى بكر الحضرمى قال: قلت له: إنّى أصلّى بقوم، فقال: سلّم واحدة و لا تلتفت. قل: السلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته، السلام عليكم» «۱». و لا يخفى أنّ السؤال فى غاية الإجمال، و لا يعلم المراد منه إلّا بقرينة الجواب. فالمقصود منه هو السؤال عن تسليم الإمام الذى يصلّى بقوم، فأجابه عليه السّلام بقوله: سلّم واحدة، و ظاهره أنّه تجب تسليمة واحدة، خلافا لمن يقول من العامة بوجوب تسليمتين «۲»، كما أنّ المراد بقوله: «لا تلتفت» هو النهى عن الالتفات إلى اليمين و اليسار، كما يقولون به أيضا «۳»، و التعرّض لكيفية التسليم فى الذيل قرينة على أنّ مراد السائل هو السؤال عن التسليم كمّا و كيفا.

و كيف كان، فالرواية تدلّ بظاهرها على أنّ السلام إنما هو قول السلام عليك.، و السلام عليكم، و لكن قد عرفت أنّ السلام على النبى صلّى اللّه عليه و آله لا يكون سلاما و لا جزء له، فهذه الرواية أيضا لا تطابق الفتاوى.

و قد ظهر لك سابقا أنّ صيغة التسليم عند العامة كانت منحصرة فى الصيغة الأخيرة، و أمّا الصيغتان الأوليان فقد كانتا عندهم من تحيات التشهد، و كانوا يقولون باستحبابهما قبل الشهادتين، نعم ذهب الشافعى إلى وجوبهما قبلهما «۴».

---

(۱) التهذيب ۳: ۴۸ ح ۱۶۸، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۹.

(۲) المجموع ۳: ۴۸۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۴۴ مسألة ۳۰۰.

(۳) المغنى لابن قدامة ۱: ۶۲۴، الشرح الكبير ۱: ۶۲۴، المجموع ۳: ۴۸۲.

(۴) راجع ۲: ۲۸۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۰

و لم يكن فرق عندهم فى ذلك بين التشهد الأول و الأخير.

و حينئذ فيظهر أنّ المقصود من الأخبار المتقدمة هو الردّ عليهم، بأنّ السلام علينا.، يوجب الانصراف فى التشهد الأول، و كذا فى التشهد الأخير إذا وقع قبل الشهادتين، كما كان ذلك مستمرّا بينهم، فلا يكون المقصود منها كونه أيضا تسليما محلّلا، إذا وقع فى آخر الصلاة.

و مقتضى الاحتياط فى المقام هو العمل بما دلّ عليه خبر أبى بكر الحضرمى، من الجمع بين السلام على النبى و بين السلام عليكم، و لو فصّل بينهما بالسلام علينا.، جاز، و لكن الأخذ بالاحتياط يقتضى خلافه.

الجهة الثالثة: حكم التسليم من حيث الوجوب و الاستحباب

اعلم أنّ ذلك كان محلّ الخلاف بين العامة، فذهب الشافعى إلى أنّه ركن، و لا يخرج من الصلاة إلّا به، و وافقه على ذلك الثورى، و قال أبو حنيفة: الذى يخرج به من الصلاة أمر غير معيّن، لأنّه يخرج به منها بأمر يحدثه، و هو ما ينافيها من سلام، أو كلام، أو حدث من ريح، أو بول، و لكنّ السنّة أن يسلّم، لأنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يخرج به منها «۱».

و أمّا عند أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، فالمسألة أيضا محلّ خلاف، فالمحكىّ عن السيد المرتضى فى المسائل الناصرية، و فى المسائل المحمدية، القول بوجوب التسليم، يعنى السلام عليكم، و به قال أبو الصلاح، و سلّار، و ابن أبى

---

(۱) المجموع ۳: ۴۸۱، المحلّى ۳: ۲۷۷، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۵۱، الخلاف ۱: ۳۷۶ مسألة ۱۳۴، المعتبر ۲: ۲۳۳، المنتهى ۱: ۲۹۵- ۲۹۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۱

عقيل، و ابن زهرة «۱»، و عن الشيخ فى التهذيب، و الاستبصار، و المبسوط، و المفيد فى بعض كلماته، القول باستحبابه «۲»، مع سبق السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، و صرّح العلّامة فى التذكرة و المختلف، بعدم وجوب التسليم مطلقا «۳»، و لم نجد مصرّحا بذلك غيره، و استدلّ عليه فيهما بأمور:

الأول: أصالة براءة الذمة عن الوجوب، و لا يخفى أنّه لا مجال للتشبّث بالأصل، فيما ثبت استقرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على الإتيان به فى الصلاة، كما نبّهنا على ذلك مرارا، لأنّ رفع اليد عن مثل ذلك تمسّكا بقبح العقاب من غير بيان ممّا لا وجه له، بعد كون عمله صلّى اللّه عليه و آله بيانا واضحا، خصوصا مع قوله صلّى اللّه عليه و آله: «صلّوا كما رأيتمونى أصلّى» «۴»، على ما رواه الجمهور.

و بالجملة: لو ثبت استقرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله علی شیء کما فی المقام، مع عدم الدلیل علی الاستحباب، لا یجوز نفی وجوبه بالأصل، إذ لا یحکم العقل بذلک أصلا.

الثانی: إنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله لم یعلّم الأعرابیّ التسلیم «۵»، و لو کان واجبا لبیّنه، لأنّه لا یجوز تأخیر البیان عن وقت الحاجة.

هذا، و لا یخفی أنّ الأعرابیّ لم یکن جاهلا بکیفیّة الصلاة رأسا حتی کان محتاجا إلی بیانها علیه، بل الظاهر أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله علّمه منها ما لم یکن یعلّمه، فلعلّه کان عالما بوجوب التسلیم، فلم یعلّمه النبی صلّی اللّه علیه و آله لذلک.

---

(۱) المسائل الناصریات: ۲۰۹، و نقله عن المحمدیة و ابن أبی عقیل فی مختلف الشیعة ۲: ۱۷۴، الکافی فی الفقه: ۱۱۹، المراسم: ۶۹، الغنیة: ۸۱.

(۲) التهذیب ۲: ۳۲۰ ح ۱۳۰۶، الاستبصار ۱: ۳۴۶، المبسوط ۱: ۱۱۵- ۱۱۶، المقنعة: ۱۳۹.

(۳) تذکرة الفقهاء ۳: ۲۴۳ مسألة ۲۹۹، مختلف الشیعة ۲: ۱۷۵.

(۴) سنن البیهقی ۲: ۳۴۵.

(۵) صحیح البخاری ۱: ۲۱۶ باب ۱۲۲، ح ۷۹۳، سنن البیهقی ۲: ۳۷۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۱۲

الثالث: قوله علیه السّلام «إنما صلاتنا هذه تکبیر و قراءة و رکوع و سجود» و لم یذکر التسلیم، و لو کان واجبا لکان داخلا فی الصلاة، و لأنّ المأمور به إنما هو الصلاة، فالإتیان بمسمّاها یخرج المکلّف عن العهدة «۱».

و فیه: أنّ التسلیم علی ما عرفت عبارة عمّا یکون منافیا لحقیقة الصلاة، غایة الأمر أنّه جعل محلّلا کالحلق و التقصیر فی الإحرام و حینئذ فلا منافاة بین أن لا یکون من سنخ الصلاة التی حقیقتها الخضوع و الخشوع فی مقابل المعبود جلّ شأنه، و بین أن یکون واجبا و مخرجا عنها کما هو واضح.

الرابع: إنّ أحد التسلیمین لیس بواجب، فکذا الآخر. و فساد هذا الدلیل علی طریقة الإمامیة واضح.

الخامس: إنّه لو وجب التسلیم لبطلت الصلاة بتخلّل الحدث الناقض للطهارة بین الصلاة علی النبی و آله و بینه، و التالی باطل فالمقدّم مثله، أمّا الشرطیة فظاهرة، لأنّ الحدث إذا وقع فی الصلاة أبطلها إجماعا، و أمّا بطلان التالی فللروایة «۲».

أقول: ما یدلّ علی عدم بطلان الصلاة بتخلّل الحدث و وقوعه قبل التسلیم روایتان:

الأولی: ما رواه أبان بن عثمان، عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یصلّی ثمَّ یجلس فیحدث قبل أن یسلّم؟ قال: «تمّت صلاته» «۳».

الثانیة: ما رواه عمر بن أذینة، عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السّلام فی الرجل یحدث بعد أن یرفع رأسه فی السجدة الأخیرة و قبل أن یتشهد. قال: ینصرف فلیتوضّأ فإن شاء رجع إلی المسجد و إن شاء ففی بیته و إن شاء حیث شاء قعد فیتشهد ثمَّ

---

(۱) مختلف الشیعة ۲: ۱۷۵، عوالی اللئالی ۱: ۴۲۱ ح ۹۷.

(۲) مختلف الشیعة ۲: ۱۷۵، عوالی اللئالی ۱: ۴۲۱ ح ۹۷.

(۳) التهذیب ۲: ۳۲۰ ح ۱۳۰۶، الاستبصار ۱: ۳۴۵ ح ۱۳۰۱، الوسائل ۶: ۴۲۴. أبواب التسلیم ب ۳ ح ۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۱۳

یسلّم، و إن کان الحدث بعد الشهادتین فقد مضت صلاته». و رواه فی الکافی بإسناده عن عمر بن أذینة مثله، إلّا أنّه قال: «و إن کان الحدث بعد التشهد» «۱».

هـذا، و لاـ يخفى أنّ المراد بالتسليم الـذى أحـدث الرجل قبله- كما فى الروايـة الأولى- هو «السـلام عليكم»، لأنّه الظاهر من إطلاقه، خصوصا بملاحظـة ما عرفت منّا من تعيّنه له، و أنّ الصـيغة الثانيـة كالصـيغة الأولى من تحيّات التشـهد، و حينئذ فلا يسـتفاد من الرواية اسـتحباب السـلام مطلقا، كما هو مراد المستدلّ، و كذا الرواية الثانية، فإنّها أيضا لا تدلّ على ذلك، إذ لم يحرز كون الصادر هو كلمة بعد الشـهادتين، حتّى تدلّ على عدم كون وقوع الحدث قبل التسـليم مطلقا مضرّا بصحة الصلاة، بل يحتمل أن يكون الصادر هو كلمة «بعد التشهد»، كما فى الطريق الآخر.

و حينئـذ يكون المراد وقوع الحـدث قبل الصـيغة الأخيرة، لأنّ غيرها من تحيّات التشـهد، كما كان المعروف بينهم، فلا دلالة لها أيضـا على استحباب التسليم مطلقا.

و يمكن أن يجـاب عمّـا ذكرنـا: بـأنّ صـيغة السـلام علينـا و على عباد اللّه الصالحين لا تخلو من أحـد أمرين: إمّا أن تكون من تحيات التشهد و آدابه، و لا تكون محللة و مخرجة، و إمّا أن تكون إحدى صيغتى التسليم، كصيغة «السلام عليكم»، فعلى الأول يصحّ ما ذكره العلّامة من استحباب التسـليم مطلقا، لأنّ «السـلام عليكم» يسـتفاد اسـتحبابه من الرواية الدالة على عدم كون الحدث بعد التشهد و قبل التسـليم مضـرا بصـحة الصـلاة، و أمّا صيغة «السلام علينا»، فالمفروض إنّه من تحيات التشهد و آدابه، و منه يظهر صحة ما ذكره العلّامة بناء على الوجه الثانى أيضا، فإنّ

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۱۸ ح ۱۳۰۱، الاستبصار ۱: ۴۰۲ ح ۱۵۳۵، الكافى ۳: ۳۴۷ ح ۲، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۱۴

مفروض الرواية وقوع الحدث بعد التشهد، و قبل التسليم، فتدلّ على استحباب السلام بكلتا صيغتيه، فالرواية تدلّ على مطلوبه مطلقا.

ثمَّ إنّ بعض الأعاظم من المعاصـرين- بعـد حكمه بأنّ حمل الأخبار الدالة على عدم بطلان الصـلاة، بوقوع الحدث بعد التشـهد و قبل التسـليم على وقوع الحـدث بعـد السـلام الأول، و قبل السـلام الأخير بعيد جدّا- أفاد فى وجه الجمع بين الأخبار الواردة فى الباب التى بعضـها يدلّ على وجوب التسـليم، و بعضـها على كونه محلّلا، و منها ما يدلّ على أنّه إذا فرغ من التشهد الأخير تمّت صلاته، و منها ما يدلّ على أنّ الحدث بعد التشهد ليس مبطلا للصلاة، ما ملخّصه:

إنّ الـذى يقـوى فى النظر فى مقـام الجمع، هو القول بوجوب السـلام، و كونه محلّلاـ لكنّه خـارج من أجزاء الصـلاة، و جزء للمركّب المأمور به، و بعبارة أخرى، المأمور به مركّب من الصـلاة و ما هو خارج عنها، فلو لم يأت به عمدا لم يأت بالمأمور به، و إن جاء بتمام أجزاء الصلاة، و قبل التسليم لا يجوز له ارتكاب المحرّمات التى حرّمت على المصلّى عمدا، فإنّه مقتضى كونه محلّلا.

و أمّـا ارتكـاب بعضـها من غير اختيار فليس بمبطل من جهـة الأدلـة، و بعضـها الآخر مبطل، و إن كان من غير عمـد كزيادة ركعـة، أو ركوع، أو سـجدتين، كما أنّه قبل تماميـة التشـهد الأخير يكون بعض المنافيات مبطلا مطلقا كالحدث، و بعضـها يكون مبطلا إذا صدر عن عمد كالتكلّم.

و من الجائز أن تكون مانعيـة الحدث بنحو الإطلاق، إذا وقع فى أثناء الصـلاة لا بعدها، و قبل وجود المحلّل، و أمّا لو وقع بعد الصـلاة من غير عمد فلا يكون مبطلا، و إن كان قبل التسليم المحلّل، و بهذا يحصل الجمع بين الأخبار.

إن قلت: إنّ مـا ذكرت لا يلائم ما يـدلّ على أنّ آخر الصـلاة التسـليم، فإنّ الظاهر منه أنّه الجزء الأخير للصـلاة، كما أنّ التكبير جزؤها الأول.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۱۵

قلت: إطلاق آخر الشـيء على ما ليس جزء له بل هو خارج عنه إطلاق شائع، و إن كان الظاهر من الأخبار المـذكورة كونه جزء أخيرا من الصـلاة، لكنّه لو جمع بينهـا و بين الأخبار الأخر، بالتصـرّف فى هـذا الظاهر بنحو ما قلنا، ليس ذلك خارجا عن الجمع العرفى «۱»،

انتهى.

و يرد على ما ذكره، من أنّ الصلاة أحد جزئى المأمور به، و الجزء الآخر التسليم، إنّه لو كان المراد أنّ هنا أمرا واحدا، تكون الصلاة بعض متعلّقه، و لا تكون الصلاة بنفسها متعلّقة للأمر مستقلّة، بل كانت متعلّقة لبعض الأمر الذى ينبسط على أجزاء متعلّقه.

فيردّه وضوح خلافه عند المتشرّعة، ضرورة أنّ الصلاة عندهم تكون مأمورا بها مستقلّة، فلا بدّ من أن يكون المراد أنّ هنا أمرين: أحدهما تعلّق بنفس الصلاة، و تكون هى تمام متعلّقه، و الآخر تعلّق بالمركّب منها و من السلام، فيتعلّق بعضه بالصلاة لانبساطه على أجزائه.

و حينئذ نقول: إنّ الأخبار الواردة فى الباب ليست على أربع طوائف كما أفاده، بل هى على طائفتين: الأولى: ما يدلّ على أنّ التسليم محلّل للصلاة، و الثانية: ما يدلّ على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم، لأنّ ما يدلّ على وجوبه لا يكون مغائرا لما يدلّ على كونه محلّلا، كما أنّ ما يدلّ على تمامية الصلاة بالتشهد ليس مغائرا لما يدلّ على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الجمع بين الأخبار بالنحو الذى أفاده لا يستقيم، فإنّ القول بكون الحدث قبل التسليم غير مضرّ بالصلاة، لعدم وقوعه فى أثنائها لتماميتها بالتشهد،

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۲۷۸- ۲۷۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۶

و إن كان موافقا للأخبار الدالة على هذا المضمون، إلّا أنّه لا يلائم مع ما يدلّ على كون التسليم محلّلا، لأنّ ظاهره باعتبار إضافة التحليل إلى الصلاة أنّه ما لم يسلّم يكون الإتيان بشيء من المنافيات مضرّا بالصلاة، و موجبا لبطلانها، فكيف يلائم ذلك مع القول بعدم كون الحدث قبل وجود المحلّل مبطلا كما هو ظاهر؟! و الحقّ فى مقام الجمع بين الأخبار أن يقال: إنّك عرفت أنّ اعتبار كون التسليم محلّلا إنما هو لعدم كونه من سنخ الصلاة التى هى عبارة عن سنخ القراءة، و الركوع، و السجود، كما عرفت فى بعض الأخبار المتقدمة «۱»، لأنّه من كلام الآدميّين، و لا مناسبة بينه و بين التوجه إلى الخالق.

و بعبارة أخرى التسليم- باعتبار كونه منافيا لحقيقة الصلاة، و لذا تبطل لو وقع فى أثنائها- جعل محلّلا من الإحرام الصغير المتحقق بتكبيرة الإحرام الباقى إلى آخر الصلاة، ففى الحقيقة لا يكون من أجزاء الصلاة، لعدم كونه من سنخها، كما أنّه ليس بخارج منها، لعدم وقوع التحلّل بغيره.

و حينئذ فلا بأس فى التعبير بتمامية الصلاة بعد التشهد، كما أنّه يمكن أن لا يكون الحدث غير العمدى مضرّا بصحتها إذا وقع قبل التسليم، لتحقق الفراغ من أجزاء الصلاة حقيقة، و إن توقّف التحلّل على التسليم، لكونه مقتضى اتصافه بوصف المحلّلية للصلاة كما لا يخفى.

و ربما يستدلّ على وجوب التسليم بما روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «مفتاح الصلاة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم» «۲».

و الإشكال فيه من جهة الإرسال لا يوجب القدح، بعد كون رواته من العامة موردا للوثاقة، و بعد اشتهار الاستدلال به، حتى ممّن لا يعمل بخبر الواحد، و لو

---

(۱) الوسائل ۶: ۴۱۷. أبواب التسليم ب ۱ ح ۱۰.

(۲) سنن ابن ماجه ۱: ۱۰۱ ح ۲۷۵ و ۲۷۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۷

كان مسندا.

مضافا إلى أنّه مرويّ مسندا من طريق الإمامية أيضا «۱»، كما أنّ الإشكال فيه من حيث الدلالة مندفع بظهور الرواية فى انحصار التحليل فى التسليم، كما هو المتفاهم منها بنظر العرف، و الوجه فيه إمّا أنّ التسليم حيث وقع خبرا فلا يجوز أن يكون أخصّ، فلا بدّ من أن يكون مساويا أو أعمّ، و إمّا أنّه مبتدأ مؤخّر، و التسليم خبر مقدّم، لأنّه عارض للتسليم لا العكس، و من المعلوم أنّ تقديم الخبر يفيد الحصر.

و بالجملة: لا مجال للمناقشة فيها، لا من حيث السند، و لا من حيث الدلالة.

ثمّ إنّه ذكر السيد المرتضى قدّس سرّه فى الناصريّات فى جملة الأدلة على وجوب السلام و ردّ من يقول بعدم الوجوب كلاما هذا لفظه:

و ممّا يجوز الاستدلال به على من خالف من أصحابنا فى وجوب التسليم، أن يقال: قد ثبت بلا خلاف وجوب الخروج من الصلاة، كما ثبت وجوب الدخول فيها، فإن لم يقف الخروج ها هنا على السلام دون غيره، جاز أن يخرج بغيره من الأفعال المنافية للصلاة كما يقول أبو حنيفة، و أصحابنا لا يجوّزون ذلك، فثبت وجوب السلام «۲»، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ المركب ما دام لم يتحقق أجزاؤه بأجمعها، لا يكون متحققا أصلا، و إذا حصلت يوجد ثمّ ينعدم، و لا يتوقّف انعدامه على الخروج منه بشيء آخر، بل يكفى فى ذلك مجرّد الفراغ من أجزائه، و حينئذ فما ذكره من أنّ الخروج من الصلاة واجب كالدخول فيها، لا يتم لو كانت الصلاة عبارة عن نفس الأقوال

---

(۱) الكافى ۳: ۶۹ ح ۲، و فيه: «عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: افتتاح الصلاة الوضوء و.»، و الفقيه ۱: ۲۳ ح ۶۸، و فيه: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «افتتاح الصلاة الوضوء، و.»، الوسائل ۶: ۴۱۵ و ۴۱۷. أبواب التسليم ب ۱ ح ۱ و ۸.

(۲) المسائل الناصريات: ۲۱۳ مسألة ۸۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۱۸

و الأفعال المعهودة المعلومة، إذ ما دام لم تتحقق تلك الأفعال و الأقوال لا تتحقق الصلاة، فلا يصدق الدخول فيها، كما أنّه إذا تحقّقت بأجمعها تحصل ثمّ تنعدم، فلا يتوقّف الخروج منها على شيء.

و بالجملة: فالتعبير بالدخول و الخروج و التكليف بهما لا يصح، لو كانت الصلاة عبارة عمّا ذكرنا، نعم يتمّ ذلك لو كانت عبارة عن التوجه إلى الخالق، و الخضوع، و الخشوع، فى مقابله الذى هو أمر يتحقق بمجرّد التكبير الذى هو إحرام للصلاة، و يستمرّ إلى أن يتحقق الفراغ منها بالتسليم الذى به يحصل التحلّل من إحرامها، كحصوله فى إحرام الحجّ و العمرة بالحلق أو التقصير.

و حينئذ فيصحّ التكليف بالخروج منها، إذ هى باقية ما دام لم يحصل التحلّل منها بالإتيان بشيء من المنافيات، فما أفاده السيد قدّس سرّه يؤيد ما ذكرنا فى معنى كون السلام محلّلا كما عرفت.

فروع

الفرع الأوّل: نسيان التسليم

إذا نسى التسليم، فذكر بعد الإتيان بشيء من المنافيات مطلقا عمدا أو سهوا، أو بعد فوت الموالاة و لو لم يأت بشيء من المنافيات،

فهل تصحّ صلاته أم لا؟ وجهان.

من أنّ مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة.» «۱»، عدم بطلانها إلّا من ناحية الإخلال بشىء من الأمور الخمسة المذكورة فيه، و التسليم ليس منها، فلا تجب إعادتها من جهة الإخلال به.

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة، ب ۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۱۹

و من أنّ بطلان الصلاة ليس من جهة ترك التسليم، بل من جهة الإتيان بالمنافى فى أثناء الصلاة، و المفروض كونه منافيا مطلقا و لو صدر سهوا.

هذا، و لا يخفى أنّ وقوعه فى أثناء الصلاة متوقّف على عدم سقوط السلام عن الجزئية، و إلّا فالمنافى قد وقع بعد الصلاة، لا فى أثنائها، فالاستدلال لعدم السقوط بوقوع المنافى فى الأثناء إنما يصير على وجه دائر.

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ للمسألة صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا سهى عن التسليم، و استمرّ سهوه إلى أن فات بسببه الموالاة، بحيث لا يمكن إلحاق السلام الذى هو الجزء الآخر للصلاة بباقى الأجزاء، فعدم صلاحية اللحوق بها ليس لوقوع مثل الحدث بينه و بينها، بل لأجل فوات الموالاة المعتبرة عرفا فى الصلاة بالنسبة إلى أجزائها.

الصورة الثانية: ما إذا سهى عن التسليم، و أتى بشىء من المنافيات كالاستدبار و نحوه، بحيث لا يمكن إلحاق السلام بباقى الأجزاء، لوقوع المنافى بينهما لا لفوات الموالاة.

ففى الصورة الأولى: لا ينبغى الإشكال فى صحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها، لأنّ المفروض أنّ ما صار سببا لعدم إمكان إلحاق السلام بباقى الأجزاء، هو السهو عن التسليم فقط، لا هو مع أمر آخر، و حديث «لا تعاد» يدلّ على عدم وجوب الإعادة، من جهة الإخلال بشىء من أجزاء الصلاة، أو شرائطها، غير الخمسة المذكورة فيه، إذا كان ذلك سهوا، فيدلّ على عدم وجوب الإعادة فى المقام.

و أمّا الصورة الثانية: فيشكل الحكم بالصحة فيها، لأنّ الإخلال بالتسليم لم يكن مسبّبا عن السهو عنه فقط، بل عنه و عن الإتيان بالمنافى، لأنّه صار سببا لعدم إمكان لحوقه بباقى الأجزاء، و إلّا فلو فرض عدم كونه منافيا لم يكن هنا ما يمنع عن لحوقه و اتصافه بجزئيته للصلاة، لعدم استمرار سهوه إلى حدّ فوت

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۲۰

الموالاة كما هو المفروض.

و حينئذ فليس هنا ما يدلّ على سقوط التسليم عن الجزئية حتّى يقال بأنّ مقتضاه وقوع المنافى بعد الصلاة، لا فى أثنائها، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة.

ثمّ إنّه قد يقال فى وجه البطلان فى هذه الصورة: إنّه لا إشكال فى أنّ جزئيّة السلام إنما ترتفع بعد فعل المنافى، إذ قبل وقوعه يجب عليه التسليم قطعا، و لازم ذلك وقوع المنافى فى أثناء الصلاة، فتبطل الصلاة من جهته، لأنّ المفروض إنّه مناف مطلقا عمدا و سهوا.

و أجاب عنه بعض الأعاظم من المعاصرين فى كتاب صلاته بما هذا لفظه:

لا معنى لإسقاط الجزئية بعد عدم إمكان التدارك، نعم يمكن العفو و الإغماض، و تقبل الناقص مكان التام، و لو فرضنا أنّ مقتضى قولهم: «لا تعاد»، جعل المركب الناقص فى حق الساهى كما هو الظاهر منه، و فرغنا عن إمكان ذلك عقلا، كما قرّر فى الأصول، فاللّازم أنّ الجزئية تكون ساقطة فى حق من يسهو عنه، و يستمرّ سهوه فى علم اللّه تعالى إلى مضىّ محلّ التدارك، فوقوع الحدث بعد

سهوه عن التسليم كاشف عن عدم كونه جزء من أوّل الأمر.

نعم لو قلنا بعدم إمكان تخصيص الساهى بتكليف، و حملنا قولهم عليهم السّلام:

«لاـ تعاد» على العفو عمّا هو عليه، يمكن أن يقال: إنّ العفو إنما ثبت هنا من حيث ترك التسليم، و أمّا من حيث وقوع المنافى المطلق فى الأثناء فلا يدلّ على العفو، و لعل هذا هو منشأ الاحتياط بل الفتوى لسيّد مشايخنا الميرزا الشيرازى قدّس سرّه فى حاشية نجاة العباد «۱»، انتهى موضع الحاجة.

و أنت خبير بأنّ السهو المقارن لإيقاع المنافى و السهو غير المقارن له، لا

---

(۱) نجاة العباد (مع تعليقة المجدّد الشيرازى): ۱۵۰، كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۲۸۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۱

يكونان فردين من السهو، لأنّ حيثية المقارنة لوقوعه أمر لا يرتبط بحقيقة السهو أصلا، فلو فرض أنّ شخصا سهى عن التسليم فى مدّة قليلة، بحيث لم يفت الموالاة، و لم يأت بشىء من المنافيات، و شخصا آخر سهى عنه فى هذه المدة، غاية الأمر أنّه أحدث، لم يكن بينهما فرق من حيث السهو عن التسليم فى مدّة قليلة غير مانعة عن صلاحيّة لحوق التسليم بسائر الأجزاء، حتّى يلتئم الكلّ، فدعوى شمول الحديث للشخص الثانى دون الأول تحكّم صرف، لعدم الفرق بينهما من الحيثية الراجعة إلى ترك التسليم فى مدّة قليلة أصلا، و المفروض أنّ الحدث المانع عن التدارك مبطل مطلقا و لو سهوا، فلا وجه لصحة صلاة الثانى، فالتحقيق فى المسألة ما ذكرناه من الفرق بين الصورتين.

و مجمل الكلام فى بيانه: أنّ بطلان الصلاة من جهة ترك التسليم إنما هو فيما لو ترك فى المحلّ الذى لو أتى به فى ذلك المحلّ لكان قابلا للحوقه بسائر الأجزاء، و اتصافه بوصف الجزئية للصلاة، و مفاد حديث «لا تعاد» أنّ تركه فى ذلك المحلّ لو كان مسبّبا عن سهو و ذهول، لما كان ذلك مضرّا بصحة الصلاة.

و حينئذ فنقول: إنّ تركه سهوا- فى المحلّ الذى لو أتى به فيه، لكان قابلا لوقوعه جزء من الصلاة- إنما يتحقق باستمرار السهو فى جميع تلك المدّة، ضرورة أنّ السهو فى آن واحد لا يوجب تركه فى محلّه، و لذا لا إشكال فى وجوبه لو سهى عنه، و تذكّر قبل فوت الموالاة، و قبل الإتيان بالمنافى، و لا إشكال فى أنّ استمرار السهو إنما هو فى الصورة الأولى دون الثانية.

ضرورة أنّه لم يقع السهو عن التسليم فيها إلّا فى مدّة قليلة غير مانعة عن لحوق التسليم بسائر الأجزاء، لو لم يتفق فعل المنافى بينهما، فلم يكن ترك التسليم فى محلّه مستندا إلى السهو عنه، بل إلى المنافى الذى يكون مبطلا مطلقا، كما هو المفروض فى المسألة، فتدبّر جيّدا.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۲

الفرع الثانى: اعتبار نيّة الخروج من الصّلاة بالسلام

هل تعتبر نية الخروج بالسلام المخرج أم لا؟ قولان. قال فى الذكرى فى وجه الوجوب: إنّ نظم السلام يناقض الصلاة فى وضعه من حيث هو خطاب للآدميّين، و من ثَمَّ تبطل الصلاة بفعله فى أثنائها عمدا، و إذا لم تقترن به نية تصرفه إلى التحليل كان مناقضا للصلاة مبطلا لها «۱». انتهى.

و يرد على هذا الوجه أنّ كونه مناقضا للصلاة مبطلا لها، إنما هو لو وقع فى الأثناء، و أمّا لو وقع فى موقعه و هو آخر الصلاة، فلا وجه لأن يكون مناقضا لها و مبطلا، بل قد عرفت فيما سبق أنّ جعله محلّلا إنما هو لعدم كونه من سنخ أجزاء الصلاة، و حينئذ فمع وقوعه فى محلّه يكون محلّلا بحكم الشارع، من دون احتياج إلى قصد المصلّى.

و أضعف من هـذا الوجه، ما حكى عن غاية المراد «۲»، من أنّ التسـليم عمل يخرج من الصـلاة، فيجب له النيـة، لعموم «إنما الأعمال بالنيات»، فإنّ احتياج التسـليم إلى النيـة ممّا لا إشـكال فيه، إنما الكلام فى الاحتياج إلى نيـة الخروج، و هو لا يثبت بالدليل بعد وضوح أنّه ليس هنا عمل إلّا التسليم، لا كونه مخرجا كما هو ظاهر.

و قد اسـتدلّ «۳» للقول بعـدم الوجوب- مضافا إلى الأصل- بإطلاق الأدلـة السابقـة، و خصوص روايتى العيون و الخصال المصـرّحتين ببطلان الصلاة، بإتيان

(۱) الذكرى ۳: ۴۳۸.

(۲) غاية المراد ۱: ۱۶۰، و قد ذكر الوجهين للوجوب و عدمه، ثمّ قال: عدم الوجوب هو الأقرب.

(۳) المستدلّ هو المحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۲۸۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۳

الصيغة الثانية فى التشهد «۱»، كما يصـنعه العامة، معلّلا بأنّ تحليل الصـلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت، مع أنّ العامة لا يقصدون به الخروج، فيدلّ ذلك على أنّ الخروج إنما هو من أحكام نفس السلام.

و لا يخفى أنّ التمسّك بالأصل لا مجال له، لو قيل: بأنّ نيـة الخروج ملازمة عادة للإتيان بصـيغة «السـلام»، بعد ملاحظة أنّه مخرج من الصـلاة، و منه يظهر الخلل فى التمسّك بالإطلاق لنفى الوجوب، و أمّا الروايتان فغاية مدلولهما بطلان الصـلاة، لو وقعت الصيغة الثانية فى الأثناء.

و من الواضح أنّ بطلانها إنما هو لأجل وقوع كلام الآدمى فى أثنائها، و هو لا يحتاج إلى نية الخروج، ضرورة أنّ الصلاة تبطل بذلك على أىّ تقدير، كما أنّه لو وقعت الصـيغة الأخيرة فى الأثناء تبطل به مطلقا، فلا يستفاد منهما عدم اعتبار نية الخروج فى محلّليّة السلام، فمن الممكن احتياجه إليها. هذا، و لكنّ الظاهر عدم وجوب نية الخروج، لكون المسألة عام البلوى، فلو كانت واجبة لتواتر ذلك، و لم تكن المسألة موردا للشكّ أصلا.

ثمّ إنّه بناء على ما ذكرنا من أنّ السلام المحلّل المخرج إنما هى صيغة «السلام عليكم» يجب أن ينوى بها الخروج، بناء على لزوم نيته، و لا يجوز أن ينوى الخروج بصـيغة السـلام علينا، و منه يظهر أنّ مراعاة الاحتياط على المذهب المختار تقتضـى الإتيان بالصـيغة الثانية رجاء، ثمّ الإتيان بالصيغة الأخيرة مع نية الخروج.

و أمّا بنـاء على القول بـالتخيير، فلا يمكن الاحتيـاط أصـلا، لأنّه إمّا أن ينوى الخروج بصـيغة السـلام علينا، أو لا ينوى بها، بل ينوى بالصـيغة الأخيرة، فعلى الأول خالف القول بتعيّن الأخيرة للتسـليم، كما أنّه على الثانى تكون الصـيغة الثانيـة زيادة مبطلة، لأنّه لم ينو بها الخروج مع اعتبار نيته فى حصول التحلّل، و تحقق

(۱) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۲۳، الخصال: ۶۰۴، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۳ و ج ۷: ۲۸۶ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۴

الخروج، و منه يظهر الخلل فيمـا أفاده بعض الأعاظم من المعاصـرين، فى كتاب صـلاته، من تحقق الاحتياط، بناء على القول بالتخيير، بالإتيان بالصيغتين، و قصد الخروج بما عيّنه الشارع له على تقدير التعيّن، و على التقدير الآخر يعيّن فى نفسه إحداهما «۱»، فتأمّل.

الفرع الثالث: كيفيّة تسليم الإمام و المأموم و المنفرد

مقتضـى الأخبار و الروايات المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السّـلام، أنّ الإمام يسـلّم تسـليمة واحدة، كرواية أبى بصـير ليث المرادى

قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا كنت فى صفّ فسلّم تسليمة عن يمينك و تسليمة عن يسارك، لأنّ «۲» عن يسارك من يسلّم عليك، و إذا كنت إماما فسلّم تسليمة و أنت مستقبل القبلة» «۳». و هذه الرواية تدلّ على اعتبار وقوعه مستقبل القبلة.

و رواية عبد الحميد بن عوّاض عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن كنت تؤمّ قوما أجزأك تسليمة واحدة عن يمينك و إن كنت مع إمام فتسليمتين و إن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة» «۴». و هذه تدلّ على إجزاء تسليمة واحدة عن اليمين.

و روايـة منصور قال: قال أبو عبـد اللّه عليه السّـلام: «الإمام يسـلّم واحـدة و من وراءه يسـلّم اثنتين، فإن لم يكن عن شـماله أحد يسـلّم واحدة» «۵».

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۲۸۷.

(۲) هكذا فى الوسائل و الكافى، و الظاهر بدل لأن، إذا كان، كما لا يخفى (منه).

(۳) الكافى ۳: ۳۳۸ ح ۷، الوسائل ۶: ۴۱۹. أبواب التسليم ب ۲ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۹۲ ح ۳۴۵، الاستبصار ۱: ۳۴۶ ح ۱۳۰۳، الوسائل ۶: ۴۱۹. أبواب التسليم ب ۲ ح ۳.

(۵) التهذيب ۲: ۹۳ ح ۳۴۶، الاستبصار ۱: ۳۴۶ ح ۱۳۰۴، الوسائل ۶: ۴۲۰. أبواب التسليم ب ۲ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۵

و رواية الفضـلاء عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «يسلّم تسليمة واحدة إماما كان أو غيره» «۱». و هذه مطلقة بل عامّة من حيث الإمام و المأموم، بل و المنفرد.

و رواية أبى بصير المتقدمة «۲» المشتملة على كيفية تسليم الإمام و المأموم و المنفرد على التفصيل.

و رواية أبى بكر الحضـرمى قال: قلت له: إنّى أصـلّى بقوم، فقال: «سـلّم واحدة و لا تلتفت قل: السـلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته، السلام عليكم» «۳».

و رواية أنس بن مالك: أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يسلّم تسليمة واحدة «۴». هذا كلّه فى الإمام.

و أمّا المأموم فمقتضـى الروايات إنّه يسلّم تسليمتين إن كان على شماله أحد، و تسليمة واحدة إن لم يكن على شماله أحد، و بعضها و إن كان مطلقا، إلّا أنّه يقيّد بما يدلّ على التفصيل.

و الروايات كثيرة: منها روايـة أبى بصـير ليث المرادى المتقدمـة، و منها: رواية عبد الحميد المتقدمة، و منها: رواية منصور المتقدمة، و منها: رواية أبى بصير المفصّلة المتقدمة.

و هنا روايـة تـدلّ على أنّ المأموم يسـلّم ثلاث تسـليمات، و هى روايـة المفضّل بن عمر قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام: لأىّ علّة يسلّم على اليمين و لا يسلّم على اليسار؟

قال: «لأنّ الملك الموكّل يكتب الحسـنات على اليمين، و الذى يكتب السـيّئات على اليسار، و الصلاة حسنات ليس فيها سيّئات، فلهذا يسلّم على اليمين دون

---

(۱) التهذيب ۲: ۹۳ ح ۳۴۸، الاستبصار ۱: ۳۴۶ ح ۱۳۰۶، الوسائل ۶: ۴۲۰. أبواب التسليم ب ۲ ح ۵.

(۲) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد، ب ۳ ح ۲.

(۳) التهذيب ۳: ۴۸ ح ۱۶۸، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۹.

(۴) سنن البيهقى ۲: ۱۷۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۶

اليسار- إلى أن قال:- قلت: فلم يسلّم المأموم ثلاثا؟ قال: تكون واحدة ردّا على الإمام، و تكون عليه و على ملكيه، و تكون الثانية على من على يمينه و الملكين الموكّلين به، و تكون الثالثة على من على يساره و ملكيه الموكّلين به.» «۱». و لكن لا مجال للأخذ به بعد عدم الوثوق به، و معارضته للروايات الكثيرة المتقدمة.

و أمّا المنفرد فمقتضى الروايات إنّه يسلّم تسليمة واحدة كالإمام، كرواية عبد الحميد بن عواض المتقدمة، و هى تدلّ على أنّ الواحدة إنما هو فى حال استقبال القبلة، و عموم رواية الفضلاء المتقدمة، و رواية أبى بصير المفصّلة، و رواية أبى بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا كنت وحدك فسلّم تسليمة واحدة عن يمينك» «۲».

ثمَّ إنّ فى المقام كلاما- من حيث استحباب الإيماء للمصلّى، إماما كان، أو مأموما، أو منفردا- يظهر بالتأمّل فى الروايات.

الفرع الرابع: من المخاطب فى التسليم؟

قال الشهيد رحمه اللّه فى الذكرى ما ملخّصه: إنّ المنفرد يقصد بصيغة الخطاب فى «السلام عليكم» الأنبياء و الأئمة و الحفظة عليهم السّلام، و يقصد الإمام مع ذلك المأمومين أيضا، لذكر أولئك، و حضور هؤلاء «۳».

و قال شيخنا المرتضى: يستحبّ أن يقصد الإمام بتسليمه الملكين كما فى عدّة من الروايات من أنّه تحيّة الملكين، و أن يقصد الأنبياء و الملائكة عليهم السّلام، لحديث المعراج المشتمل على تسليم النبى صلّى اللّه عليه و آله لمّا رآهم خلفه، و أن يضمّ إليهم الأئمة عليهم السّلام، لما

---

(۱) علل الشرائع: ۳۵۹ ب ۷۷ ح ۱، الوسائل ۶: ۴۲۲. أبواب التسليم ب ۳ ح ۱۵.

(۲) المعتبر ۲: ۲۳۷، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۱۲.

(۳) الذكرى ۳: ۴۳۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۷

فى عدّة من الأخبار من عدم قبول الصلاة على النبى من دون الصلاة على آله، فكيف السلام على سائر الأنبياء «۱».

و فيه: ما أورد عليه فى المصباح من أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله إنما سلّم عليهم بعد أن رآهم حضورا يصلّون خلفه، فلا يستفاد من ذلك أزيد ممّا دلّ عليه خبر المفضّل المتقدّم، من أنّ تسليم الإمام يقع على ملكيه و المأمومين، فضلا عن أن يفهم من ذلك استحباب قصدهم بالتحيّة، ممّن لا يحضرون عنده «۲». و أمّا الوجه الثانى فيرد عليه أنّ ذلك قياس مع الفارق، و أضعف منه ما ذكره فى الذكرى، لما أفاده فى المصباح من أنّه إن أريد بذكر أولئك ذكرهم فى التسليم المستحبّ، و هو السلام على أنبياء اللّه و ملائكته المقرّبين، ففيه: مع اقتضائه اختصاصه بمن أتى بهذا التسليم، أنّ ذكرهم فى ضمن التسليم عليهم لا يوجب استحباب تسليم آخر عليهم وراءه، فضلا عن أن يستحبّ قصدهم بهذا السلام الذى هو من أجزاء الصلاة، و بهذا يظهر الجواب عمّا لو أراد ذكرهم فى ضمن «السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين»، مع أنّ الأنسب على هذا أن يضم إلى من ذكره جميع الصالحين من الإنس و الجن «۳» انتهى.

ثمَّ إنّ هنا أقوالا أخر، و عبارات زائدة على ما ذكر، يظهر بمراجعة كتاب مفتاح الكرامة «۴».

و كيف كان فلا إشكال فى عدم وجوب هذا القصد، لكون المسألة ممّا يعمّ به البلوى، فكيف يمكن أن يكون واجبا؟ إلّا أنّه حيث لا يكون المكلّف بالصلاة

---

(۱) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه اللّه: ۱۸۷.

(۲) مصباح الفقيه: ۴۸۵.

(۳) مصباح الفقيه: ۴۸۶.

(۴) مفتاح الكرامة ۲: ۴۸۵- ۴۸۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۸

منحصرا فى غير الأعراب ممّن لا يعرفون لغة العرب، و لا يفهمون معناها، فلا بدّ من بيان ما هو مقتضى الروايات فى ذلك.

فنقول: إنّ هنا اخبارا تدلّ على أنّ الإمام إنما يسلّم على المأموم، و كذا المأمومون يسلّم بعضهم على بعض، كرواية يونس بن يعقوب قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام:

صلّيت بقوم صلاة فقعدت للتشهد ثمّ قمت و نسيت أن أسلّم عليهم، فقالوا: ما سلّمت علينا! فقال: «ألم تسلّم و أنت جالس؟» قلت: بلى، قال: «فلا بأس عليك، و لو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك و قلت: السلام عليكم» «۱».

و رواية أبى بصير المفصّلة المتقدمة، و كثير من الروايات الواردة فى صلاة الخوف «۲»، الدالة على أنّه يقوم الامام، و يجىء طائفة من أصحابه، فيقومون خلفه، و طائفة بإزاء العدوّ، فيصلّى بهم الإمام ركعة ثمّ يقوم و يقومون معه، فيمثل قائما و يصلّون هم الركعة الثانية، ثمّ يسلّم بعضهم على بعض، ثمّ ينصرفون فيقومون فى مقام أصحابهم، و يجىء الآخرون، فيقومون خلف الإمام، فيصلّى بهم الركعة الثانية، ثمّ يجلس الإمام فيقومون هم، فيصلّون ركعة أخرى ثمّ يسلّم عليهم فينصرفون بتسليمه، فإنّ مفادها أنّ الإمام إنما يسلّم على المأمومين، و المأمومين بعضهم على بعض.

و أمّا المنفرد فيدلّ على حكمه رواية عبد اللّه بن الفضل الهاشمى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن معنى التسليم فى الصلاة؟ فقال: «التسليم علامة الأمن و تحليل الصلاة. قلت: و كيف ذلك جعلت فداك؟ قال: كان الناس فيما مضى إذا سلّم عليهم وارد أمنوا شرّه، و كانوا إذا ردّوا عليه أمن شرّهم، و إن لم يسلّم لم يأمنوه، و إن لم يردّوا على المسلّم لم يأمنهم، و ذلك خلق فى العرب، فجعل التسليم علامة للخروج

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۴۸ ح ۱۴۴۲، قرب الإسناد: ۲۳۸ ح ۱۱۹۲، الوسائل ۶: ۴۲۵. أبواب التسليم ب ۳ ح ۵.

(۲) الوسائل ۸: ۴۳۵ أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۲۹

من الصلاة، و تحليلا للكلام، و أمنا من أن يدخل فى الصلاة ما يفسدها، و السلام اسم من أسماء اللّه عزّ و جلّ، و هو واقع من المصلّى على ملكى اللّه الموكّلين» «۱».

و ليس هنا ما يدلّ على ضمّ الأنبياء و الأئمة عليهم السّلام و الحفظة، لو كان المراد بهم مطلق حفظة المصلّى عن الآفات، لا حفظة الأعمال، و من العجيب أنّ ذلك وقع فى عبارات العامة أيضا «۲»، مع أنّه ليس لهم مستند أصلا على ما تتبعنا.

ثمّ إنّه حكى عن المبسوط القول بأنّه يقصد المصلّى بالصيغة الأولى الخروج من الصلاة، و بالصيغة الثانية ردّ تحيّة الإمام «۳»، و فيه: أنّ الخروج من الصلاة لا يكون مدلولا لعبارة السلام حتّى يقصده بها، بل انّما هو حكم يترتب عليه، فلا منافاة بين قصد المعنى و قصد الخروج لأنّ قصد الخروج، لا يكون فى عرض قصد المعنى كما هو أوضح من أن يخفى.

الفرع الخامس: كفاية التسليم الأخير

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج‌۲، ص: ۳۲۹

يكفى فى الصيغة الأخيرة «السلام عليكم» من دون إضافة قوله: و رحمة اللّه و بركاته، للأصل، و عموم الأخبار، و خصوص رواية أبى بكر الحضرمى المتقدمة، و رواية عبد اللّه بن أبى يعفور قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن تسليم الإمام و هو مستقبل القبلة؟ قال: يقول: «السلام عليكم» «۴». و رواية أبى بصير المتقدمة المفصّلة بين الإمام و المأموم و المنفرد.

---

(۱) معانى الأخبار: ۱۷۵ ح ۱، الوسائل ۶: ۴۱۸. أبواب التسليم ب ۲ ح ۱۳.

(۲) المجموع ۳: ۴۷۸، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۴۷ مسألة ۳۰۲.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۶.

(۴) التهذيب ۳: ۴۸ ح ۱۶۸، المعتبر ۲: ۲۳۷، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۹ و ۱۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۳۰

و بعض الأخبار يشتمل على إضافة كلمة «و رحمة اللّه»، كرواية علىّ بن جعفر قال عليه السّلام: «رأيت إخوتى موسى و إسحاق و محمّد- بنى جعفر عليه السّلام- يسلّمون فى الصلاة عن اليمين و عن الشمال: السلام عليكم و رحمة اللّه، السلام عليكم و رحمة اللّه» «۱». أو مع إضافة و بركاته أيضا كخبر ابن أذينة الحاكى لصلاة النبى صلّى اللّه عليه و آله فى المعراج، الدالّ على أنّه صلّى اللّه عليه و آله لمّا أمره اللّه تعالى بالسلام قال: «السلام عليكم و رحمة اللّه و بركاته» «۲»، لا يستفاد منها الوجوب، بل مجرّد الرجحان، فلا ينبغى تركها فى مقام العمل.

و أمّا الصيغة الثانية، و هى: السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، فلا يجوز حذف و على عباد اللّه الصالحين منها، لأنّ كيفيتها الواردة فى الأخبار إنما هو هذا النحو المتعارف كما لا يخفى.

هذا آخر ما تيسّر لنا من إيراده فى هذا الجزء، و كان من نيّتنا عند الشروع فى الطبع، إدراج مبحث القواطع فيه أيضا، إلّا أنّ ضيق نطاق الجزء، و قصور وسائل الطبع قد منعنا عن ذلك.

و قد وقع الفراغ من تسويده، بيد مؤلّفه الفقير إلى رحمة ربّه الغنى محمّد الموحدى اللنكرانى ابن العلّامة الفقيه حجّة الإسلام و المسلمين الشهير بفاضل اللنكرانى، عاملهما اللّه بلطفه و فضله و كرمه و جعل مستقبل أمرهما خيرا من ماضيه، فى شهر رجب من شهور سنة ۱۳۷۴ من الهجرة النبويّة على مهاجرها آلاف الثناء و التحيّة.

و الحمد للّه الحقّ المبين، و صلّى اللّه على نبيّه الحبل المتين، و على آله الطّيبين الطاهرين و السلام على من اتّبع الهدى. «۳»

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۱۷ ح ۱۲۹۷، الوسائل ۶: ۴۱۹. أبواب التسليم ب ۲ ح ۲.

(۲) علل الشرائع: ۳۱۲ ب ۱ ح ۱، الكافى ۳: ۴۸۲- ۴۸۵ ح ۱، الوسائل ۵: ۴۶۵. أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ح ۱۰.

(۳) هنا آخر المجلّد الأوّل فى الطبعة الأولى.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۳۱

المطلب الثالث فى قواطع الصلاة

اشارة

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۳۳

القاطع الأوّل: التكفير

قد نشأ إدخاله فى الصلاة من الثانى من الخلفاء الثلاث، نظرا إلى ما هو المتعارف بين الأعاجم فى مقام التعظيم للملوك و السلاطين، و لكن مع ذلك لا يكون واجبا عند جميع العامّة، بل ذهب بعضهم إلى استحبابه كما يأتى.

و كيف كان، فالروايات الواردة فى هذا الباب كثيرة:

منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: قلت: الرجل يضع يده فى الصلاة و حكى اليمنى على اليسرى؟ فقال: «ذلك التكفير لا تفعل» «۱». و الظاهر أنّ مراد السائل هو السؤال عن جواز ارتكاب الشيعة هذا العمل فى نفسه و لو من دون تقية، لا السؤال عن العمل الذى كان متداولا بين المسلمين، لأنّ التكفير بحسب اللغة هو وضع اليد على الصدر للتعظيم.

ثمّ إنّه بملاحظة أنّ المذكور فى السؤال هو موضوع المسؤول عنه لا نفسه، لأنّ

---

(۱) التهذيب ۲: ۸۴ ح ۳۱۰، الوسائل ۷: ۲۶۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۴

المذكور فيه مجرّد وضع الرجل يده اليمنى على اليسرى. فما يحتمل أن يكون مورد السؤال هو أحد الأمور التالية:

۱-: أن يكون مراد السائل هو السؤال عن حكم التكفير من حيث هو، و إنّه هل يكون محرّما فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن الصلاة أم لا؟.

۲-: أن يكون المراد هو السؤال عن حكمه إذا وقع فى الصلاة، و أنّه هل يكون محرّما فى ظرف الصلاة أم لا؟.

۳-: أن يكون مورد السؤال هو كونه مبطلا للصلاة و مانعا عنها.

۴-: أن يكون المراد هو السؤال عن أنّه هل يكون من آداب الصلاة أم لا؟.

۵-: أن يكون مورد السؤال هو جوازه فى حدّ نفسه بنحو الكراهة أو الإباحة بعد كون أصل التكفير جائزا.

و لا يخفى بعد الاحتمال الأوّل و الأخير، لأنّ مورد السؤال هو وضع اليد فى الصلاة لا فى حدّ نفسه، فيدور الأمر بين الاحتمالات الثلاثة الأخر و الظاهر منها هو الاحتمال الثالث، لأنّ التعبير فى الجواب بقوله: «لا تفعل»، ظاهر فى أنّ التكفير يوجب انحطاط الصلاة بحيث تصير فاسدة، و يوجب عدم انطباق عنوان الصلاة على المأتىّ به من الأفعال، فالنهى نهى إرشادىّ و حينئذ فيمكن أن تصير الرواية منشأ لدعوى الإجماع على بطلان الصلاة بالتكفير كما عن السيد و غيره «۱»، بناء على مبناهم فى دعوى الإجماع.

ثمّ إنّ التعبير فى الرواية بقوله: «حكى» دون- حكيت- يدلّ على أنّ محمّد بن

---

(۱) الانتصار: ۱۴۱- ۱۴۲، المقنعة: ۱۰۴، الخلاف ۱: ۳۲۱، النهاية: ۷۳، الغنية: ۸۱، الوسيلة: ۹۷، الكافى فى الفقه: ۱۲۵، السرائر ۱: ۲۱۷، المعتبر ۲: ۲۵۷، المنتهى ۱: ۳۱۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۵ مسألة ۳۳۰، نهاية الأحكام ۱: ۵۲۳، تحرير الأحكام ۱: ۴۲، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۱، الروضة البهيّة ۱: ۲۳۵، جامع المقاصد ۲:

۳۴۴، رياض المسائل ۳: ۵۱۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۵

مسلم نقل الرواية لتلميذه الذى روى عنه، فعمل كذلك لأجل تفهيمه، و إلّا فلو كان فعل ذلك عند الإمام عليه السّلام لعبّر بقوله حكيت كما هو واضح.

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «و عليك بالإقبال على صلوتك- إلى أن قال:- و لا تكفّر، فإنّما يصنع ذلك

المجوس» «۱».

و منها: مرسلة حريز، عن رجل، عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث قال: «و لا تكفّر، إنّما يصنع ذلك المجوس» «۲».

و الظاهر اتّحاد الروايتين و أنّ الرجل الذى أبهمه حريز و هو زرارة المذكور فى سند الرواية الأولى.

و الظاهر منهما هو الاحتمال الرابع من الاحتمالات المتقدّمة، و هو عدم كون التكفير من جملة آداب الصلاة، و لا يستفاد منهما عدم جوازه فى الصلاة لأجل عدم معهوديته من النبى صلّى اللّه عليه و آله، و لا حرمته بما هو، و لا كراهته كذلك، و لا حرمته فى الصلاة كما لا يخفى.

و منها: ما رواه فى محكىّ قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن، عن جدّه علىّ ابن جعفر قال: قال أخى: قال علىّ بن الحسين عليهما السّلام: «وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى فى الصلاة عمل، و ليس فى الصلاة عمل» «۳». و الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل التصنّعى الذى هو خلاف مقتضى الطبع فى حال الخضوع و الخشوع.

إلى غير ذلك من الأخبار.

ثمّ اعلم أنّ العامّة اختلفوا فى التكفير، فذهب مالك إلى كراهته فى الفريضة

---

(۱) الكافى ۳: ۲۹۹ ح ۱، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۳۳۶ ح ۹، التهذيب ۲: ۸۴ ح ۳۰۹، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۳.

(۳) قرب الاسناد: ۱۷۷ ح ۷۹۵، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۴.

دون النافلة، و لكن ذهب الجمهور إلى أنّه من جملة مسنونات الصلاة «۱»، قال ابن رشد فى بداية المجتهد: و السبب فى اختلافهم أنّه قد جاءت آثار ثابتة نقلت فيها صفة صلاته عليه الصلاة و السلام، و لم ينقل فيها أنّه كان يضع يده اليمنى على اليسرى، و ثبت أيضا أنّ الناس كانوا يؤمرون بذلك، و ورد ذلك أيضا من صفة صلاته عليه الصلاة و السلام فى حديث أبى حميد.

فرأى قوم أنّ الآثار التى أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار التى لم تنقل فيها هذه الزيادة، و أنّ الزيادة يجب أن يصار إليها، و رأى قوم أنّ الأوجب المصير إلى الآثار التى ليس فيها هذه الزيادة لأنّها أكثر، و لكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة و إنّما هى من باب الاستغاثة، و لذلك أجازها مالك فى النفل، و لم يجزها فى الفرض، و قد يظهر من أمرها أنّها هيئة تقتضى الخضوع و هو الأولى بها «۲». انتهى.

و لا يخفى أنّه لو كان عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله مستمرّا على التكفير فى حال الصلاة لما كان وجه لعدم نقله فى تلك الآثار الكثيرة التى نقلت فيها صفة صلاته صلّى اللّه عليه و آله، فعدم النقل فيها يكشف قطعا عن عدم ثبوته بوجه.

و أمّا الإمامية، فقال المحقّق فى المعتبر: فى وضع اليمين على الشمال فى حال القراءة قولان: أحدهما حرام و تبطل الصلاة، و به قال الشيخان و علم الهدى و ابنا بابويه و أتباعهم. و قال أبو الصلاح بالكراهيّة «۳».

ثمّ إنّه حيث كان فقه الإمامية مأخوذا غالبا من الأئمّة الهداة عليهم الصلاة

---

(۱) المجموع ۳: ۳۱۱، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۴۹، المدوّنة الكبرى ۱: ۷۴.

(۲) بداية المجتهد ۱: ۱۹۷ المسألة الخامسة، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۵ مسألة ۳۳۰.

(۳) المعتبر ۲: ۲۵۵- ۲۵۶.

و السلام و كان كلّ واحد منهم معاصرا لعدّة من المخالفين المتصدّين لمقام الإفتاء و المراجعة، فلا بدّ فى تحقيق مفاد الرواية و توضيح مدلولها من ملاحظة فتاوى المعاصرين للإمام الذين صدرت منهم الرواية. و حينئذ فما ورد فى بعض الروايات من أنّ التكفير من فعل المجوس «۱» ليس بناظر إلى حرمته من جهة التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى ردّ العامّة القائلين باستمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، و أنّه ليس منه، بل منشؤه من المجوس، فلا يكون من سنن الصلاة أصلا.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن المحقّق رحمه اللّه «۲» حيث استظهر من الرواية الكراهية، لما تضمّنته من قوله: إنّه تشبّه بالمجوس، فإنّ مفاد الرواية كما مرّت الإشارة إليه هو بيان عدم كونه من آداب الصلاة لعدم معهوديته من النبى صلّى اللّه عليه و آله، فلا يستفاد منها الحرمة و لا الكراهية بل و لا المبطلية، نعم يستفاد منها أنّ الإتيان به بما أنّه مستحبّ، و من جملة آداب الصلاة محرم تشريعا كما يصنعه العامّة كذلك.

فالأولى التمسّك للإبطال برواية محمّد بن مسلم المتقدّمة «۳»، بناء على ما استظهرنا منها. نعم يمكن التمسّك له أيضا بوجه آخر، و هو أنّه لا- شكّ فى حرمة التكفير تشريعا، و من المعلوم أنّ المكفّر لا- يكون قصده بهذا العمل إلّا تكميل صلاته، و ليس بحيث لا يكون المحرّم المزبور دخيلا- فى الصلاة بوجه، ففى الحقيقة قد أتى العامل بالصلاة على غير ما جاء به الشرع، فلا تقع صحيحة بل فاسدة فتدبّر.

---

(۱) الوسائل ۷: ۲۶۶، ۲۶۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۲، ۳، ۷.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۷.

(۳) الوسائل ۷: ۲۶۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۸

القاطع الثانى: الالتفات إلى غير القبلة بقدر معتدّ به

أمّا القدماء فذهبوا إلى بطلان الصلاة به استنادا إلى الروايات الواردة فى هذا الباب «۱»، و أمّا المتأخّرون «۲» الذين قاربوا عصرنا فقد أدرجوا المقام فى مسألة ترك الاستقبال.

أمّا الروايات:

فمنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يلتفت فى صلاته؟ قال: «لا، و لا ينقض أصابعه» «۳».

و منها: رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «إذا التفت فى صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشا، و إن كنت قد تشهّدت

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۷، النهاية: ۸۷، المراسم: ۸۷، السرائر ۱: ۲۴۳، شرائع الإسلام ۱: ۹۱، الوسيلة: ۹۷، الكافى فى الفقه: ۱۲۰، الغنية: ۸۲.

(۲) كشف اللثام ۴: ۱۶۸، جواهر الكلام ۱۱: ۲۵- ۴۳، ذخيرة المعاد: ۳۵۳.

(۳) الكافى ۳: ۳۶۶ ح ۱۲، التهذيب ۲: ۱۹۹ ح ۷۸۱، الاستبصار ۱: ۴۰۵ ح ۱۵۴۴، الوسائل ۷: ۲۴۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۹

فلا تعد» «۱».

و منها: رواية زرارة أنّه سمع أبا جعفر عليه السّلام يقول: «الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكلّه» «۲» و المراد بقوله: «بكلّه» هو الالتفات بجميع البدن، و يحتمل أن يكون المراد به هو الالتفات الفاحش.

و منهـا: روايـة علىّ بن جعفر عن أخيه موسـى عليه السّـلام قـال: سألته عن الرجل يكون فى صـلاته فيظنّ أنّ ثوبه قـد انخرق أو أصابه شىء، هـل يصـلح له أن ينظر فيه أو يمسّه؟ قـال: «إن كـان فى مقـدّم ثوبه أو جـانبيه فلاـ بأس، و إن كان فى مؤخّره فلا يلتفت، فإنّه لا يصلح» «۳».

و هذه الرواية تدلّ على منع الالتفات إذا كان إلى المؤخّر. و أمّا إذا كان إلى أحد الجانبين اليمين و اليسار فلا.

و منها: رواية عبد الملك قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الالتفات فى الصـلاة أ يقطع الصـلاة؟ فقال: «لا، و ما أحبّ أن يفعل» «۴».

و منها: رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن تكلّمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة» «۵».

و منها: ما رواه فى الخصال بإسناده عن علىّ عليه السّلام فى حديث الأربعمائة قال:

«الالتفات الفاحش يقطع الصلاة، و ينبغى لمن يفعل ذلك أن يبدأ بالصلاة بالأذان

---

(۱) الكافى ۳: ۳۶۵ ح ۱۰، التهذيب ۲: ۳۲۳ ح ۱۳۲۲، الوسائل ۷: ۲۴۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۱۹۹ ح ۸۷۰، الاستبصار ۱: ۴۰۵ ح ۱۵۴۳، الوسائل ۷: ۲۴۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۳۳۳ ح ۱۳۷۴، مسائل علىّ بن جعفر: ۱۸۶ ح ۳۶۷، قرب الإسناد: ۱۶۵ ح ۷۰۲، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۴.

(۴) التهذيب ۲: ۲۰۰ ح ۷۸۴، الاستبصار ۱: ۴۰۵ ح ۱۵۴۶، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۵.

(۵) الفقيه ۱: ۲۳۹ ح ۱۰۵۷، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۰

و الإقامة و التكبير» «۱».

و منها: ما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن كتاب الجامع للبزنطى صاحب الرضا عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يلتفت فى صلاته، هل يقطع ذلك صـلاته؟ قال: «إذا كانت الفريضة و التفت إلى خلفه فقد قطع صـلاته، فيعيد ما صـلّى و لا يعتدّ به، و إن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود» «۲».

و هذه الرواية تدلّ أيضا على بطلان الفريضة فى خصوص ما إذا كان الالتفات إلى الخلف فقط.

ثمّ إنّ ظاهر عنوان كلمات الفقهاء من القـدماء و المتوسّـطين هو تقييـد الالتفات المنافى للصـلاة بما إذا كان فاحشا و كان عن عمد، و ذكروا فى مبحث اعتبـار الاسـتقبال أنّ ترك الاسـتقبال إن كان مسبّبا عن اشـتباه الأمارة، فإن كان الانحراف بمقـدار يسـير لا يبلغ حدّ اليمين و اليسار فلا بأس، و إلّا فالواجب الإعادة فى الوقت دون خارجه.

هـذا، و الظـاهر وجود الاختلاف فى المسألتين، لأنّ معنى الالتفات كما يظهر بمراجعـة العرف عبارة عن انصـراف الوجه إلى جهـة غير جهـة مقاديم البـدن، و ليس عبارة عن التوجّه بجميع المقاديم، و حينئذ فإن كانت المقاديم إلى القبلة فالالتفات بالوجه لا محالة يكون إلى غيرها من الخلف أو اليمين أو اليسار.

هـذا، و المراد بالاسـتقبال فى مبحث القبلـة هو التوجّه بمقاديم البـدن جميعا سواء قلنا بلزوم اسـتقبال العين أو بكفايـة اسـتقبال الجهـة، فمجرّد التفات الوجه عن جهة إلى القبلة لا يكون بنظر العرف محصّلا للاستقبال المعتبر فى الصلاة، فللالتفات

---

(۱) الخصال: ۶۲۲، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۷.

(۲) السرائر ۳: ۵۷۲، قرب الإسناد: ۱۷۸ ح ۸۰۶، الوسائل ۷: ۲۴۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۳ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۱

معنى و للاستقبال معنى آخر، فلا ارتباط لإحدى المسألتين بالأخرى.

و منه يظهر أنّ المصلّى مع وصف كونه مستقبلا حقيقة تارة يكون بحيث لا يلتفت أصلا، و اخرى بحيث يلتفت قلبا فقط، و ثالثة بالقلب و العين، و رابعة بالوجه أيضا، و لا يخرج عن الاستقبال بمجرّد انصراف الوجه عن القبلة، لأنّه لا يكون المعتبر فى الصلاة هو الاستقبال بالوجه حتّى ينافيه الالتفات و الانصراف به، و أمّا قوله تعالى فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ «۱»، كناية عن التوجّه إلى الكعبة بجميع مقاديم البدن، لعدم انفكاك الاستقبال بالمقاديم عن التوجّه بالوجه غالبا، و ليس المراد به هو كفاية الاستقبال بالوجه فقط حتّى تتّحد المسألتان.

ثمّ إنّ المراد من الالتفات الفاحش ليس الالتفات الحقيقى- خلف الوجه- فإنّه مستحيل، بل المراد به هو الالتفات بحيث يرى خلفه و لو بأوّل مراتبه، فإذا كان بحيث يصل إلى أوّل مراتب الخلف فيفسد الصلاة، و إذا لم يصل إليه بأنّ نظر بالعين إلى اليمين أو اليسار فلا يوجب البطلان، فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الالتفات غير عدم الاستقبال.

ثمّ إنّ رواية عبد الملك المتقدّمة تدلّ بظاهرها على كراهية الالتفات، و هل المراد بالالتفات فيها هو الالتفات بجميع مراتبه، أو خصوص بعض المراتب نظرا إلى الجمع بينها و بين الروايات الأخر؟ فيه وجهان:

و رواية أبى بصير- لأجل احتمال أن يكون المراد بالانصراف المذكور فيها هو الانصراف عن القبلة بجميع المقاديم فتكون مربوطة بباب القبلة- لا يمكن أن تجعل دليلا على بطلان الصلاة بالالتفات المبحوث عنه فى المقام.

و رواية زرارة الدالة على كون الالتفات قاطعا إذا كان بكلّه، فقد عرفت أنّ فى

---

(۱) البقرة: ۱۴۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۲

معناها احتمالين، فعلى الاحتمال الأوّل الذى مرجعه إلى كون المراد هو الالتفات بجميع البدن، تكون أجنبية عن المقام، و مربوطة بمسألة الاستقبال.

و أمّا على الاحتمال الثانى تكون متعرّضة لحكم المقام، و لفظ الالتفات المذكور فيها و إن كان يناسب الاحتمال الثانى إلّا أن حمل قوله عليه السّلام: «بكلّه» على مراتب الالتفات بعيد، لأنّ الظاهر منه هو كون المراد الالتفات بجميع البدن.

و بالجملة: فالظاهر أنّ الضمير فيه يرجع إلى الملتفت و المصلّى دون الالتفات، و حينئذ فصدر الرواية باعتبار ذكر الالتفات مناسب للاحتمال الثانى و ذيلها يناسب الاحتمال الأوّل.

ثمّ إنّه على فرض أن يكون المراد بقوله: «بكلّه» هو الالتفات بكل المصلّى و الملتفت بجميع بدنه، فهل يكون مدلول الرواية عدم بطلان الصلاة إذا لم يكن الالتفات بجميع البدن، فيتحقق التعارض بين مفهومها و منطوق سائر الروايات الدالة على البطلان إذا كان الالتفات فاحشا، و إن لم يكن بجميع البدن، أو أنّ الرواية لا تدلّ إلّا على مجرّد بطلان الصلاة إذا التفت المصلّى بكلّه و لا تدلّ على عدم البطلان فى غيره؟

و بعبارة أخرى: مفاد الرواية هو أنّ الالتفات بمجرّده لا يكون قاطعا للصلاة، بل المتّصف بهذا الوصف هو الالتفات مع أمر زائد، فالموضوع للحكم بالقاطعية أمر مركّب من الالتفات و شىء آخر، و أمّا كون الأمر الآخر الذى به يتحقق الموضوع فيترتّب عليه الحكم، هو خصوص قيد «بكلّه» فلا يستفاد من الرواية أصلا و حينئذ فلا منافاة بينها و بين ما يدلّ على قاطعية الالتفات إذا كان فاحشا، نظير قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء» «۱». فإنّ المستفاد منه أنّ تمام

(۱) الوسائل ۱: ۱۵۸– ۱۵۹. أبواب الماء المطلق ب ۹ ح ۱، ۲، ۵، ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۳

الموضوع للحكم بعدم التنجّس ليس الماء بإطلاقه، بل هو مع خصوصية زائدة، و أمّا كون الخصوصية الزائدة منحصرة فى بلوغها قدر كرّ فلا يستفاد منه، فلا ينافى حينئذ قيام قيد آخر مقام الكرّية، كالجريان و نحوه.

هذا، و لا يخفى أنّ قوله عليه السّلام: «لا»، فى رواية محمّد بن مسلم المتقدّمة فى مقام الجواب عن سؤاله «عن الرجل هل يلتفت فى صلاته؟» يفيد بظاهره أنّ تمام الموضوع هو مجرّد الالتفات، و حينئذ فيحصل التعارض بينها و بين رواية زرارة الدالة على عدم كون تمام الموضوع هو نفس الالتفات. إلّا أن يقال: إنّ قوله عليه السّلام:

«لا»، لا ظهور له فى بطلان الصلاة بالالتفات، بل مفاده مجرّد الكراهة، و يؤيّده قوله: «و لا ينقض أصابعه» كما لا يخفى، فلا تعارض بينهما.

و أمّا رواية الحلبى فتدلّ على بطلان الفريضة بالالتفات الفاحش، و يساويها فى هذا المضمون حديث الأربعمائة، و كذا رواية محمّد بن إدريس من جهة الاشتمال على التخصيص بالفريضة، و أمّا من جهة خصوصية الالتفات فهى تشتمل على التفصيل بين اليمين و اليسار و بين الخلف، و يساويها فى هذه الجهة رواية علىّ بن جعفر.

و مقتضى الجمع بينهما و بين رواية الحلبى و الأربعمائة المشتملتين على تقييد الالتفات بالفاحش أن يقال: إنّ المراد بالفاحش هو الالتفات إلى الخلف، فهاتان الروايتان مفسّرتان للمراد من الفاحش المذكور فيهما، فانقدح أنّ الالتفات الفاحش أى الالتفات إلى الخلف يوجب بطلان الصلاة، و الالتفات غير الفاحش أى الالتفات إلى اليمين أو اليسار لا يضرّ أصلا.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۴

القاطع الثالث: التأمين بعد قراءة الفاتحة

و قد وردت فيه روايات كثيرة:

فمنها: رواية جميل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد و فرغ من قراءتها فقل أنت: الحمد للّه ربّ العالمين، و لا تقل: آمين» «۱».

و منها: رواية معاوية بن وهب قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أقول: آمين إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم و لا الضالّين؟ قال: «هم اليهود و النصارى، و لم يجب فى هذا» «۲».

و منها: رواية محمّد الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام أقول إذا فرغت من فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: «لا» «۳».

(۱) الكافى ۳: ۳۱۳ ح ۵، التهذيب ۲: ۷۴ ح ۲۷۵، الاستبصار ۱: ۳۱۸ ح ۱۱۸۵، الوسائل ۶: ۶۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۷ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۷۵ ح ۲۷۸، الاستبصار ۱: ۳۱۹ ح ۱۱۸۸، الوسائل ۶: ۶۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۷ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۷۴ ح ۲۷۶، الاستبصار ۱: ۳۱۸ ح ۱۱۸۶، الوسائل ۶: ۶۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۷ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۵

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام الواردة فى كيفية الصلاة المشتملة على قوله عليه السّلام: «و لا تقولنّ إذا فرغت من قراءتك: آمين، فإن شئت قلت: الحمد للّه ربّ العالمين» «۱».

و منها: رواية جميل، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قول النّاس فى الصلاة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: «ما أحسنها! و اخفض الصوت بها» «۲».

ثمَّ إنّ المحقّق فى المعتبر ذهب إلى تقديم رواية جميل هذه على رواية محمّد الحلبى لضعفها بمحمّد بن سنان، و صحّة هذه الرواية، فلذا أفتى بالكراهة «۳». و لا يخفى أنّه مع تسليم ما ذكره من تقديم رواية جميل على رواية الحلبى، لا معنى للفتوى بالكراهة مع التعبير فى رواية جميل بقوله عليه السّلام: ما أحسنها.

نعم لو كانت كلمة «ما» فيها، نافية سواء كان الفعل المنفىّ من باب التفعيل أو من باب الإفعال مع كونه بصيغة المتكلّم وحده كما احتمل الأمرين فى المصباح «۴»، لأمكن الفتوى بالكراهة استنادا إلى الرواية، و لكنّه بعيد، فإنّ معنى قول الرجل:

إنّى ما أحسن ذلك نظير قوله: فلان يحسن الفاتحة أى يعرفها بالوجه الحسن، و هذا لا يناسب شأن الإمام عليه السّلام، مضافا إلى أنّ ذلك لا يلائم مع ذيل الرواية الدالّ على وجوب خفض الصوت بها كما لا يخفى.

فالظاهر أنّ قوله: «ما أحسنها» إنّما هو بصيغة التعجّب و حينئذ فاللازم حمل الرواية على التقية، لأنّها لا تقاوم سائر الروايات الدالة على تحريم التأمين، مضافا

---

(۱) علل الشرائع: ۳۵۸ ب ۷۴ ح ۱، الوسائل ۵: ۴۶۴. أبواب أفعال الصلاة ب ۱ ح ۶.

(۲) التهذيب ۲: ۷۵ ح ۲۷۷، الاستبصار ۱: ۳۱۸ ح ۱۱۸۷، الوسائل ۶: ۶۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۷ ح ۵.

(۳) المعتبر ۲: ۱۸۶.

(۴) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۳۱۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۶

إلى الإجماع على التحريم، و بطلان الصلاة بسببه كما ادّعاه السيد و الشيخ قدّس سرّهما «۱».

ثمَّ إنّه لو لا الإجماع المزبور فهل يمكن استفادة كون التأمين مبطلا من سائر الروايات الدالة على مجرّد النهى عنه أم لا؟ ذهب صاحب المدارك إلى العدم «۲»، و لا بدّ من التأمّل فى أنّ النهى الوارد فى هذه الأخبار هل هو ناظر إلى عدم استحبابه، و كونه محرّما فى قبال العامّة القائلين بالاستحباب، أو أنّ النهى فيها نهى إرشادىّ، و مرجعه إلى كونه منافيا للصلاة، و موجبا لعدم انطباق عنوانها على المأتىّ به من الأفعال، بترقّب أنّه صلاة و منطبق عليه لهذا العنوان، و يؤيّده أنّه لا شكّ فى كونه محرّما تشريعا، فيثبت به بطلان الصلاة بالتقريب المتقدّم فى بطلان الصلاة بالتكفير.

ثمَّ اعلم أنّ المسلمين اختلفوا فى التأمين، فالعامّة اتّفقوا على استحبابه بعد الفاتحة و اختلفوا فى الجهر به و الإخفات «۳»، و منشأ ذلك روايتان عن أبى هريرة و غيره «۴». و الإمامية قد اتّفقوا على عدم استحبابه بعد الفاتحة و إن اختلفوا بين قائل بالكراهة كما عن ابن الجنيد و أبى الصلاح، و احتمله المحقّق فى المعتبر بل اختاره، و بين من ذهب إلى أنّه محرّم بالحرمة التكليفية كما عن صاحب المدارك «۵» و يحتمله ظواهر كلمات القائلين بالمنع. و بين قائل بالحرمة الوضعيّة الراجعة إلى بطلان الصلاة بسببه كما هو المشهور بينهم، و قد ادّعى السيّد فى الانتصار و الشيخ فى

---

(۱) الانتصار: ۱۴۴، المقنعة: ۱۰۵، الخلاف ۱: ۳۳۲ و ۳۳۴.

(۲) مدارك الاحكام ۳: ۳۷۳.

(۳) المجموع ۳: ۳۷۱- ۳۷۳، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۶۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۶۲ مسألة ۲۴۵.

(۴) سنن الدار قطنى ۱: ۲۶۳- ۲۶۴ ب ۳۴، صحيح البخارى ۲: ۲۱۳ ب ۱۱۱- ۱۱۳، سنن النسائى ۲: ۱۵۴- ۱۵۶ ب ۳۳- ۳۵.

(۵) حكاه عن ابن الجنيد فى الدروس ۱: ۱۷۴، الكافى فى الفقه: ۱۲۵، المعتبر ۲: ۱۸۶، مدارك الاحكام ۳: ۲۷۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۷

الخلاف الإجماع عليه «۱». و منشأ ذلك هى الروايات المتقدّمة الناهية عن قول آمين بعد الفراغ من الفاتحة، و هى رواية جميل الأولى، و رواية محمّد الحلبى، و رواية زرارة، و مفادها يشعر باستمرار الإمامية على الترك كما لا يخفى.

و هنا وجه آخر استدلّ به الشيخ فى الخلاف للقول بالبطلان، و هو أنّ آمين من كلام الآدمى، فهو مبطل للصلاة «۲»، و ردّ عليه بأنّه ليس من كلام الآدمى، لأنّه دعاء، إذ معناه: اللّهمّ استجب، فهو دعاء بالاستجابة.

و أجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ أسماء الأفعال ليست موضوعة للمعانى بل للألفاظ، فلا يكون آمين دعاء، و أنكر هذا المطلب الرضى قدّس سرّه «۳» نظرا إلى أنّه لا معنى لذلك إذ حين ما يقال: «صه»، لا يستفاد منه لفظ «اسكت»، ثمَّ المعنى ل «صه»، و هذا هو الحقّ، لأنّ إطلاق الاسم على أسماء الأفعال إنّما هو بملاحظة إجراء أحكام الأسماء عليها من التنوين و غيره، و إطلاق الفعل عليها بملاحظة دلالتها على المعانى المربوطة بالأفعال، فلا وجه للقول بكونها موضوعة للألفاظ دون المعانى.

ثانيهما: أنّه لم يعهد كون آمين من أسماء الأفعال عند العرب. و إن كان كذلك فى سائر اللغات، و جواب هذا الوجه واضح، لأنّ ضبط سيبويه و غيره على خلافه.

و هنا ردّ ثالث، و هو أنّ آمين إنّما يكون دعاء إذا كان مسبوقا بالدعاء، لأنّه لا معنى له ابتداء، و المفروض أنّ الفاتحة إنّما تقرأ بعنوان القرآنية، و حكاية كلام اللّه المنزل، لا بعنوان الدعاء، فلا يكون آمين دعاء.

و كيف كان، فالتحقيق أنّ النواهى الواردة فى الروايات ظاهرها كونها إرشادا

---

(۱) الانتصار: ۱۴۴، الخلاف ۱: ۳۳۲، مسألة ۸۴.

(۲) الخلاف ۱: ۳۳۴.

(۳) شرح الكافية: ۱۸۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۸

إلى بطلان الصلاة بإتيان متعلّقها، فما حكى عن المدارك من القول بالحرمة التكليفية «۱» مخالف لظاهر الأخبار. و أمّا القول بالكراهة فيمكن أن يكون مستنده هو كون آمين دعاء، و الدعاء فى نفسه مستحبّ فى الصلاة، فلا وجه لعدم الجواز.

و أمّا الكراهة فلأجل التشبّه بالنصارى أو لأجل رواية جميل الأخيرة «۲».

و لا يخفى أنّ هذا الوجه إنّما هو فرع الجمع العرفى بينها و بين الروايات الناهية، مع أنّ الجمع بين الروايات مشكل، خصوصا لو حمل النهى فيها على الكراهة، إذ هى لا يناسب مع التعبير بقوله: «ما أحسنها» الظاهر فى كونه بصيغة التعجّب كما عرفت، مضافا إلى ما مرّ من أنّ التأمين لا يكون متمحضا فى الدعاء، بل هو دعاء إذا كان مسبوقا بالدعاء، و المفروض عدم سبق الدعاء، لأنّ قراءة الفاتحة إنّما تكون على سبيل الحكاية و قراءة القرآن، لا على وجه الدعاء.

فالأقوى بطلان الصلاة بالتأمين للروايات، و لما أفاده الشيخ فى الخلاف «۳»، و قد عرفت ضعف ما أورد عليه، و لما ذكرناه فى التكفير من استلزامه الحرمة التشريعية المحققة فى المقام، لصراحة الروايات فى عدم ثبوت التأمين من النبى صلّى اللّه عليه و آله للبطلان بالتقريب الذى ذكرنا هناك.

و أمّا الإجماع الذى ادّعاه السيّد و الشيخ قدّس سرّهما «۴»، فليس دليلا مستقلا، لما مرّ غير مرّة من أنّ مرادهم بالإجماع هو قول المعصوم عليه السّلام، فمستنده إنّما هو الروايات المزبورة. ثمَّ إنّ مقتضى إطلاق النصوص و الفتاوى إطلاق الحكم بالنسبة إلى الإمام و المأموم و المنفرد بلا فرق بينهم أصلا.

---

(۱) مدارک الأحكام ۳: ۳۷۳.

(۲) الوسائل ۶: ۶۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱۷ ح ۵.

(۳) الخلاف ۱: ۳۳۲ مسألة ۸۴.

(۴) الانتصار: ۱۴۴، الخلاف ۱: ۳۳۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۴۹

التأمين فى القنوت

هل التأمين فى القنوت مفسد للصلاة أم لا؟ مقتضى القاعدة العدم، لعدم جريان الأدلة المتقدّمة فى هذا المقام، أمّا الروايات فواضح، لأنّ موردها هو التأمين بعد الفراغ من الفاتحة، و أمّا الوجه الذى حكى عن الخلاف فلأنّه إنّما هو فيما إذا لم يكن مسبوقا بالدعاء، و فى القنوت مسبوق به دائما لأجله. و أمّا الوجه المتقدّم فى التكفير فلأنّ مورده ما إذا كان محرّما تشريعا، و التشريع غير متحقق فى المقام كما هو واضح، فمقتضى القاعدة عدم الإفساد، و لكن الأحوط تركه أيضا.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۰

القاطع الرابع: الضحک

و قد وردت فيه روايات كثيرة:

منها: رواية سماعة قال: سألته عن الضحک هل يقطع الصلاة؟ قال: «أمّا التبسّم فلا يقطع الصلاة، و أمّا القهقهة فهى تقطع الصلاة» «۱» و الرواية و إن كانت مضمرة إلّا أنّ مضمرات سماعة لا إشكال فيها لأنّها فى الحقيقة غير مضمرة.

و قد نشأ توهّم الإضمار من عدم التصريح بذكر الإمام الذى روى عنه، مع أنّه فى أوّل كتابه روى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام ثمَّ عبّر بعد ذلک بقوله: و سألته إلى آخر الكتاب، لعدم الافتقار إلى التصريح به ثانيا، فالإشكال فيها من جهة الإضمار ممّا لا يقبل.

هذا، و يظهر من الجواب أنّ الضحک له فردان: فرد يقطع الصلاة و هو القهقهة،

---

(۱) الكافى ۳: ۳۶۴ ح ۱، التهذيب ۲: ۳۲۴ ح ۱۳۲۵، الوسائل ۷: ۲۵۰. أبواب قواطع الصلاة ب ۷ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۱

و فرد لا يكون كذلک و هو التبسّم، و يوافق هذه الرواية فى خصوص البطلان بالقهقهة رواية زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «القهقهة لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاة» «۱».

و منها: خبر ابن أبى عمير عن رهط سمعوه يقول: «إنّ التبسّم فى الصلاة لا ينقض الصلاة و لا ينقض الوضوء، إنّما يقطع الضحک الذى فيه القهقهة» «۲».

و قوله: «إنّما يقطع» معناه إنّما يقطع الصلاة، لأنّها القدر المسلّم، لكنّ الرواية مضمرة و مجهولة لأجل الرهط.

و منها: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السّلام: «لا يقطع التبسّم الصلاة و تقطعها القهقهة، و لا تنقض الوضوء» «۳». و اسناد الكلام إلى الإمام عليه السّلام و حذف السند إنّما هو لأجل وثوقه بالصدور، و لذا فرق بين ما إذا عبّر بقوله: «قال» و بين ما إذا عبّر بقوله «روى» فيعتبر الأوّل دون الثانى، و لا يبعد أن يقال باتحادها مع رواية سماعة المتقدّمة.

ثمَّ إنّ رواية سماعة و مرسلة الصدوق ظاهرتان فى التعرّض لحكم فردين من الضحک:

أحدهما: القهقهة، و هى مصدر مأخوذ من الصوت المأخوذ على وجه خاصّ و «قه» اسم للصوت المزبور، و فعله: قهقه يقهقه، و اللغويون و إن اختلفوا فى ذلك، فقال بعضهم: إنّ المراد من القهقهة الصوت أو الضحك المشتمل على مدّ و ترجيع «۴»، و قال بعض آخر: إنّ المراد منها هو الضحك غير التبسّم «۵» إلّا أنّ الظاهر اختصاص

---

(۱) الكافى ۳: ۳۶۴ ح ۶، التهذيب ۲: ۳۲۴ ح ۱۳۲۴، الوسائل ۷: ۲۵۰. أبواب قواطع الصلاة ب ۷ ح ۱.

(۲) التهذيب ۱: ۱۲ ح ۲۴، الاستبصار ۱: ۸۶ ح ۲۷۴، الوسائل ۷: ۲۵۰. أبواب قواطع الصلاة ب ۷ ح ۳.

(۳) الفقيه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۲، الوسائل ۷: ۲۵۱. أبواب قواطع الصلاة ب ۷ ح ۴.

(۴) العين ۳: ۳۴۱.

(۵) القاموس المحيط ۴: ۲۹۳، مقاييس اللغة ۵: ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۲

القهقهة بالصوت المخصوص المشتمل على لفظ قه قه.

و ثانيهما: التبسّم، و هو عبارة عمّا يحصل بتغيّر هيئة الوجه. هذا، و يقع الكلام حينئذ فى وجود الواسطة و عدمها، و على الأوّل فهل هو ملحق بالتبسّم أو بالقهقهة، أو يجرى فيه الأصل و يحكم بعدم كونه مانعا للصلاة؟.

و التحقيق فى هذا المقام أن يقال: إنّ فى البين حالات ثلاثة:

۱- الإعجاب الذى هو مبدأ للقهقهة، بحيث لو لم يحفظ نفسه عن القهقهة لقهقه، و من الواضح عدم صدق عنوان القهقهة على هذه الحالة.

۲- الصوت الإخفاتى، و هذا أيضا لا يصدق عليه عنوان القهقهة، و لا تبطل الصلاة به.

۳- الصوت الإجهارى غير البالغ حدّ القهقهة، و فيه وجهان: من عدم صدق القهقهة عليه لأنّها مأخوذة من الصوت الخاصّ، و من أنّ قه قه لا خصوصية فيه، فالصوت الإجهارى الضحكى مصداق للقهقهة حكما، و لو شكّ فى ذلك فالمرجع هو الأصل، أعنى البراءة أو الاشتغال على القولين فى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فيما إذا شكّ فى مانعية شىء عن تحقق العمل.

و أمّا بالنظر إلى الروايات فنقول:

تارة يقال: بأنّ المقصود بالأصالة فى الروايات هو بيان أنّ التبسّم غير قاطع للصلاة، و أخرى يقال: بأنّ المقصود بالأصالة فيها هو بيان كون القهقهة قاطعة، فعلى الأوّل يكون مفهومه أنّ غير التبسم قاطع. غاية الأمر إنّه حيث يكون غالب أفراد غير التبسم هو الفرد المسمّى بالقهقهة، فحكم بكونها قاطعة لا لخصوصية فيها، بل لكونها من أفراد غير التبسم، و حينئذ فمقتضى المفهوم كون الصوت الإجهارى غير البالغ حدّ القهقهة قاطعا أيضا، كما أنّه على الثانى ينعكس الأمر، فتدلّ الرواية على عدم كونه قاطعا لانحصار القاطع، بناء على هذا الوجه فى

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۳

القهقهة، و هى لا تصدق عليه قطعا.

و مجمل الكلام أنّه إمّا أن يقال: بانحصار الضحك فى التبسّم و القهقهة قطعا، و لا يكون له فرد ثالث و إمّا أن يقال: بعدم معلومية الانحصار فيهما، فيحتمل أن يكون له فرد ثالث. و على الثانى تارة يقال: بكون الروايات بصدد بيان حكم جميع أفراد الضحك من التبسم و القهقهة و غيرهما لو كان له فرد آخر و اخرى يكون هذا أيضا مشكوكا، بمعنى أنّه لا نفهم منها ذلك، أى كونها بصدد بيان حكم جميع الأفراد.

فإن قلنا بعدم الواسطة و انحصار الضحك فيهما، فلا بدّ من أن نقول فى مثل رواية سماعة ممّا يكون فيه التعرّض لحكم كلا الفردين:

بكون أحدهما أوسع من الآخر، و لأجل كون الأوسع مجهولا لا يمكن لنا الحكم على المشكوك بكونه قاطعا، أم لا.

و إن قلنا: بعدم معلومية الانحصار و كون الروايات بصدد بيان حكم جميع مصاديق الضحك، فيدور الكلام مدار ما ذكرناه آنفا من ملاحظة ما هو المقصود بالأصالة فيها.

و إن قلنا: بعدم معلومية كون الروايات بصدد بيان جميع الأفراد أيضا، فحكم الواسطة يستفاد حينئذ من الأصول العملية، و الأصل الجارى فى المقام عندنا هو البراءة كما حقّقناه فى محلّه.

ثمّ إنّ رواية ابن أبى عمير المتقدّمة تدلّ بظاهرها على انحصار الضحك القاطع بالضحك الذى فيه القهقهة، و حينئذ فلو كان فى البين واسطة يظهر من الرواية حكمها، بأنّها ملحقة بالتبسّم، لانحصار القاطع بالقهقهة فتدبّر.

ثمّ إنّه من جملة الأقوال فى الأعصار السابقة هو التفصيل فى الضحك بين ما لو أوجد حرفا أو حرفين، أو كان ممتدا فيقطع الصلاة، و بين غيره فلا يقطع «۱».

---

(۱) نهاية الأحكام ۱: ۵۱۹، المنتهى ۵: ۲۹۲، روض الجنان: ۳۳۳، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ۸۵، مفتاح الكرامة ۳: ۳۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۴

و لا يخفى أنّ ذلك بعيد، لأنّ الظاهر من روايات الباب كون الضحك بعنوانه موضوعا للحكم فتتبع.

ثمّ إنّه حكى عن بعض الفقهاء القول بأنّه لو اضطرّ المصلّى إلى القهقهة لا يوجب بطلان صلاته «۱»، لحديث الرفع المشتمل على رفع ما اضطرّوا إليه «۲».

و لا يخفى ما فيه من النظر، لأنّ الضحك دائما يحصل اضطرارا بعد تحقق مقدّماته، و ليس كالأفعال الاختيارية التى قد يعرض لها الاضطرار، فلا يجرى فيه حديث الرفع فتدبّر.

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۴.

(۲) الخصال: ۴۱۷. باب التسعة ح ۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۵

القاطع الخامس: البكاء

و قد وردت فى هذا الباب أربعة روايات: ثلاث منها تدلّ على حسن البكاء فى الصلاة، و من الواضح أنّ المراد منه هو البكاء المناسب لها كالبكاء من خشية اللّه أو لذكر الجنّة و النار، و واحدة منها تدلّ على فساد الصلاة بسببه، و هى ما رواه أبو حنيفة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن البكاء فى الصلاة أ يقطع الصلاة؟ فقال: «إن بكى لذكر جنّة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال فى الصلاة و إن كان ذكر ميتا له فصلاته فاسدة» «۱». و الظاهر اتّحاد هذه الرواية مع مرسلة الصدوق حيث قال: و روى: «أنّ البكاء على الميّت يقطع الصلاة، و البكاء لذكر الجنّة و النار من أفضل الأعمال فى الصلاة» «۲». و اشتهار الحكم بالبطلان فيما إذا كان البكاء للأمور الدنيوية يجبر ضعف سند الرواية.

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۱۷ ح ۱۲۹۵، الاستبصار ۱: ۴۰۸ ح ۱۵۵۸، الوسائل ۷: ۲۴۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۵ ح ۴.

(۲) الفقيه ۱: ۲۰۸ ح ۹۴۱، الوسائل ۷: ۲۴۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۵ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۵۶

ثمَّ إنّ البكاء المبطل هل يختصّ بالبكاء مع الصوت أو يعمّه و ما ليس فيه صوت؟ وجهان، و المحكيّ عن عدّة من اللغويّين أنّ البكاء ممدودا عبارة عمّا فيه الصوت، و مقصورا عمّا فيه خروج الدمع فقط، فقد صرّح الجوهرى بأنّ الأوّل أى المقصور موضوع لخروج الدمع فقط، و الثانى يعنى الممدود، لخروج الدمع المقرون بالصوت «۱». و مقتضى هذا الكلام أن تكون المشتقّات منهما موضوعة لمعنيين، و هذا بعيد جدّا، بل يمكن دعوى القطع بخلافه، فالحقّ أنّ البكاء مقصورا و ممدودا موضوع لمعنى واحد.

نعم، يظهر من عبارة بعض القدماء من اللغويّين أنّ العمل المزبور من جهة اشتماله على الحزن مصدره بكى على وزن فعل تشبيها بحزن يحزن، و مصدره حزن، و لأجل اشتماله على الصوت مصدره بكاء، و هذا لا يفيد، لأنّ البكاء على قسمين، و أنّ كلّ واحد من المصدرين موضوع لكلّ من المعنيين، كما عليه أكثر المتأخرين من الفقهاء «۲»، و حينئذ قوله: سألته عن البكاء فى الصلاة أ يقطع الصلاة؟ على ما هو مضبوط فى الكتب بالمدّ سؤال عن البكاء مع الصوت. بناء على قول الجوهرى و غيره، إلّا أنّ قوله عليه السّلام: «ان بكى» يحتمل الأمرين و هذا بعيد فى الغاية، و وجهه أنّ الاشتراك المزبور ليس كاشتراك لفظ واحد بين معنيين، بل كاشتراك لفظ بين الأخذ عن المقصور تارة و عن الممدود أخرى، و هذا فى غاية البعد كما لا يخفى.

و بالجملة: صدور القول المزبور من مثل الجوهرى بعيد، و حيث أنّ أصل العبارة فى ذلك من الخليل «۳»، فبعد التأمّل فيما ذكره يستفاد أنّ «بكى» له معنى واحد

---

(۱) لسان العرب ۱: ۴۷۵، مجمع البحرين ۱: ۲۳۵، الصحاح ۶: ۲۲۸۴ مادّة «بكى»، المصباح المنير ۱، ۲: ۵۹، المفردات: ۵۸ مادّة «بكى»، العين ۵: ۴۱۷.

(۲) كصاحب الروضة البهيّة ۱: ۲۳۳، و روض الجنان: ۳۳۳، و مستند الشيعة ۷: ۵۳، و مدارك الأحكام ۳: ۴۶۶، و كشف اللثام ۴: ۱۷۸، و ذخيرة المعاد: ۳۵۷، و جواهر الكلام ۱۱: ۷۴- ۷۵، و الحدائق ۹: ۵۰- ۵۱.

(۳) العين ۵: ۴۱۷.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۵۷

و له مصدران باعتبارين، و عليه لا يكون البكاء على قسمين، بل البكاء فى كلّ مورد قسم واحد ذو جهتين. قال فى الصحاح: بكى، البكاء يمدّ و يقصر إذا مددت أردت الصوت الذى يكون فى البكاء، و إذا قصرت أردت الدموع و خروجها، شعر:

بكت عينى و حقّ لها بكاها و ما يغنى البكاء و لا العويل

«۱» و لا يخفى أنّ ظاهر قوله: إذا مددت.، إطلاق البكاء على نفس الدمع، لأنّه قال: أردت الصوت الذى يكون مع البكاء مع أنّه بصدد تعريف البكاء الممدود، و إطلاقه على الصوت الذى يكون مع البكاء، فعبارته مخدوشة من هذه الجهة، كما أنّ استشهاده بالبيت المزبور فى غير محلّه، لأنّ المصرع الثانى ظاهر بمقتضى العطف فى افتراق البكاء الممدود عن العويل الذى هو بمعنى الصوت، فالاستشهاد به لما ذكره من كون البكاء الممدود بمعنى الصوت الذى يكون فى البكاء ممّا لا يستقيم.

هذا، و لكن مع ذلك كلّه فلا خفاء فى ظهور عبارته فى أنّ البكاء الممدود و المقصور متباينان من حيث المعنى، و لو اتّفقا فى مصداق واحد، و هذا بخلاف ما يستفاد من عبارة الخليل، فإنّك عرفت أنّ التأمّل فيها يقضى بكون مراده هو وجود مصدرين باعتبارين مختلفين.

و لا يخفى أنّ العرب لما يطلق فعل أو فعل على الداء القلبى بلا محبوبية و لا مبغوضية و ما على وزن فعال على ما له صوت أراد الخليل أن يبيّن وجه كون البكاء بالمدّ و القصر، و أنّ البكاء بالقصر لأجل اشتماله على الداء القلبى الباعث لخروج الدمع جعل مصدرا لمادّة (ب ك ى)، و أنّ البكاء بالمدّ أيضا جعل مصدرا له

---

(۱) صحاح اللغة ۶: ۲۲۸۴، و نقله عنه فى «مفتاح الكرامة ۳: ۳۰».

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۵۸

لأجل اشتماله على الصوت، ففى الحقيقة كلام الخليل يكون تعليلا لوجود مصدرين مختلفين.

و كيف كان، فلو قلنا بأنّ الأصل فى الاشتقاق هو المصدر، فإمّا أن يقال: بأنّ المشتقّات كلّها مشتقّة من أحد المصدرين دون الآخر، و إمّا أن يقال: باشتقاق كلّها من المصدرين، فعلى الأوّل يحتاج إلى دليل معيّن لذلك، مع أنّ من الواضح عدم وجوده، و على الثانى يلزم الاشتراك بحسب اللفظ، بناء على تباين المصدرين بحسب المعنى، كما عرفت من الجوهرى.

و حينئذ فقولنا: بكى يبكى محتمل لكلّ من المعنيين، فلا بدّ من وجود قرينة على إرادة كلّ منهما نظير باب المشترك، و إن كان بين المقام و باب المشترك فرق، من جهة أنّ اللفظ هناك واحد و المعنى متعدّد لأجل الأوضاع المتعدّدة، و أمّا هنا فالمفروض أنّ اللفظ متعدّد كالمعنى، و من هنا يظهر أنّ الاحتياج إلى القرينة هناك إنّما هو لتعيين المستعمل فيه و هنا لتعيين المستعمل، و أنّ لفظ «بكى» مثلا هل يكون مأخوذا من المصدر المقصور أو الممدود، فيحتاج إلى قرينة معيّنة، و حينئذ فهل المخصّص و المعيّن قصد المتكلّم، و إرادته كون لفظ «بكى» المستعمل مأخوذا من المقصور أو الممدود أو غيره؟ أمّا الأوّل فليس كذلك، و أمّا الثانى فليس بثابت، و حينئذ فلا بدّ من القول بوحدة المشتقّات من حيث المعنى، و من وحدتها يستكشف وحدة المشتقّ منه، كما عليه الخليل.

نعم، لو قلنا: بأنّ الأصل فى الاشتقاق هو الفعل، فيمكن القول بمقالة الجوهرى، نظرا إلى أنّ الفعل و إن كان واحدا من حيث اللفظ و المعنى إلّا أنّه اشتقّ منه مصدران مختلفان من حيث المعنى، و كذا يمكن الالتزام بذلك لو قلنا: بأنّ الأصل فى الاشتقاق هى طبيعة (ب ك ى) لا الفعل و لا المصدر.

و كيف كان، فما ذكره الجوهرى غير ثابت، مع انّه على الظاهر أخذ ذلك من

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۵۹

الخليل، و قد عرفت عدم دلالة كلامه عليه.

و يؤيّد ما ذكرنا أنّه ورد فى الحديث: «ابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا» «۱» فإنّ الظاهر أنّ البكاء فيه بمعنى خروج الدمع، و إلّا فلو كان البكاء الممدود عبارة عن خروج الدمع مع الصوت فالتباكى حاصل قهرا، و يؤيّده أيضا إسناد البكاء فى كلمات العرب نثرا و نظما إلى العين، و لو كان البكاء الممدود عبارة عمّا فيه الصوت، لكان الأنسب إسناده إلى الفم لأجل الصوت، لا إلى العين لأجل خروج الدمع.

و منه ينقدح أنّ الأظهر بعد عدم ثبوت ما ذكره الجوهرى من الفرق بين الممدود و المقصور. هو كون البكاء مطلقا بمعنى خروج الدمع فقط الناشئ عن الحزن الحاصل للقلب من غير اعتبار الصوت فيه أصلا، لما عرفت من الإسناد إلى العين، و من الحديث الآمر بالتباكى إذا لم يجد البكاء، و بعض الروايات الواردة فى أنّ البكّائين خمسة كما عن الخصال «۲»، و فى أنّ اليتيم إذا بكى اهتزّ له العرش «۳».

و ما فى البحار فى قضية فوت إبراهيم بن النبى صلّى اللّه عليه و آله و أنّه لمّا مات بكى النبى صلّى اللّه عليه و آله «۴»، لا يدلّ على أنّ المراد بالبكاء ما هو المشتمل على الصوت كما فى مورد الروايات المزبورة، لأنّ خصوصية المورد فى كلّ منها قد اقتضت ذلك، و امّا معنى البكاء من حيث هو فليس إلّا خروج الدمع فقط. قارنه الصوت أم لا. هذا كلّه فيما يتعلّق بمفهوم البكاء.

و أمّا حكمه إذا وقع فى الصلاة فحكى فى مفتاح الكرامة عن جمع من المحقّقين كالأردبيلى و الخراسانى و السيّد فى المدارك، التوقّف فى مبطلية البكاء للصلاة «۵».

---

(۱) سنن ابن ماجه ۲: ۱۴۰۳ ح ۴۱۹۶، بحار الأنوار ۸۹: ۱۹۱ ح ۲.

(۲) الخصال: ۲۷۲، باب الخمسة ح ۱۵.

(۳) بحار الأنوار ۷۲: ۵ ح ۱۲ نقلا عن ثواب الاعمال: ۲۳۷ ح ۱.

(۴) بحار الأنوار ۲۲: ۱۵۷ ح ۱۶، ح ۱۶، و فيه: «ثمّ قال النبى صلّى اللّه عليه و آله: تدمع العين و يحزن القلب».

(۵) مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۷۳- ۷۴، ذخيرة المعاد: ۳۵۷، مدارك الأحكام ۳: ۴۶۶.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۶۰

و نقل عن الذكرى و المفاتيح أنّه إنّما يكون مبطلا- إذا كان من الفعل الكثير «۱»، فيرجع إلى عدم مبطليّة البكاء بما هو هو، و عن الموجز الحاوى و حاشية الإرشاد و كشف اللثام و الميسية، أنّ المبطل ما اشتمل على النحيب، و إن خفى لافيض الدمع بلا صوت «۲».

و عن إرشاد الجعفرية، و فوائد الشرائع، و الروض، و الروضة، و المقاصد العلية، و المدارك، أنّ المبطل منه ما اشتمل على صوت لا مجرّد خروج الدمع «۳»، و جعله فى الحدائق مشهورا استنادا إلى هؤلاء الأعاظم «۴»، و عن الروض و الروضة و المقاصد، احتمال الاكتفاء فى الإبطال بخروج الدمع، لاحتمال القصر فى البكاء الوارد فى النصوص، و عن المسالك فيه نظر «۵»، «۶» انتهى. و لعلّ وجه النظر التأمّل فى الفرق بين المقصور و الممدود، أو اشتراك الفعل الواقع فى الجواب، و كلام المفتاح ظاهر فى أنّ الباقين لم يتعرّضوا للتفصيل و حينئذ فالإطلاق و التقييد من الفقهاء يبتنى على اعتقادهم فى معنى البكاء، فلو ثبت أنّ معتقدهم فى البكاء كان مطلق خروج الدمع، تثبت الشهرة بالنسبة إليه، و لكن ذلك غير معلوم.

و قال المحقّق البهبهانى فى حاشية المدارك: أنّ القدماء لو كان نظرهم- مثل الجوهرى- التفصيل بين المقصور و الممدود كان عليهم التعرّض، فعدم تعرّضهم يكشف عن عدم اعتقادهم ذلك. و هذا الكلام- بضميمة ما عرفت منّا من ضعف القول بالتفصيل و أنّ اسناد البكاء إلى العين يدلّ على كون المراد به هو خروج

---

(۱) الذكرى ۴: ۱۰، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۷۳.

(۲) كشف اللثام ۴: ۱۷۸، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ۸۵.

(۳) الروضة البهيّة ۱: ۲۳۳، روض الجنان: ۳۳۳، مدارك الأحكام ۳: ۴۶۶.

(۴) الحدائق ۹: ۵۰.

(۵) مسالك الأفهام ۱: ۲۲۸.

(۶) مفتاح الكرامة ۳: ۳۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۳۶۱

الدمع- يفيد وحدة معنى البكاء عندهم، و أنّه عبارة عن مجرّد خروج الدمع.

و بالجملة: فالإشكال فى مبطلية البكاء للصلاة نظرا إلى ضعف الرواية كما عن مجمع الفائدة و البرهان «۱» فى غير محلّه، لما عرفت من أنّ اشتهار الفتوى على طبقها يوجب جبر ضعفها. كما أنّه ممّا ذكرنا ظهر أنّ الاستشكال فى بطلان الصلاة بمجرّد خروج الدمع- كما فى الجواهر و المصباح «۲»- ممّا لا وجه له، لدلالة الدليل على ذلك كما عرفت.

فالأقوى مبطلية البكاء مطلقا إذا كان للأمور الدنيوية، و أمّا البكاء للأمور الأخروية كذكر الجنّة أو النار فلا إشكال فيه، بل هو من أفضل الأعمال فى الصلاة كما فى الرواية «۳»، و أولى بالجواز ما لو كان بكاؤه للاشتياق إلى المعبود، أو لإدراك عظمته و ذلّة نفسه، أو للخوف من معاصيه.

ثمّ إنّ البكاء للأمور الأخروية لا يوجب بطلان الصلاة بما أنّه بكاء، و إن اشتمل على صوت، أمّا لو كان الصوت المقرون به بحيث يخرج منه حرف أو حرفان فيوجب بطلان الصلاة، نظرا إلى مبطلية الكلام، و الالتزام بعدم كونه مبطلا حتّى فى هذه الصورة فى غاية الإشكال، فإنّ ما دلّ الدليل على جوازه أو استحبابه فى الصلاة هو البكاء للأمور الأخروية، و قد عرفت أنّ معنى البكاء عبارة عن مجرّد

خروج الـدمع، و أمّـا خروج الكلام من الصوت البكائى فلا يمكن الغضّ عنه إلّا فيما كان الكلام الخارج ذكرا أو دعاء أو غيرهما من مستثنيات الكلام، فتدبّر.

(۱) مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۷۳.

(۲) جواهر الكلام ۱۱: ۷۴، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۱۳.

(۳) الوسائل ۷: ۲۴۸. أبواب قواطع الصلاة ب ۵ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۲

القاطع السادس: الحدث،

على المشهور «۱» و به قال الشافعى فى الجديـد و ذهب مالك و أبو حنيفة و الشافعى فى القديم إلى عدم قاطعيته للصلاة، بل عليه أن يتوضّأ و يبنى «۲»، فللعامة قولان.

و أمّا الإمامية فقال المحقّق فى المعتبر: إنّه قال الشيخ فى الخلاف، و علم الهدى فى المصباح: إذا سبق الحدث ففيه روايتان، إحداهما: يعيد الصلاة. و الأخرى: يعيد الوضوء، و يبنى عليه صلاته- إلى أن قال-: و قال فى المبسوط: و قد روى إذا سبقه الحدث جاز أن يعيد الوضوء و يبنى على صلاته، و الأحوط الأوّل «۳»، انتهى.

(۱) جمـل العلم و العمـل (رسائـل المرتضـى) ۳: ۳۵، المسائل الناصريات: ۲۳۲ مسألـة ۷۳، السـرائر ۱: ۲۳۵، الكـافى فى الفقـه: ۱۲۰، الوسيلة: ۹۸، المراسم: ۸۹، الغنية: ۸۲، المهذّب ۱: ۱۵۳، المعتبر ۲: ۲۵۰ تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۱ مسألة ۳۱۸، نهاية الاحكام ۱: ۵۱۳، الروضة البهيّة ۱: ۲۳۰، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۴۸، مدارك الأحكام ۳: ۴۵۵، الحدائق ۹: ۲.

(۲) المجموع ۴: ۷۵- ۷۶، فتح العزيز ۴: ۴، المحلّى ۴: ۱۵۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۲.

(۳) الخلاف ۱: ۴۰۹ مسألة ۱۵۷، المبسوط ۱: ۱۱۷، المعتبر ۲: ۲۵۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۳

و الروايات الواردة فى هـذا الباب- التى جمعها فى الوسائل فى الباب الأوّل من أبواب القواطع- كثيرة تبلغ إحـدى عشـرة روايـة، لكن أربعـة منهـا لا ترتبط بما نحن فيه، و ثلاثـة منها تـدلّ على لزوم البناء، و الأربعـة الباقيـة تـدلّ على لزوم الإعادة لأجل البطلان بالحـدث الواقع فيها.

أمّا الأربعة غير المرتبطة، فهى رواية عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«ليس يرخّص فى النوم فى شىء من الصلاة» «۱».

و رواية زيد الشحام قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام قول اللّه عزّ و جلّ لٰا تَقْرَبُوا الصَّلٰاةَ وَ أَنْتُمْ سُكٰارىٰ «۲»؟ فقال: «سكر النوم» «۳».

و رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّـلام قال: «لا تعاد الصـلاة إلّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. ثمَّ قال: القراءة سنّة و التشهّد سنّة، فلا تنقض السنّة الفريضة» «۴».

و رواية علىّ بن جعفر عن أخيه عليه السّـلام قال: و سألته عن رجل وجد ريحا فى بطنه فوضع يده على أنفه و خرج من المسـجد حتى أخرج الريح من بطنه، ثمَّ عاد إلى المسـجد فصلّى فلم يتوضّأ، هل يجزيه ذلك؟ قال: «لا يجزيه حتّى يتوضّأ و لا يعتدّ بشىء ممّا صلّى» «۵».

أمّا عدم ارتباط الرواية الأولى بالمقام فواضح، لأنّ الظاهر من مفادها هو عدم ترخيص النوم فى الصلاة إن فعل ذلك عمدا و ليس كلامنا فيه، بل فيمن سبقه الحدث.

---

(۱) الكافى ۳: ۳۷۱ ح ۱۶، الوسائل ۷: ۲۳۳. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۱.

(۲) النساء: ۴۳.

(۳) الكافى ۳: ۳۷۱ ح ۱۵، التهذيب ۳: ۲۵۸ ح ۷۲۲، الوسائل ۷: ۲۳۳. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۳.

(۴) التهذيب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۴.

(۵) قرب الاسناد: ۱۷۲ ح ۷۵۶، الوسائل ۷: ۲۳۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۴

و منه يظهر عدم ارتباط الرواية الثانية. و أمّا الرواية الثالثة فلا تدلّ إلّا على لزوم الإعادة من جهة الإخلال بشيء من الخمسة المذكورة فيها، و لا دلالة لها على أنّ المصلّى لو عرض له الحدث الناقض للطهارة فى أثناء الصلاة فبأىّ عمل يعمل؟

أمّا الرواية الأخيرة فمفادها خروج الريح قبل الصلاة كما لا يخفى.

و أمّا الأربعة الدالة على البطلان:

فمنها: رواية أبى بكر الحضرمى عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السّلام، أنّهما كانا يقولان: «لا يقطع الصلاة إلّا أربعة: الخلاء، و البول، و الريح، و الصوت» «۱».

و منها: رواية حسين بن حماد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا أحسّ الرجل أنّ بثوبه بللا و هو يصلّى فليأخذ ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفخذه، و إن كان بللا يعرف فليتوضّأ و ليعد الصلاة، و إن لم يكن بللا فذلك من الشيطان» «۲».

و منها: رواية الحسن بن الجهم قال: سألته- يعنى أبا الحسن عليه السّلام- عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس فى الرابعة؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أشهد أنّ محمّدا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فلا يعد، و إن كان لم يتشهّد قبل أن يحدث فليعد» «۳».

و منها: رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام المروية فى قرب الإسناد قال: سألته عن الرجل يكون فى الصلاة فيعلم أنّ ريحا قد خرجت فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها؟ قال: «يعيد الوضوء و الصلاة، و لا يعتدّ بشيء ممّا صلّى إذا علم ذلك يقينا» «۴».

---

(۱) الكافى ۳: ۳۶۴ ح ۴، التهذيب ۲: ۳۳۱ ح ۱۳۶۲، الاستبصار ۱: ۴۰۰ ح ۱۰۳۰، الوسائل ۷: ۲۳۳. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۳ ح ۱۴۶۵، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۵.

(۳) التهذيب ۲: ۳۵۴ ح ۱۴۶۷، الاستبصار ۱: ۴۰۱ ح ۱۵۳۱، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۶.

(۴) قرب الاسناد: ۱۷۱ ح ۷۵۵، الوسائل ۷: ۲۳۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۵

و أمّا الثلاثة الدالة على لزوم البناء فهى:

رواية فضيل بن يسار قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: أكون فى الصلاة فأجد غمزا فى بطنى أو أذى أو ضربانا؟ فقال: انصرف ثمّ توضّأ، و ابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمّدا، و إن تكلّمت ناسيا فلا شيء عليك، فهو بمنزلة من تكلّم فى الصلاة ناسيا»، قلت: و إن قلب وجهه عن القبلة؟ قال: «نعم و إن قلب وجهه عن القبلة» «۱».

و رواية زرارة أنّه سأل أبا جعفر عليه السّلام عن رجل دخل فى الصلاة و هو متيمّم فصلّى ركعة ثمَّ أحدث فأصاب ماء؟ قال: «يخرج و يتوضّأ ثمَّ يبنى على ما مضى من صلاته التى صلّى بالتيمّم» «۲».

و رواية أبى سعيد القماط قال: سمعت رجلا يسأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل وجد غمزا فى بطنه أو أذى أو عصرا من البول و هو فى صلاة المكتوبة فى الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؟ فقال: «إذا أصاب شيئا من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضّأ، ثمَّ ينصرف إلى مصلّاه الذى كان يصلّى فيه فيبنى على صلاته من الموضع الذى خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام»، قال:

قلت: و إن التفت يمينا أو شمالا أو ولّى عن القبلة؟ قال: «نعم كلّ ذلك واسع. إنّما هو بمنزلة رجل سهى فانصرف فى ركعة أو ركعتين أو ثلاثة من المكتوبة، فإنّما عليه أن يبنى على صلاته، ثمَّ ذكر سهو النبى صلّى اللّه عليه و آله» «۳».

و هذه الرواية متّحدة من جهة المضمون مع رواية فضيل المتقدّمة آنفا، بل هى

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۰، التهذيب ۲: ۳۳۲ ح ۱۳۷۰، الوسائل ۷: ۲۳۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۹.

(۲) الفقيه ۱: ۵۸ ح ۲۱۴، التهذيب ۱: ۲۰۴ ح ۵۹۴، الاستبصار ۱: ۱۶۷ ح ۵۸۰، الوسائل ۷: ۲۳۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۱۰.

(۳) التهذيب ۲: ۳۵۵ ح ۱۴۶۸، الوسائل ۷: ۲۳۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۶

أتمّ منها دلالة كما لا يخفى، و مضمونهما أنّه لو أحدث المصلّى عمدا و كان سببه الغمز أو الأذى فى البطن أو الضربان بحيث اضطرّ إلى الإخراج، فعليه أن يتوضّأ و يبنى على ما صلّى، و حينئذ فيبعد أن تكون الروايتان مستندتين لفتوى الأصحاب القائلين بلزوم البناء بعد التوضّى، لأنّ مورد فتواهم هو من سبقه الحدث، و الظاهر منه صورة خروجه سهوا فاختلف الموردان.

ثمَّ إنّ رواية فضيل تدلّ على أنّه لا بأس بالتكلّم ناسيا، و كذا لا بأس بالاستدبار، كما أنّ رواية أبى سعيد أيضا نفت البأس عن قلب الوجه عن القبلة، و حينئذ فيحتمل لأجل ذلك صدور كلّ منهما تقية، خصوصا مع الاستدلال فى الرواية الأخيرة بسهو النبى صلّى اللّه عليه و آله.

ثمَّ إنّ قولنا: فلان أحدث من باب الإفعال، ليس على حدّ غيره من سائر أفعال هذا الباب، من جهة الظهور فى كون صدوره عن قصد و إرادة، بل يقال: فلان أحدث و لو مع خروج الحدث عنه سهوا.

و ليعلم أيضا أنّ خروج الحدث على ثلاثة أقسام:

أحدها: الخروج عن عمد و اختيار.

ثانيها: الخروج سهوا أى فى حالة السهو عن كونه فى الصلاة مع التوجّه إلى الإخراج.

ثالثها: سبق الحدث أى الخروج من غير اختيار. و هاتان الروايتان ناظرتان إلى القسم الأوّل، و مورد الفتاوى هو القسم الثالث كما عرفت آنفا.

و أمّا رواية زرارة فظاهرها أنّه يبنى على تلك الصلاة التى صلّى منها ركعة مع التيمم، خلافا للمختلف و كشف اللثام، حيث نفيا ظهور الرواية فى البناء على تلك الصلاة، و استدلّ على ذلك كاشف اللثام على ما حكى بأنّ الحديث فى بعض النسخ

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۷

هكذا: و يبنى على ما بقى من صلاته «۱».

هذا، و لكن الصحيح ما ضبطه فى الوسائل مما عرفت، فظهور الرواية فى ذلك ممّا لا ينبغى الارتياب فيه، و عليه فيتحقق التعارض بينها و بين الروايات الدالة على البطلان، لأنّ المستفاد من تلك الروايات أنّ الطهارة المعتبرة للأكوان الصلاتية تبطل بسبق الحدث، و

خروجه سهوا، و توجب بطلان الصلاة من أوّل الأمر، بحيث يجب التوضّى ثمّ الاستئناف، فإذا كان الأمر فى الطهارة المائية هكذا فالطهارة الترابية أولى بذلك، و من الواضح أنّ الواجب الأخذ بتلك الروايات لكونها مطابقة لفتوى المشهور.

ثمّ إنّه قال الشيخ فى الخلاف: إذا سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء، فبال أو أحدث متعمّدا لا يبنى إذا قلنا بالبناء على الرواية الأخرى، و به قال أبو حنيفة.

و قال الشافعى على قوله القديم الذى قال بالبناء: إنّه يبنى، قال: لأنّ هذا الحدث طرأ على حدث فلم يكن له حكم «۲». انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و يظهر من هذا الكلام أنّه لو أحدث متعمّدا بعد ما سبقه الحدث لا يجوز البناء بل عليه الاستئناف، و عليه إجماع الإمامية كما نقل فى مفتاح الكرامة دعواه عن خمسة من العلماء «۳»، بل و عليه إجماع العامّة أيضا، لأنّ أبا حنيفة- القائل بالبناء- قال بالاستئناف هنا أيضا «۴».

و يظهر من الشافعى أنّه لو لا طريان الحدث على الحدث لكان يحكم بالاستئناف، لأنّه أحدث متعمّدا «۵»، فيظهر من مجموع ذلك اتّفاق الفريقين على خلاف خبرى فضيل و أبى سعيد المتقدّمين الدالّين على البناء فيما لو أحدث متعمّدا،

---

(۱) مختلف الشيعة ۱: ۴۴۲، كشف اللثام ۴: ۱۶۱.

(۲) الخلاف ۱: ۴۱۲ مسألة ۱۵۸.

(۳) مفتاح الكرامة ۳: ۳.

(۴) بدائع الصنائع ۱: ۲۲۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۳.

(۵) المجموع ۴: ۷۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۸

فهما معرض عنهما بالإجماع من المسلمين على خلافهما.

و من هنا يظهر أنّه لا وجه لذكر الشيخ رواية الفضيل فى المسألة السابقة على هذه المسألة المعنونة بقوله: من سبقه الحدث، التى ذكر أنّ فيها روايتين:

إحداهما أنّه تبطل الصلاة، و الرواية الأخرى أنّه يعيد الوضوء و يبنى، حيث قال:

و أمّا الرواية الأخرى فرواها فضيل بن يسار قال: قلت:. «۱». فتدبّر جيّدا.

---

(۱) الخلاف ۱: ۴۰۹- ۴۱۱، مسألة ۱۵۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۶۹

القاطع السابع: الكلام

اشارة

الكلام إذا صدر عن عمد و لم يكن ذكرا، و لا دعاء، و لا قرآنا، يدلّ عليه مضافا إلى إجماع المسلمين و اتّفاقهم «۱»، الأخبار المستفيضة التى تدلّ بظاهرها على ذلك و يستفاد أيضا من بعض الروايات الأخر الدالة على جواز التكلّم ببعض الكلمات الظاهرة فى

أنّ ذلك إنّما وقع على سبيل الاستثناء، كالأخبار الدالة على أنّ كلّ ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة، و غيرها ممّا يستفاد منه مبطلية الكلام فى غير موارد الاستثناء.

و بالجملة: فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم بعد اتفاق المسلمين عليه،

---

(۱) المجموع ۴: ۸۵، المغنى لابن قدامة ۱: ۷۴۰، سنن ابن ماجه ۱: ۶۵۹ ب ۱۶، الخلاف ۱: ۴۰۳ مسألة ۱۵۴ و ص ۴۰۷ مسألة ۱۵۵، الغنية: ۸۲، المسائل الناصريات: ۲۳۴ مسألة ۹۴، المقنع: ۱۰۶، المقنعة: ۱۴۸، السرائر ۱: ۲۲۵، شرائع الإسلام ۱: ۹۱، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۴ مسألة ۳۱۹، الذكرى ۴: ۱۲، مدارك الأحكام ۳: ۴۶۳، جامع المقاصد ۲: ۳۴۱، مستند الشيعة ۷: ۲۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۰

و وجود الرواية من طرق الفريقين، فقد روى من طريق العامّة عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: «إنّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شىء من كلام الناس، إنّما هى التسبيح و التكبير و قراءة القرآن» «۱». و عن زيد بن أرقم قال: كنّا نتكلّم فى الصلاة يتكلّم أحدنا صاحبه و هو إلى جنبه حتى نزلت وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِينَ «۲»، فأمرنا بالسكوت و نهينا عن الكلام «۳». إنّما الإشكال و الكلام فى تعيين الموضوع.

فنقول: إنّ القدر المتيقّن من ذلك ما إذا كان اللفظ أى الصوت الخارج من الفم المتكئ على مقطع من مقاطع الحروف مركّبا من حرفين فصاعدا، مع كونه موضوعا بإزاء معنى مفيدا مفهما، و أمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان مركّبا من حرفين فصاعدا و لكن لم يكن مستعملا، أو كان حرفا واحدا سواء كان مفيدا موضوعا كفعل الأمر من الأفعال المعتلّة الطرفين مثل (ع) و (ق)، أو لم يكن كذلك ففيه إشكال.

و المنسوب إلى المشهور البطلان فى المركّب من حرفين مطلقا، و فى المركّب من حرف واحد إذا كان مفيدا مستعملا «۴»، و استدلّ على ذلك بالإجماع على البطلان فى هذه الصور، و على عدمه فى غيرها، و لكنّ الظاهر أنّ ذلك مجرّد ادّعاء بلا بيّنة و برهان، بل التتبع و التفحّص التامّ يقتضى خلافه، فإنّه لم يوجد فى كلمات قدماء أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، التعرّض لتحقيق الموضوع و أنّه بم يتحقق؟

نعم، ذكر الشيخ فى كتاب المبسوط- الذى عرفت غير مرّة أنّه من الكتب

---

(۱) صحيح مسلم ۳: ۱۸، ح ۵۳۷، سنن البيهقى ۲: ۲۴۹- ۲۵۰، مسند احمد ۵: ۴۴۷- ۴۴۸، و فيهما «ان صلاتنا هذه لا يصلح.».

(۲) البقرة: ۲۳۸.

(۳) صحيح مسلم ۵: ۲۲ ح ۳۵، سنن النسائى ۳: ۱۹ ح ۱۲۱۵.

(۴) الخلاف ۱: ۴۰۷، السرائر ۱: ۲۲۵، شرائع الإسلام ۱: ۹۱، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۰، المنتهى ۱: ۳۰۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۴، الذكرى ۴: ۱۳- ۱۴، جامع المقاصد ۲: ۳۴۱، مستند الشيعة ۷: ۲۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۱

التفريعية، لا الكتب المعدّة لبيان الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السّلام- بعد النهى عن التكلّم بما ليس من الصلاة، سواء كان متعلّقا بمصلحة الصلاة أم لم يكن كذلك، إنّه لا يئنّ بحرفين و لا يتأفّف مثل ذلك بحرفين «۱».

و كيف كان، فدعوى الإجماع فى مثل المسألة ممّا لم يتعرّض له القدماء ممّا لا سبيل إلى إثباتها كما هو واضح.

نعم ربّما يمكن أن يستدلّ فى المقام بذيل مرسلة الصدوق: «من أنّ فى صلاته فقد تكلّم» «۲». و بخبر طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن علىّ عليهم السّلام، أنّه قال:

«من أنّ فى صلاته فقد تكلّم» «۳»، و لكنّه مخدوش، مضافا إلى ضعف سند الرواية، لأنّ طلحة عامىّ.

و الظاهر أنّ مرسلة الصدوق هى هذا الخبر لا رواية أخرى. و إلى احتمال أن يكون المراد هو إلحاق الأنين بالتكلّم فى بطلان الصلاة بسببه، و لزوم الاحتراز عنه، لا كونه من أفراد التكلّم حقيقة، بأنّ الرواية لا تكون وافية بجميع المدّعى، فإنّ غاية مدلولها باعتبار كون الغالب تركّب الأنين من الحرفين و عدم كونه موضوعا بإزاء معنى، لوضوح أنّ دلالته ليست دلالة وضعيّة بل طبعيّة، هو بطلان الصلاة باللفظ المركّب من الحرفين. و إن لم يكن موضوعا، و لا يستفاد منها حكم اللفظ المشتمل على الحرف الواحد كما لا يخفى.

هذا، و ربّما يستدلّ لذلك بما حكى عن بعض الأدباء و اللغويّين، من التصريح بأنّ الكلام هو ما تركّب من حرفين فصاعدا، كما حكى عن نجم الأئمّة فى شرحه

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۷.

(۲) الفقيه ۱: ۲۳۲ ح ۱۰۲۹، الوسائل ۷: ۲۸۱. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۵ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۳۳۰ ح ۱۳۵۶، الوسائل ۷: ۲۸۱. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۵ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۲

على الكافية «۱»، من تصريحه بأنّ الكلام و إن كان بحسب الأصل عبارة عمّا يتكلّم به قليلا كان أو كثيرا، إلّا أنّه غلب استعماله فى العرف على اللفظ المركّب من الحرفين فصاعدا.

و لكنّه مضافا إلى عدم حجّية مثل ذلك مخدوش بأنّ مورد النزاع ليس هو بيان معنى الكلام، لأنّ الذى ورد فى الأخبار هو التكلّم، فلا بدّ من ملاحظة معناه، فنقول: ذكر بعض المحقّقين من المعاصرين: أنّ المعيار فى صدق التكلّم هو الإتيان باللفظ بقصد الحكاية عن المعنى، سواء كان الحرف واحدا أم كان أزيد، فلو لم يأت باللفظ على نحو الاستعمال و الحكاية لم يصدق التكلّم، و إن كان اللفظ موضوعا، كما لو تلفظ بلفظ (ق) لا بعنوان الحكاية عن المعنى، بل لغرض تعلّم مخرج القاف على النحو الصحيح مثلا «۲».

و لا يخفى أنّ ما أفاده و إن كان يقرب من الذهن فى بادئ النظر إلّا أنّ التدبّر يقضى بأنّ خصوصية قصد المعنى و جعل اللفظ حاكيا عنه لا مدخلية لها فى إبطال الصلاة، بل الظاهر بنظر العرف هو أنّ الملاك فى ذلك مجرّد إصدار اللفظ غير الملائم لحقيقة الصلاة، سواء قصد به الحكاية عن المعنى أم لم يقصد. أ لا ترى أنّه لا فرق عند العرف- بعد ملاحظة كون الكلام مبطلا للصلاة عند الشارع- بين الكلام الصادر عمّن يعرف معناه، و بين الكلام الصادر عمّن لا يعرف هذه اللغة؟

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ المتعارف بين العقلاء فى مقام إفادة أغراضهم و إفهام مقاصدهم بسبب اللفظ و القول، هو التكلّم بالألفاظ التى وضعت بإزاء معنى من المعانى مع استعمالها فى معانيها، و جعلها مندكة فيها آلة لإفهامها، و مع وجود مخاطب فى البين، حتّى يكون الغرض إفهامه و إفادته، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظة أنّ

---

(۱) شرح الكافية: ۱۸۷.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه: ۲۹۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۳

هذه القيود الثلاثة المتعارفة بين العقلاء هل لها مدخلية فى حقيقة التكلّم بحيث لا يصدق بدونها، أم لا يكون لها بل و لا لشىء منها دخل فى قوامه و حقيقته؟

فنقول: لا شبهة فى أنّ القيد الأخير- الذى هو عبارة عن وجود مخاطب فى البين قصد إفهامه- لا مدخلية له فى معنى التكلّم، ضرورة أنّه يصدق فيما لو حدث الإنسان نفسه و تكلّم معها، غاية الأمر كونه قبيحا عند العقل و العقلاء، إلّا أنّ ذلك لا ارتباط له بصدق معنى التكلّم، فهو قد يكون مع الغير و قد يكون مع النفس.

و أمّا القيـد الثانى الـذى مرجعه إلى استعمال اللفظ فى معناه و جعله مرآة له مندكّا فيه، فالظاهر أنّه أيضا أجنبيّ عن الدخل فى صدق معناه، فإنّه لا فرق عنـد العرف فى صـدق التكلّم بين اللفظ العربى الصادر عمّن يعرف لغة العرب، و بين الصادر عن غيره، فإنّ المتلفّظ بكلمـة «ضـرب» يصـدق عليه أنّه تكلّم بهـا، سواء كان عارفا بمعناه أو غير عارف، و يـدلّ على ذلك صـدق عنوان المتكلّم على النائم الذى تكلّم فى أثناء النوم، مع أنّه لم يستعمل ألفاظه فى معانيها و لم يجعلها حاكية عنها كما هو واضح.

و أمّا القيـد الأـوّل الـذى هو عبـارة عن كون اللفـظ موضوعـا بإزاء معنى، فالظاهر أنّه أيضا خارج عن ماهيـة التكلّم و حقيقته، فإنّه قد يتكلّم الإنسـان بالألفـاظ المهملـة لغرض إفـادة أنّها من المهملات، أو لغرض آخر، و لا يخرج بـذلك عن صـدق عنوان المتكلّم كما يظهر بمراجعة العرف، و يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه تقسيمهم الكلمة إلى المهمل و المستعمل.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لا يعتبر كون اللفظ موضوعا، فضلا عن اعتبار الاستعمال و وجود المخاطب.

نعم، يبقى الكلام فى أنّه هل يتحقق فيما إذا تلفّظ بحرف واحـد أم لا؟ فنقول: لو قلنا بأنّ الحرف الواحـد الموضوع يصـدق به التكلّم، فالظاهر حينئذ عدم الفرق بينه و بين الحرف الواحد غير الموضوع، لما عرفت من عدم مدخلية قيد الموضوعية فى

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۴

معنى التكلّم، فالتفصيل بينهما بعيـد جدّا، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ مثل كلمة (ق) و (ع) من الأفعال المعتلّة الطرفين لا يكون حرفا واحدا، بـل هو فى التقـدير حرفان أو أزيـد، و صـدق التكلّم بسـببه إنّما هو لأجل ذلك، أى كونه فى التقـدير زائـدا على الحرف الواحـد و لا يخفى أنّ هذا أبعد.

و كيف كـان، فالظاهر أنّ إثبات دعوى كون الحرف الواحـد أيضا ممّا يتحقق به التكلّم، و كـذا إثبات دعوى عـدم كونه كـذلك فى غاية الإشكال، و المرجع على تقدير الشكّ، أصالة البراءة.

استثناء الذكر و القرآن

ثمَّ إنّه ظهر لك من تقييـد الكلام المبطل فى صـدر المسألـة بما إذا لم يكن ذكرا و لا دعاء، و لا قراءة قرآن، إنّ شيئا من هـذه الأمور الثلاثـة لا يوجب بطلان الصـلاة إذا وقع فى أثنائها، للأخبار الدالـة على أنّ كلّ ما ناجيت اللّه به فى الصـلاة فهو منها «۱»، و أنّ كلّ ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة.

و قد عرفت فى مبحث القراءة «۲» أنّ معنى القراءة كلام الغير، و حكايته عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه قاصدا به حكاية ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءة بحـذاء الألفاظ المحكيّـة مع قطع النظر عن حيثيـة صدورها عنه، و إلّا لا تصدق الحكاية، ضـرورة أنّها عبارة عن إراءة المحكيّ و إلقائه، فكأنّه لا يكون هنا واسطة أصلا.

و بالجملـة: فمعنى الحكاية هو أن يجعل ألفاظه مرآة لكلام الغير و فانية فيه لا يرى فيها إلّا ذلك الكلام، و حينئذ فلو أراد- مضافا إلى قصد الحكاية- ردّ تحيّة

---

(۱) الوسائل ۶: ۲۸۹. أبواب القنوت ب ۱۹ و ص ۳۷۰. أبواب السجود ب ۱۷ و ج ۷: ۲۶۳. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۳.

(۲) المسألة الاولى من بحث القراءة ۲: ۱۲۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۵

الغير بآية من القرآن يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، و هو ممّا لا يجوز بل لا يعقل كما قرّرنا فى محلّه.

وجه اللزوم أنّ ردّ التحيـة متقوم بإيجـاد اللفـظ مخاطبـا إلى المحيى مع قصـد عنوان الردّ، و حينئـذ فكيف يجتمع مع ذلك جعل اللفظ

حاكيا عن كلام الغير مندكّا فيه مع قطع النظر عن حيثية صدوره عنه؟!.

نعم، قد يقال: بأنّ المتكلّم بسلام عليكم الوارد فى القرآن الكريم حكاية عن الملائكة المخاطبين لأهل الجنّة عند الدخول فيها، إنّما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام المحكىّ الخطاب إلى المسلّم، لا أنّه يسلّم على المخاطب باللفظ الصادر منه، و نظير ذلك كتابة السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، و يقصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود.

و لكن لا يخفى أنّ تنظير المقام بمسألة الكتابة محلّ نظر بل منع، فإنّه لو سلّم أنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، فهو إنّما يكون ملفوظا للشخص الكاتب مندكّا فى معناه الذى هو عبارة عن السلام و ردّ التحية، بخلاف المقام الذى يكون الكلام المحكىّ صادرا عن الغير قائما به بالقيام الصدورى.

هذا، مضافا إلى أنّه لا نسلّم أن يكون المكتوب مقصودا به الحكاية عن الملفوظ، فإنّ النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعة للمعانى بحيث لو أراد الإنسان أن يفهم معنى كلمة منقوشة يكون ذلك متوقّفا أوّلا- على تطبيق تلك الكلمة المنقوشة على ملفوظها، و ثانيا على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، إلّا أنّ تلك النقوش إنّما تجعل بدلا عن الألفاظ فى الدلالة على معانيها، لا أنّها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها.

و بالجملة: فالنقوش الكتابية إنّما هى طريق آخر لإفهام الأغراض و إفادة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۶

المقاصد فى عرض الألفاظ، و هذا الطريق أوسع من وجه، و أضيق من وجه آخر.

أمّا الأوسعية فلأنّ النقوش لا- تنعدم بمجرّد وجودها كالألفاظ بل هى باقية، و أمّا الأضيقية فلاحتياجها إلى الآلات الكثيرة بخلاف اللفظ. و كيف كان، فقياس المقام على مسألة الكتابة قياس مع الفارق، و حينئذ فلا دليل على جواز ردّ التحية بقراءة آية من القرآن.

نعم يمكن أن يقال: إنّ قراءة آية مناسبة لردّ التحية بعد صدورها من المحيّى ينتزع منها عنوان ردّ التحية، و إن لم يكن من قصده فعلا ذلك، نظرا إلى أنّ ذلك يشعر بكون المصلّى قاصدا لردّها، و إنّما منعه عن ذلك وجود المانع و هو الاشتغال بالصلاة.

و نظير هذا ما إذا قرأ المأموم آية من القرآن لغرض إفهام الإمام و إعلامه بأنّه سهى كما إذا قرأ قوله تعالى وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ «۱» فيما إذا جهر فى الصلاة التى يجب الإخفات فيها، أو قرأ قوله تعالى وَ قُومُوا لِلّٰهِ قانِتِينَ «۲» فيما إذا جلس فى الركعة الأولى أو الثالثة من الرباعية للتشهّد سهوا، أو قرأ قوله تعالى وَ ارْكَعُوا مَعَ الرّاكِعِينَ «۳» فيما إذا قرأ الإمام القنوت فى الركعة الأولى مثلا، فإنّه فى جميع هذه الموارد يترتّب الغرض على قراءة القرآن من دون أن يجعل الألفاظ القرآنية بحذاء المعنى الذى يريد، لوضوح أنّه لا يريد أن يخاطب الإمام و ينهاه عن الجهر بقوله:

«وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ»، بل يقرأ القرآن فيترتّب عليه إعلام الإمام للمناسبة بين الآية التى قرأها و بين ما سهى عنه الإمام.

هذا، و لا يخفى أنّ انتزاع عنوان الردّ بمجرّد ذلك مشكل. نعم يمكن أن يتحقق

---

(۱) الاسراء: ۱۱۰.

(۲) البقرة: ۲۳۸.

(۳) البقرة: ۴۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۷

ذلك بحيث لا ينافى الصلاة، بأن قصد بقوله: سلام عليكم، فى مقام ردّ الجواب الدعاء، و سأل من اللّه تعالى أن يسلّمه، و أمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء سواء أراد بذلك مجرّد سلامة المخاطب أو أراد أن يسلمه اللّه و لكن لا- على سبيل الدعاء و السؤال منه

تعالى، فهو محلّ إشكال، بل الظاهر أنّه داخل فى الكلام المبطل.

و منه يظهر أنّ الابتداء بالسلام فى أثناء الصلاة و كذا تسميت العاطس يوجب بطلان الصلاة إلّا أن يرجع إلى الدعاء و المسألة منه تعالى.

هذا، و يمكن أن يقال: إنّ تحقق عنوان الدعاء الذى مرجعه إلى الطلب من اللّه تعالى، لا ـ يجتمع مع توجيه الكلام إلى المخاطب و المخاطبة معه، فإنّ قوله: سلّمك اللّه، أو غفر اللّه لك و نظائرهما، يكون الخطاب فيه متوجّها إلى المخاطب و إن كان الإسناد فيه إلى اللّه تعالى، و الدعاء لا بدّ فيه أن يكون الطلب منه تعالى، و إن كان متعلّقا بالشخص الحاضر، كقوله: اللهمّ اغفر لهذا.

و بالجملة: فصدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب الحاضر مشكل، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الكلام الذى أخذ موضوعا للحكم بوجوب الإعادة إنّما هو كلام الآدميّين، كما يدلّ على ذلك النبوىّ المتقدّم: «إنّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شىء من كلام الناس، إنّما هى التسبيح و التكبير و قراءة القرآن». فخروج الدعاء و الذكر و القرآن إنّما هو على سبيل التخصّص لا التخصيص.

و حينئذ فكما شكّ فى صدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب، كذلك يكون صدق كلام الآدميّين عليه مشكوكا أيضا، فلا دليل على كون هذا القسم من الكلام مبطلا، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل و هو يقتضى العدم، لكنّ الأحوط الترك.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۸

فرع: الكلام عن إكراه

لو أكره على الكلام فالمحكىّ عن الشيخ فى المبسوط، و العلّامة فى المنتهى، و الشهيد فى الذكرى، التردّد فى كون ذلك مبطلا للصلاة. و لكنّ العلّامة فى المنتهى بعد التردّد استقرب البطلان، كما أفتى بذلك فى محكىّ التذكرة «۱».

و لم يظهر من القدماء التعرّض لهذا الفرع عدا الشيخ فى المبسوط «۲» الذى صنّف على خلاف ما هو المتداول بين الإمامية فى مقام التصنيف فى ذلك الزمان، كما أنّه لم يظهر من أحد من المتعرّضين له الفتوى بعدم البطلان، و إن كان يمكن توجيهه كما فى المصباح بأنّ مقتضى حكومة حديث الرفع «۳»- المشتمل على رفع ما استكرهوا عليه- على عمومات أدلّة التكاليف تخصيص أدلّة قاطعية الكلام بما إذا لم يكن مكرها عليه، إلّا أن يمنع دلالة الحديث على رفع جميع الآثار، و لكنّه خلاف التحقيق.

فإلحاق المكره بالناسى أوفق بالقواعد إلّا أن يقال كما فى المصباح أيضا: بأنّ الذى يظهر من النصوص و الفتاوى- كما لعلّه المغروس فى أذهان المتشرّعة- أنّ التكلّم عمدا كالحدث مناف لفعل الصلاة. فالإكراه عليه إكراه على إيجاد المنافى، و مرجعه لدى التحليل إلى الإكراه على إبطال الصلاة «۴».

و أثره حينئذ ليس إلّا المؤاخذة و هى مرفوعة بحكم الحديث أو يقال: بأنّه يفهم من تعبير الشارع بكونه قاطعا أنّ للصلاة هيئة اتصالية يقطعها التكلّم عمدا،

---

(۱) المنتهى ۱: ۳۰۹، نهاية الأحكام ۱: ۵۱۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۷۹، الذكرى ۴: ۱۳.

(۲) لم نعثر على هذا الفرع بخصوصه فى المبسوط، و لكن حكاه فى مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۰۸ عن الشيخ فى النهاية.

(۳) الخصال: ۴۱۷ باب التسعة ح ۹، سنن ابن ماجه ۱: ۶۵۹ ح ۲۰۴۳ و ۲۰۴۵.

(۴) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۰۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۷۹

فرفع أثر الإكراه حينئذ غير مجد فى إحراز تلك الهيئة الاتصالية التى اعتبرها شرطا فى الصلاة. إذ لا يثبت به لوازمه العقلية.

ثمَّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين بعد أن نفى البعد عن شمول حديث الرفع للمقام- بناء على أنّ المراد رفع جميع الآثار دون خصوص المؤاخذة- قال: و لكن فى بعض الأخبار الحكم ببطلان الصلاة إذا صدر الكلام عمدا، و عدم البطلان إذا صدر ناسيا، و يظهر من ذلك ظهورا قويّا أنّ الكلام الصادر عن إكراه ليس قسما ثالثا حتى يلحق بكلام الناسى بواسطة حديث الرفع «۱». انتهى.

و لا يخفى أنّ شمول الحديث لا يبتنى على أن يكون الكلام الصادر عن إكراه قسما ثالثا، لأنّ الحديث يشمله و إن كان من مصاديق الكلام العمدى. نعم يمكن أن يقال: بأنّ المستفاد من الأدلة الدالة على عدم مبطلية الكلام إذا صدر سهوا هو انحصار ذلك بالكلام السهوى، و لكن دون إثباته خرط القتاد. و كيف كان، فالأحوط إعادة الصلاة لو تكلّم فيها مكرها.

ردّ السلام فى أثناء الصلاة

هل يجوز ردّ السلام فى أثناء الصلاة أم لا، بل يحرم؟ ذهب إلى الثانى جمهور العامّة، و حكى عن البصرى من التابعين القول بوجوب الرّد قولا، و قد وقع الخلاف بين الجمهور، حيث أنّهم بين من قال: بأنّه يردّ بالإشارة برأسه كالشافعى فى القديم، أو بيديه كما فى موضع آخر منه، و بين من قال بأنه يردّ قولا، لكن بعد الفراغ من الصلاة كأبى ذر الغفارى و عطاء و الثورى. و قال الأخير: إن كان باقيا ردّ عليه و إن كان منصرفا اتبعه بالسلام، و بين من قال بأنّه يردّ بقلبه كالنخعى، و بين

(۱) كتاب الصلاة للمحقق الحائرى ۱: ۳۰۰.

من قال بأنّه لا يردّ بشىء أصلا فيضيع سلامه «۱».

و أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم متّفقون ظاهرا على الجواز الذى يراد به الوجوب «۲»، و التعبير به إنّما هو فى قبال العامّة القائلين بالتحريم كما عرفت، و إلّا فمن الواضح أنّه بعد ملاحظة كون الردّ واجبا فى غير حال الصلاة لا يبقى للجواز بالمعنى الأخصّ فى حال الصلاة وجه. و كيف كان فمستندهم فى ذلك هى الأخبار الواردة فى هذا الباب و هى سبعة:

۱- خبر محمّد بن مسلم قال: دخلت على أبى جعفر عليه السّلام و هو فى الصلاة فقلت السلام عليك. فقال: السلام عليك. فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلمّا انصرف قلت: أ يردّ السلام و هو فى الصلاة؟ قال: «نعم مثل ما قيل له» «۳».

۲- رواية سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يسلّم عليه و هو فى الصلاة؟ قال: «يردّ: سلام عليكم، و لا يقول: و عليكم السلام، فإنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان قائما يصلّى، فمرّ به عمّار بن ياسر فسلّم عليه عمّار، فردّ عليه النبى صلّى اللّه عليه و آله هكذا» «۴».

۳- رواية منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا سلّم عليك الرجل و أنت تصلّى، قال: «تردّ عليه خفيّا كما قال» «۵».

۴- رواية عمّار بن موسى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن السلام على المصلّى؟ فقال: «إذا سلّم عليك رجل من المسلمين و أنت فى الصلاة فردّ عليه فيما

(۱) المجموع ۴: ۱۰۳- ۱۰۵، المدوّنة الكبرى ۱: ۹۹، الخلاف ۱: ۳۸۸ مسألة ۱۴۱.

(۲) الانتصار: ۱۵۳، الخلاف ۱: ۳۸۸ مسألة ۱۴۱، المعتبر ۲: ۲۶۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۸۱ مسألة ۳۲۱، الحدائق ۹: ۷۹، مدارك الاحكام ۳: ۴۷۳، مستند الشيعة ۷: ۶۷، كشف اللثام ۴: ۱۸۳، جواهر الكلام ۱۱: ۱۰۰.

(۳) التهذيب ۲: ۳۲۹ ح ۱۳۴۹، الوسائل ۷: ۲۶۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۱.

(۴) الكافى ۳: ۳۶۶ ح ۱، التهذيب ۲: ۳۲۸ ح ۱۳۴۸، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۲.

(۵) التهذيب ۲: ۳۳۲ ح ۱۳۶۶، الفقيه ۱: ۲۴۱ ح ۱۰۶۵، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۱

بينك و بين نفسك، و لا ترفع صوتك» «۱».

۵- رواية محمد بن مسلم، أنّه سأل أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يسلّم على القوم فى الصلاة؟ فقال: «إذا سلّم عليك مسلم و أنت فى الصلاة فسلّم عليه، تقول: السلام عليك، و أشر بإصبعك» «۲».

۶- رواية علىّ بن جعفر عليه السّلام عن أخيه قال: سألته عن الرجل يكون فى الصلاة فيسلّم عليه الرجل، هل يصلح له أن يردّ؟ قال: «نعم، يقول: السلام عليك، فيشير إليه بإصبعه» «۳».

۷- ما عن الشهيد فى الذكرى قال: و روى البزنطى عن الباقر عليه السّلام قال: «إذا دخلت المسجد و الناس يصلّون فسلّم عليهم، و إذا سلّم عليك فاردد، فإنّى أفعله، و إنّ عمّار بن ياسر مرّ على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و هو يصلّى، فقال: السلام عليك يا رسول اللّه و رحمة اللّه و بركاته، فردّ عليه السلام» «۴».

هذه هى الروايات الواردة فى هذا الباب، و يقع الكلام فيها من جهات:

الأولى: ظاهر أكثر الروايات المتقدّمة وجوب ردّ السلام، و مقتضى بعضها الجواز، و لكنّ المراد به هو الجواز بالمعنى الأعم المنطبق على الوجوب. نعم هنا رواية ظاهرة فى الحرمة، و هى رواية مصدّق بن صدقة عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السّلام قال: «لا تسلّموا على اليهود و لا النصارى- إلى أن قال:- و لا على المصلّى، و ذلك لأنّ المصلّى لا يستطيع أن يردّ السلام.» «۵». و لكنّها محمولة على التقية

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۴، التهذيب ۲: ۳۳۱ ح ۱۳۶۵، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۴.

(۲) الفقيه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۳، السرائر ۳: ۶۰۴، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۵.

(۳) قرب الإسناد: ۱۷۷ ح ۸۰۱، الوسائل ۷: ۲۶۹. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۶ ح ۷.

(۴) الذكرى ۴: ۲۴، الوسائل ۷: ۲۷۱. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۷ ح ۳.

(۵) الخصال: ۴۸۴ ح ۵۷، الوسائل ۷: ۲۷۰. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۷ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۲

لموافقتها لفتاوى العامّة.

الثانية: مقتضى روايتى منصور و عمّار المتقدّمتين وجوب الردّ خفيّا، بناء على أن لا يكون المراد بقوله عليه السّلام فى رواية عمّار: «فردّ عليه فيما بينك و بين نفسك». هو الردّ بالقلب كما يشهد له قوله: «و لا ترفع صوتك»، فإنّ الظاهر أنّ المراد هو القول خفيّا، و لعلّ الوجه فيه هو أنّ العامّة حيث كانت فتاواهم متطابقة على التحريم، فلذا أمر الشيعة بالإخفاء لئلّا يظهر أمرهم و يتبيّن مخالفتهم.

الثالثة: قد ورد فى إحدى روايتى محمّد بن مسلم و رواية علىّ بن جعفر عليه السّلام الأمر بالإشارة بالإصبع، و لكنّ الظاهر عدم كونه أمرا وجوبيّا، لعدم توقّف الردّ عليه و بعد كونه واجبا نفسيّا، و لعلّ الوجه فيه هو إعلام المسلّم بذلك لعدم إمكان التوجّه و الإقبال فى حال الصلاة، و يحتمل أن يحمل على التقية، لما عرفت من أنّ الشافعى أوجب الإشارة باليد فى موضع من القديم.

الرابعة: مقتضى رواية منصور و إحدى روايتى محمّد بن مسلم وجوب ردّ السلام بمثل ما قيل له و كما قال، و هل المراد بالمماثلة، المماثلة من جميع الجهات من التعريف، و التنكير، و الإفراد، و الجمع، و التقديم، و التأخير، كما يشهد له إطلاق المماثلة فى الروايتين، أو أنّ المراد بها المماثلة فى خصوص التقديم و التأخير؟ كما ربما يدلّ على ذلك رواية سماعة الناهية عن الردّ بمثل

«عليكم السلام»، لأنّ المتعارف بينهم فى مقام السلام هو تقديم السلام، و اعتبار المماثلة يقتضى تقديمه فى مقام الجواب أيضا.

و حينئذ، فالتعرّض لذلك انّما هو للتنبيه على أنّ كيفية الجواب فى أثناء الصلاة تغاير الكيفية المتعارفة بينهم فى مقام الجواب فى غيرها من تقديم الظرف، و الظاهر هو الوجه الثانى.

فما ورد فى إحدى روايتى محمّد بن مسلم و رواية علىّ بن جعفر المتقدّمتين من

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۳

أنّه يجب أن يقال: السلام عليك، إنّما يكون ذكره من باب كونه أحد الأفراد، و المقصود منه وجوب تقديم السلام على الظرف فقط، لا- هو مع التعريف و الإفراد كما لا- يخفى. ثمّ إنّه يحتمل أن يكون المراد بالمثل هو المماثلة فى كونه قولا، فالمراد هو بيان وجوب الردّ قولا كما فى غير حال الصلاة، قبالا للعامّة القائلين بحرمته كذلك، و لكن هذا الاحتمال بعيد.

هذا كلّه فيما يتعلّق بوجوب ردّ السلام فى الصلاة. و أمّا الردّ من حيث هو فهو واجب شرعا، و يدلّ عليه قوله تعالى وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها «۱» و التحية عبارة عن نوع خاصّ من التواضع، مستعمل لدى العرف عند ملاقاة بعضهم لبعض، و قد كان متداولا فى زمان الجاهليّة أيضا، و كان علامة لعدم كون المحيّى قاصدا للسوء بالنسبة إلى المحيّى.

و كيف كان، فهل هو عبارة عن مطلق الألفاظ المستعملة فى ذلك المورد، أو أنّه يختصّ بخصوص صيغة السلام؟ حكى عن الطبرسى فى مجمع البيان أنّه قال:

التحية: السلام، يقال: حيّا تحيّة إذا سلّم «۲»، و لكن المحكىّ عن بعض أهل اللغة أنّه اسم لمطلق الألفاظ التى تستعمل فى ذلك المورد، سلاما كان أو غيره ممّا هو بمنزلته «۳». و يؤيّده ما عن الصدوق فى الخصال عن أبى جعفر، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السّلام قال: «إذا عطس أحدكم فسمّتوه قولوا: يرحمكم اللّه، و هو يقول: يغفر اللّه لكم و يرحمكم، قال اللّه تعالى وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها «۴»».

---

(۱) النساء: ۸۶.

(۲) مجمع البيان ۳: ۸۴.

(۳) مجمع البحرين ۱: ۶۰۸ مادّة ح ى ى.

(۴) الخصال: ۶۳۳، الوسائل ۱۲: ۸۸. أبواب أحكام العشرة ب ۵۸ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۴

هذا، و لكنّ الحكم بوجوب ردّ مطلق التحية استنادا الى الآية الشريفة فى غاية الإشكال، خصوصا بعد وضوح أنّ السيرة المستمرّة بين المسلمين إنّما كانت على ردّ خصوص السلام، و لا يلتزمون بردّ سائر التحيّات، و أمّا الاستدلال فى الرواية بالآية الشريفة فليس لأجل كون الدعاء بمثل يغفر اللّه لكم و يرحمكم من مصاديق التحية، بل كان ذكرها من باب الاستئناس للمناسبة بين الموردين.

ثمّ إنّه لو فرض عموم التحية و عدم اختصاصها بخصوص صيغ السلام لوجب حمل الأمر فى الآية الشريفة على الاستحباب بالنسبة إلى غير تلك الصيغ، و لا يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، لأنّ صيغة الأمر موضوعة لمجرّد إنشاء الطلب.

غاية الأمر أنّه مع عدم قيام قرينة على الإذن فى الترك، لا يكون المأمور معذورا فى المخالفة عند العقلاء، و كان مستحقّا للذمّ و العقاب كما حقّقناه فى الأصول.

فالأقوى وجوب ردّ خصوص صيغ السلام، كما أنّه لا خلاف فيه ظاهرا بين المسلمين، و قد عرفت فتاوى العامّة فى باب الردّ فى أثناء الصلاة، فإنّه يستفاد من مجموعها مفروغية وجوب الردّ بالقول فى غير حال الصلاة، بل يستفاد من بعضها أنّ الردّ يكون حقّا للمسلّم على المسلّم عليه فتدبّر.

هذا، و أمّا ما يدلّ من الروايات على وجوب ردّ السلام فهى رواية مصدّق بن صدقة المتقدّمة، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السّلام، و رواية السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۱»، الدالتان على انّ السلام من المسلّم تطوّع و الردّ فريضة، و قد روى هذا المضمون من طريق العامّة عن بعض التابعين «۲»، و لكنّ الطبرى فى تفسيره

---

(۱) الكافى ۲: ۶۴۴ باب التسليم ح ۱، الوسائل ۱۲: ۵۸. أبواب أحكام العشرة ب ۳۳ ح ۳.

(۲) الجامع لأحكام القرآن ۵: ۳۰۴، صحيح مسلم ۱۳: ۱۱۷ ب ۲ و ۱۱۸ ب ۳، صحيح البخارى ۷: ۱۶۳ ب ۱- ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۵

الكبير استدلّ للوجوب بالآية الشريفة، و روى عن أبى الزبير أنّه قال: سمعت جابرا يقول: «ما رأيته إلّا يوجبه قوله تعالى وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ.» «۱».

ثمّ لا يخفى أنّه لو قطع النظر عمّا يدلّ على وجوب ردّ السلام من حيث هو، فلا يمكن أن يستفاد ذلك من الروايات الواردة فى الردّ فى أثناء الصلاة، لأنّ كثيرا منها لا يدلّ إلّا على مجرّد الجواز و الصلاحيّة التى مرجعها إلى عدم كون الاشتغال بالصلاة مانعا عن الردّ، و ما يدلّ بظاهره على الوجوب كروايتى سماعة و منصور و غيرهما لا يستفاد منها الوجوب بعد كونها بصدد الردّ على العامّة القائلين بالحرمة فى الصلاة، لأنّ الأمر فى مقام توهّم الحظر لا يدلّ على الوجوب.

و بالجملة: بعد كون المرتكز فى أذهان المسلمين فى ذلك الزمان هى الحرمة، لاشتهار الفتوى بها من المتصدّين للإفتاء، لا يبقى للأمر ظهور فى الوجوب و لا يستفاد منه إلّا مجرّد الجواز فى مقابل الحرمة كما لا يخفى.

ثمّ إنّ القدر المتيقّن من موارد وجوب ردّ السلام ما إذا كان المسلّم رجلا بالغا عاقلا مسلما قاصدا لمعنى السلام، مع كونه بإحدى الصيغ الأربع التى هى عبارة عن: «سلام عليك»، و «السلام عليك»، و «سلام عليكم»، و «السلام عليكم»، و الظاهر عدم اعتبار قصد القربة فى السلام فى وجوب ردّه لعدم الدليل عليه، مضافا إلى أنّ الحكمة فى الحكم بوجوب الردّ، و الفرق بينه و بين السلام، لأنّه لا يكون إلّا مستحبّا، و هى كون السكوت فى مقام الردّ و الامتناع عنه موجبا للعداوة و البغضاء، مع أنّ مقصود الشارع هو حصول الألفة و الانس، و الحكمة تقتضى تعميم الحكم بالوجوب لما إذا لم يكن السلام مقرونا بقصد القربة كما لا يخفى.

---

(۱) جامع البيان ۴: ۲۵۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۶

هذا، و لو لم يكن المسلّم قاصدا لمعنى السلام لأجل أنّه لا- يعرف معناه مثلا- حتى يقصده كأكثر الأعاجم، فهل يجب ردّه أم لا؟ الظاهر نعم، لحصول عنوان التحية بذلك، و كفاية كونه قاصدا لها إجمالا و إن لم يعرف معناه بالخصوص.

و لو لم يكن السلام بإحدى الصيغ الأربع المتعارفة، كما إذا قدّم الظرف على السلام على خلاف ما هو المتعارف بينهم فى مقام الابتداء بتحية الأحياء ففيه وجوه أربعة:

أحدها: القول بأنّه لا يجب ردّه أصلا، و صرّح المحقّق فى المعتبر بتحريم إجابته فى حال الصلاة، بل يظهر منه تحريم الإجابة فى غير سلام عليكم من الصيغ الأربع أيضا، حيث أنّه قال: إذا قال: سلام عليكم ردّ مثل قوله سلام عليكم، و لا يقول: و عليكم السلام.

و بعد نقل الفتاوى و الروايات قال: فرع: لو سلّم عليه بغير اللفظ المذكور لم يجز إجابته، نعم لو دعا له و كان مستحقّا و قصد الدعاء لا ردّ السلام لم أمنع منه، لما ثبت من جواز الدعاء لنفسه و لغيره فى أحوال الصلاة بالمباح «۱». انتهى.

ثانيها: القول بوجوب ردّه مماثلا فى حال الصلاة، ذهب إليه صاحب الجواهر و المصباح «۲».

ثالثها: ما حكى عن المسالك من أنّه يردّ بالسلام المعهود «۳».

رابعها: التخيير بين الردّ بالمثل و بين الردّ بغيره. و لا يخفى أنّ منشأ هذه الوجوه الأربعة ملاحظة أمرين:

أحدهما: إنّ التحية بغير السلام، إمّا خارجة عن الآية الشريفة موضوعا، بناء

(۱) المعتبر ۲: ۲۶۳- ۲۶۴.

(۲) جواهر الكلام ۱۱: ۱۱۴، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۲۱.

(۳) المسالك ۱: ۲۳۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۷

على ما ذكره الطبرسى، أو حكما بناء على ما ذكره بعض أهل اللّغة من عموم التحيّة لغير السلام، فهل السلام بغير إحدى الصيغ الأربع المتقدّمة أيضا يكون كذلك أم لا؟

ثانيهما: إنّ المماثلة فى التقديم و التأخير المعتبرة فى الردّ فى حال الصلاة هل تكون معتبرة مطلقا، أو تكون معتبرة فى خصوص ما لو كان السلام بإحدى الصيغ الأربع؟ و لا ينافى الاحتمال الأوّل النهى عن عليكم السلام فى موثّقة سماعة المتقدّمة، لأنّ موردها ما إذا كان السلام بإحداها، كما هو المتعارف فى السلام الابتدائى فى تحيّة الأحياء.

و بعبارة أخرى هل المماثلة المذكورة فى الروايتين معتبرة بعنوانها، سواء كان السلام بإحدى الصيغ المتعارفة أو بغيرها، أو أنّها كناية عن تقديم السلام على الظرف كما هو المتعارف فى السلام، و هو الوجه فى التعبير عنه بها؟

إذا عرفت ذلك فنقول: الوجه الأوّل يبتنى على عدم شمول الآية الشريفة لهذا السلام، إمّا لاختصاص التحية المذكورة فى الآية بغيره من الصيغ الأربع المتعارفة، و إمّا لانصرافها عنه، كما أنّ غيره من الوجوه الثلاثة يبتنى على شمول الآية له أيضا، و الاختلاف بينها إنّما هو فى الأمر الثانى.

فمنشأ ما عليه الجواهر و المصباح هو أنّ المماثلة المعتبرة فى الردّ فى حال الصلاة معتبرة بعنوانها، فلا بدّ من مراعاتها نظرا إلى ما يدلّ على اعتبارها، كما أنّ ما حكى عن المسالك من لزوم تقديم السلام على الظرف مبنىّ على أن لا يكون عنوان المماثلة معتبرا، بل كانت هى كناية عن تقديم السلام على الظرف.

و حيث أنّ مورد الأدلة الدالة على اعتبار المماثلة هو السلام على النحو المتعارف، فلذا كنى عن ذلك بعنوان المماثلة، و إلّا فالواجب مطلقا هو تقديم السلام على الظرف، سواء كان بإحدى الصيغ الأربع المتعارفة أو بغيرها، و أمّا الاحتمال

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۸

الأخير فيبتنى على خروج المورد المفروض عن الأدلة الدالة على اعتبار المماثلة، لأنّ موردها خصوص ما إذا كان السلام بالنحو المتعارف، فليس هنا ما يدلّ على اعتبارها فى المقام.

ثمّ إنّ الظاهر فى الأمر الثانى هو كون عنوان المماثلة مأخوذا بنحو الكناية عن تقديم السلام على الظرف، فالوجه الثانى من الوجوه الأربعة بعيد جدّا. نعم يبقى الكلام فى شمول الآية الشريفة لهذا النحو من السلام، و الظاهر إطلاقها لصدق عنوان التحية عليه.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۸۹

القاطع الثامن: الفعل الكثير الخارج عن أفعال الصلاة

اشارة

قد ادّعى العلّامة فى المنتهى اتّفاق أهل العلم كافّة على بطلان الصلاة به «۱»، و هذا يدلّ على كونه موردا لاتفاق المسلمين، لأنّ التعبير بهذا إنّما هو فى مثل تلك الموارد.

و المشهور بين الإماميـة التقييد بما إذا فعل ذلك عمدا «۲»، و يمكن أن يستكشف من قيام الشهرة المحقّقة على قاطعية هذا العنوان ثبوت نصّ معتبر دالّ على ذلك، و حينئذ فلا بدّ من الرجوع إلى العرف فى تشخيص موضوع الكثرة المأخوذ فى النصّ.

هـذا، و لكن يستفاد من كلمات كثير من المتأخّرين أنّ المستند فى ذلك ليس ثبوت نصّ دالّ بمنطوقه على قاطعيـة هـذا العنوان، بل المناط فى البطلان هو محو

---

(۱) المنتهى ۱: ۳۱۰.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۵، نهاية الأحكام ۱: ۵۲۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۸۸ مسألة ۳۲۸، جامع المقاصد ۲: ۳۵۰، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۶۹، كشف اللثام ۴: ۱۷۲، مستند الشيعة ۷: ۴۲، جواهر الكلام ۱۱: ۵۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۰

صورة الصلاة، كما صرّح بذلك فى المدارك، حيث قال: و لم أقف على رواية تدلّ بمنطوقها على بطلان الصلاة بالفعل الكثير، لكن ينبغى أن يراد به ما ينمحى به صورة الصلاة بالكليّة، كما هو ظاهر المصنّف فى المعتبر، اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق، و أن لا يفرق فى بطلان الصلاة بين العمد و السهو «۱». انتهى.

و لكن لا يخفى أنّه بناء عليه لا يكون وجه للتعبير عن الفعل الماحى لصورة الصـلاة بالفعل الكثير، كما أنّه لا يكون وجه للتفصيل بين صورتى السهو و العمد كما هو المشهور.

ثمّ إنّ هنـا وجهـا آخر استدلّ به فى المصباح، و هو معهوديـة التنـافى لـدى المتشـرّعة من الصـدر الأوّل بين الصـلاة و سائر الأعمال الخارجيـة، بحيث يرون الفرق بين الصـلاة و سـائر العبـادات، و أنّه ليس فى الصـلاة عمل خارجىّ بخلاف غيرها من العبادات، و يـدلّ على مغروسيّة هـذا المعنى فى أذهـان المتشـرّعة كثرة السؤال فى الإخبـار عن الأفعـال الجزئيـة التى مسّت الحاجـة إلى فعلهـا فى أثنـاء الصلاة، كقتل القمل، و البق، و البرغوث، و نفخ موضع السجود، و تسوية الحصى، و غير ذلك «۲».

و الاسـتدلال بهـذه الأخبار ليس من جهـة الحكم بالجواز المـذكور فيها فإنّ المناط فى هذا الحكم الجامع بين موارد السؤال هو القلّة، فتدلّ بالمفهوم على كون الفعل الكثير مبطلا فى غاية الإشـكال، بل مبنى الاسـتدلال بها على كون السؤال فيها مشعرا بمغروسية التنافى بين الصلاة و بين الأعمال الخارجية فى أذهان المتشرّعة، و لذا صاروا بصدد السؤال عن حكم مثل الأفعال المذكورة فيها.

و يدلّ على التنافى بين الصلاة و بين الأعمال الخارجية، بعض ما ورد فى التكفير

---

(۱) مدارك الأحكام ۳: ۴۶۶.

(۲) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۱

ممّا يدلّ على أنّ التكفير عمل و ليس فى الصـلاة عمل «۱». فإنّ الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل الخارجى الـذى لا يكون من سـنخ أفعال الصلاة، و حينئذ فيدلّ على بطلانها بفعل شىء خارج عن حقيقتها و لو كان قليلا، فلا بدّ من ورود دليل مخصّص حتّى يدلّ على الجواز فى بعض الموارد.

ثمّ لا يخفى أنّ استكشاف النصّ فى المسألة من الفتاوى مشكل، لأنّه لم يكن لها تعرّض فى أكثر الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم. نعم ذكر فى المراسم فى عداد ما يوجب التعمّد إليه بطلان الصلاة: و كلّ

فعل كثير أباحت الشريعة قليله فى الصلاة، أو كلّ فعل لم تبح الشريعة قليله و لا كثيره «۲».

و قال فى الوسيلة فى بيان القواطع: أنّها تسعة أشياء: العمل الكثير ممّا ليس من أفعال الصلاة «۳». و قال الشيخ فى المبسوط الذى هو كتاب تفريعىّ له: و لا يفعل فعلا كثيرا ليس من أفعال الصلاة «۴». و الظاهر أنّ هذا استنباط من تجويز الأفعال الجزئية فى الشريعة، لا أن يكون بهذا العنوان ممّا قام عليه نصّ. و يؤيّده أنّه فى كتاب النهاية- الموضوع لنقل الفتاوى المأثورة- اقتصر على ذكر موارد الجواز «۵».

و كيف كان، فدعوى الإجماع على مبطلية الفعل الكثير بعنوانه كما عن العلّامة و جماعة من المتأخّرين مما لا وجه لها بعد عدم وجود نصّ فى المسألة، و لا ما يمكن أن يستكشف منه، فالأولى كما عرفت التمسّك لذلك بأنّ المغروس فى أذهان المتشرّعة أنّه يعتبر فى الصلاة التوجّه إلى الخالق المعبود بحيث ينافيه الاشتغال

---

(۱) قرب الاسناد: ۱۷۷ ح ۷۹۵، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۴.

(۲) المراسم: ۸۷.

(۳) الوسيلة: ۹۷.

(۴) المبسوط ۱: ۱۱۷.

(۵) النهاية: ۹۳.

بالأعمال الخارجية التى لا تكون من سنخ أجزاء الصلاة. نعم لا بأس بالاشتغال بالأفعال الجزئية غير المنافية للتوجّه فتدبّر.

قاطعيّة الأكل و الشرب

لا يخفى أنّه ليس هنا أيضا ما يدلّ من النصوص على ذلك، نعم ربّما يستدلّ له بالرواية الواردة فى جواز شرب الماء فى صلاة الوتر لمن أصابه عطش، و هو يريد الصوم فى صبيحة تلك الليلة، بشرط أن لا يكون موجبا للاستدبار «۱»، نظرا إلى أنّ المستفاد منها أنّ هذا إنّما يكون على سبيل الاستثناء، فيدلّ على قاطعية الشرب فى غير هذا المورد، و لكنّه كما ترى.

فالأولى الاستدلال له أيضا بما عرفت فى الفعل الكثير من مغروسية التنافى بين حقيقة الصلاة التى هى التوجّه، و بين الاشتغال بغيرها من الأفعال الخارجية، و لكن هذا الاستدلال يقتضى بطلان الصلاة بهما إذا كانا منافيين للتوجّه، فلا بأس بما لا يكون منهما منافيا له، كأكل شىء صغير و بلع ما بقى بين الأسنان، و إن كان هذا يوجب البطلان فى باب الصوم.

ثمّ إنّ قاطعية الأكل و الشرب إنّما تكون مذكورة فى كتب المحقّق و العلّامة و من بعدهما من الفقهاء المتأخّرين «۲»، و ليس فى كلمات القدماء منهم- خصوصا فى كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة- تعرّض لها أصلا.

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۲۹ ح ۱۳۵۴، الفقيه ۱: ۳۱۳ ح ۱۴۲۴، الوسائل ۷: ۲۷۹. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۳ ح ۱، ۲.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۹، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۱، نهاية الاحكام ۱: ۵۲۲، الدروس ۱: ۱۸۵، مسالك الأفهام ۱: ۲۲۸، كفاية الأحكام: ۲۴، رياض المسائل ۳: ۵۱۸، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۷۷، جامع المقاصد ۲: ۳۵۱، مدارك الأحكام ۳: ۴۶۷، كشف اللثام ۴: ۱۷۸، مستند الشيعة ۷: ۴۹، جواهر الكلام ۱۱: ۷۷، الحدائق ۹: ۵۵.

نعم، ذكر الشيخ فى كتاب المبسوط فى عداد القواطع: إنّ الأكل و الشرب يفسدان الصلاة، و روى جواز شرب الماء فى الصلاة النافلة، و ما لا يمكن التحرّز منه مثل ما يخرج من بين الأسنان، فإنّه لا يفسد الصلاة ازدراده «۱».

و قال فى الخلاف: روى أنّ شرب الماء فى النافلة لا بأس به، فأمّا الفريضة فلا يجوز أن يأكل فيها و لا أن يشرب. و بهذا التفصيل قال سعيد بن جبير، و طاوس. و قال الشافعى: لا يجوز ذلك لا فى نافلة و لا فى فريضة «۲».

دليلنا: إنّ الأصل الإباحة، فمن منع فعليه الدليل، و إنّما منعنا فى الفريضة بدلالة الإجماع. و أيضا روى سعيد الأعرج قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنّى أبيت و أريد الصوم فأكون فى الوتر فأعطش فأكره أن أقطع الدعاء فأشرب، و أكره أن أصبح و أنا عطشان، و أمامى قلّة بينى و بينها خطوتان أو ثلاثة؟ قال: «تسعى إليها و تشرب منها حاجتك و تعود فى الدعاء» «۳»، «۴» و لا يخفى أنّ الرواية الواردة فى جواز شرب الماء إنّما وردت فى خصوص صلاة الوتر مع الخصوصيّات المذكورة فيها، فقوله: روى أنّ شرب الماء.، مبنىّ على إلغاء الخصوصيّات و إسراء الحكم إلى مطلق النافلة. و يحتمل أن يكون مراده الجواز فى النافلة فى الجملة فى مقابل الفريضة التى لا يجوز فيها الشرب أصلا.

و كيف كان، فدعوى الإجماع فى الخلاف على بطلان الفريضة بذلك مبتنية على ملاحظة فتاوى الفقهاء من المسلمين المتعرّضين لها، حيث إنّها متطابقة على المنع فى الفريضة كما عرفت من كلامه، فلا يكون كاشفا عن وجود نصّ دالّ على

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۸.

(۲) المجموع ۴: ۹۰.

(۳) الوسائل ۷: ۲۷۹. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۳ ح ۱.

(۴) الخلاف ۱: ۴۱۳ مسألة ۱۵۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۴

كون ذلك مبطلا فى الفريضة.

ثمّ إنّ تعبير السائل فى الرواية بقوله: «فأكره أن أقطع الدعاء و أشرب». ربّما يشعر بعدم كون الشرب فى نظره منافيا للتوجّه المعتبر فى الصلاة، بل حيث يكون موجبا لقطع الدعاء الذى كان مشتغلا به، فلذلك كرهه. و كيف كان فدعوى الإجماع فى المسألة و الاستدلال به ممّا لا وجه له، خصوصا بعد ثبوت الاختلافات الكثيرة فى فروعها، و فى كيفية الاستدلال لها، فإنّ جملة من أفاضل المتأخّرين كالعلّامة و الشهيدين «۱» يرون الإبطال دائرا مدار صدق عنوان الفعل الكثير، فلا تبطل الصلاة بمسمّى الأكل و الشرب.

نعم، جعل العلّامة كما حكى عنه مطلق الأكل و الشرب بانضمامها إلى مقدّماتهما من الفعل الكثير «۲»، و بعض آخر منهم استدلّ لذلك بكونهما ماحيين لصورة الصلاة، و لا يبعد الالتزام بذلك فى مطلق الأكل و الشرب، حتى فى مثل ما لو ترك فى فيه شيئا يذوب كالسكر فذاب فابتلعه، لأنّ هذا العمل لو اطّلع عليه المتشرّعة لحكم بمنافاته مع هيئة الصلاة و صورتها.

نعم، يبقى الكلام فى أنّه لو كان كلّ من الأكل و الشرب ماحيا لصورتها فكيف يمكن تجويز شىء منهما و لو فى خصوص النافلة، كما فى الرواية المتقدّمة؟

هذا، و يمكن استفادة الحكم من بعض الروايات الواردة فى صلاة الوتر كرواية علىّ بن أبى حمزة و غيره، عن بعض مشيخته قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أ فصل فى الوتر؟ قال: «نعم»، قلت: فانّى ربّما عطشت فأشرب الماء؟ قال: «نعم، و انكح» «۳».

و المراد من قوله: أفصل هو الفصل بين الركعة الأخيرة و الركعتين الأولبين بالسلام،

---

(۱) المنتهى ۱: ۳۱۲، الذكرى: ۸، المسالك ۱: ۲۲۸.

(۲) تذکرة الفقهاء ۳: ۲۹۲ مسألة ۳۲۸.

(۳) التهذیب ۲: ۱۲۸ ح ۴۹۳، الوسائل ۴: ۶۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۵ ح ۱۳.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۹۵

و حینئذ فیستفاد أنّ جواز الشرب بعد الرکعتین الأولیین إنّما هو لتحقق الفصل بالتسلیم، فیدلّ على أنّه لو لا الفصل لکان عدم جواز الشرب مسلّما مفروغا عنه، و لیس المراد هو الشرب فی أثناء صلاة الوتر، یعنی فی أثناء الأولیین أو الأخیرة بقرینة قوله: «و أنکح».

و بالجملة: فالروایة تدلّ على مفروغیة منافاة الشرب للصلاة، و مثلها ما رواه الصدوق بإسناده عن أبی ولّاد حفص بن سالم الحنّاط أنّه قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: «لا بأس بأن یصلّی الرجل رکعتین من الوتر ثمَّ ینصرف فیقضی حاجته، ثمَّ یرجع فیصلّی رکعة، و لا بأس أن یصلّی الرجل رکعتین من الوتر ثمَّ یشرب الماء، و یتکلّم، و ینکح، و یقضی ما شاء من حاجته، و یحدث وضوء ثمَّ یصلّی الرکعة قبل أن یصلّی الغداة» «۱». و الظاهر أنّ قوله: لا بأس أن یصلّی الرجل رکعتین من الوتر.. من کلام الصدوق، لا جزء للروایة کما زعمه صاحب الوسائل، و یؤیّده أنّه حکاها فی محکیّ الوافی بدون هذا الذیل «۲».

و منشأ زعم الخلاف أنّ الصدوق کان بناؤه فی کتاب الفقیه على ذکر فتواه بعد نقل الروایة بلا فصل بینهما، فصار ذلک فی بعض الموارد موجبا لتوهّم کون فتواه أیضا جزء للروایة، و الظاهر أنّ مستند فتواه هذا هی روایة علیّ بن حمزة المتقدّمة.

أضف إلى جمیع ما ذکرنا، کون الأکل و الشرب فی أثناء الصلاة یعدّ من المنکرات عند المتشرّعة، بحیث یرون التنافی بینهما، و عدم إمکان اجتماعهما کما لا یخفى، فالأکل و الشرب فی الجملة ممّا لا خفاء ظاهرا فی قاطعیّتهما للصلاة.

و هنا عناوین خمسة مذکورة فی کلماتهم، و قد وقع الاختلاف بینهم فی حکم بعضها:

(۱) الفقیه ۱: ۳۱۲ ح ۱۴۲۰، الوسائل ۴: ۶۳. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۵ ح ۴.

(۲) الوافی ۷: ۹۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۹۶

أحدها: بلع ما بقی بین الأسنان من بقایا الغذاء، فعن المنتهى و جامع المقاصد أنّه لا تفسد الصلاة بذلک قولا واحدا «۱»، و به صرّح فی کثیر من الکتب الفقهیّة «۲»، و حکی عن بعض الأساطین «۳» التأمّل فی ذلک، و لکنّ الظاهر أنّه لا بأس به، لعدم المنافاة بینه و بین الصلاة فی نظر المتشرّعة، و عدم الدلیل على کون المراد بالأکل القاطع للصلاة هو الأکل المفسد للصوم.

ثانیها: ابتلاع النخامة النازلة من الرأس، فالمحکیّ عن نهایة الأحکام أنّه غیر مبطل «۴»، و عن کشف اللثام استظهار أنّه لا یسمّى أکلا «۵»، و عن التذکرة: لو کان مغلوبا بأن نزلت النخامة و لم یقدر على إمساکها لم تبطل صلاته إجماعا «۶»، و الأقوى هو عدم البطلان و وجهه واضح.

ثالثها: ما لو کان فی فمه لقمة فمضغها أو ابتلعها فی الصلاة، قد استظهر من المنتهى دعوى الإجماع على عدم البطلان بذلک «۷»، و فی المحکیّ عن الذکرى: أنّه لو کثر ذلک عادة أبطل «۸»، و الظاهر هو البطلان لصدق الأکل و منافاته للصلاة بنظر المتشرّعة کما لا یخفى.

رابعها: مضغ العلک، ففی محکیّ نهایة الإحکام «۹» أنّه کالأکل، و المحکیّ عن

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایة التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایة التقریر؛ ج۲، ص: ۳۹۶

(۱) المنتهى ۱: ۳۱۲، جامع المقاصد ۲: ۳۵۲.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۹، نهاية الاحكام ۱: ۵۲۲، رياض المسائل ۳: ۵۱۹، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۷۸.

(۳) هو أستاذ صاحب مفتاح الكرامة على ما حكاه عنه فيه: ۳- ۳۳.

(۴) نهاية الاحكام ۱: ۵۲۲.

(۵) كشف اللثام ۴: ۱۸۰.

(۶) تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۴.

(۷) المنتهى ۱: ۳۱۲.

(۸) الذكرى ۴: ۸.

(۹) نهاية الاحكام ۱: ۵۲۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۷

التنقيح أنّه لو وضع علكا فى فمه متفتّتا فابتلعه مع الريق أبطل اتّفاقا، لأنّه فعل كثير «۱».

خامسها: ما لو وضع فى فمه شيئا يذاب كالسكر فذاب و ابتلعه، ففى محكىّ المنتهى أنّه لم تفسد صلاته عندنا و عند الجمهور تفسد «۲»، و حكى عدم الإفساد من كثير من الكتب الفقهيّة، و لكن نقل فى محكىّ التنقيح عن فخر المحققين أنّه خالف فى ذلك «۳» و وافقه بعض المتأخّرين «۴» و هو الظاهر، لثبوت المنافاة و عدم الفرق بينه و بين أكل مثل اللقمة فى نظر المتشرّعة كما لا يخفى.

أقسام القواطع عمدا و سهوا

ذكر الشيخ قدّس سرّه فى كتاب المبسوط: أنّ القواطع على قسمين: قسم يقطع الصلاة عمدا و سهوا، و هو كلّ ما ينقض الطهارة و يفسدها، و قسم يقطعها عمدا و هو سائر القواطع «۵»، و تبعه الحلّى فى السرائر و جمع من المتأخّرين عنه «۶»، و حينئذ فيقع الكلام فى مستند التفصيل فى سائر القواطع.

فاعلم أنّ ما وقع فى دليله التفصيل بين صورتى العمد و السهو هو الكلام، فإنّ دليل قاطعيته صريح فى أنّه لو وقع عمدا يوجب بطلان الصلاة، و لو وقع سهوا

(۱) التنقيح الرائع ۱: ۲۱۷.

(۲) المنتهى ۱: ۳۱۲.

(۳) التنقيح الرائع ۱: ۲۱۷، و فيه: «و يبطل عند السعيد» و السعيد لقب لفخر المحقّقين.

(۴) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۴۱۴- ۴۱۵.

(۵) المبسوط ۱: ۱۱۷.

(۶) السرائر ۱: ۲۳۸، المعتبر ۲: ۲۵۰، الجامع للشرائع: ۸۴، الوسيلة: ۹۶، جواهر الكلام ۱۱: ۲، كشف اللثام ۴: ۱۵۶، مستند الشيعة ۷: ۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۸

يوجب سجدتى السهو. و أمّا غيره من القواطع فمقتضى إطلاق أدلّتها عدم الفرق بين الصورتين. نعم قد عرفت فى باب التكفير و

التأمين أنّ العمدة فى وجه كونهما مبطلين هو التشريع الذى مرجعه إلى الإتيان بهما بما أنّهما يوجبان حصول الكمال للصلاة الكاملة بما أنّها كاملة. و من الواضح اختصاص هذا الوجه بصورة العمد، ضرورة عدم تحقق التشريع فى صورة السهو. و كيف كان فيقع الكلام فى غير هذه الثلاثة فى مستند التفصيل. و ما يمكن أن يكون وجها له أمور:

أحدها: استفادة أنّ قاطعية القسم الثانى من القواطع إنّما هو لملاك واحد و جهة واحدة، فإذا فرض قيام الدليل على اختصاص القاطعية فى بعضها بصورة العمد كما فى الكلام، حيث دلّ الدليل من النصوص و الفتاوى على أنّ الكلام إذا صدر سهوا لا يوجب الإعادة بل سجدتى السهو، فيستفاد منه بملاحظة وحدة الملاك كون غيره من القواطع أيضا على هذا الحال، و أنّ قاطعيّتها تختصّ بصورة العمد فتأمّل.

ثانيها: أن يقال: بعدم ثبوت الإطلاق لأدلّة القواطع، فالمرجع فى صورة الشكّ فى القاطعية مع عدم الإطلاق لصورة السهو هو حديث الرفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون «۱» لأنّ القاطعية فى صورة السهو ممّا لا يعلم، فهى مرفوعة.

ثالثها: حديث لا تعاد «۲» بناء على شموله لإيجاد الموانع أيضا.

توضيح ذلك: إنّك عرفت فى بعض المباحث السابقة أنّ الحديث يختص بصورة السهو، و الذهول الموجب لعدم مطالبة المأتىّ به مع المأمور به، و لا يعمّ صورة العمد كما زعمه بعض الأساطين «۳»، لأنّ الحكم بوجوب الإعادة أو بعدمه إنّما يناسب مع من كان بصدد الإتيان بما هو المأمور به واقعا، و كان الداعى له إليه هو

---

(۱) الخصال: ۴۱۷ ح ۹.

(۲) الفقيه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلة ب ۹ ح ۱.

(۳) نهاية الأفكار ۳: ۴۳۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۹

تعلّق الأمر به من المولى.

غاية الأمر أنّه حيث طرأ عليه الذهول و النسيان الذى ربّما يعرض الإنسان فصار ذلك موجبا لعدم كون ما أتى به موافقا للمأمور به، إمّا من جهة فقدانه لبعض ما يعتبر فيه شطرا أو شرطا، و إمّا من جهة اشتماله على ما يكون وجوده مخلّا و مانعا عن انطباق عنوان المأمور به على المأتىّ به، فمثل هذا هو الذى يناسبه الحكم بالإعادة أو بعدمها.

و أمّا من لم يكن قاصدا للإتيان بالمأمور به أو لم يكن الداعى له إلى الإتيان هو تعلّق الأمر به من المولى، بل بعض الأغراض الدنيوية، فالمناسب له هو الحكم عليه بوجوب الإتيان بالصلاة مع ما يعتبر فيها وجودا أو عدما.

هذا فيما لو كان عالما بذلك، و أمّا الجاهل فيناسبه التكليف بوجوب تحصيل العلم بالتكاليف الشرعية و الأحكام الإلهية، ثمَّ العمل على طبقها و لا يناسب واحدا منهما التكليف بالإعادة. فشمول الحديث لصورة التعمّد مشكل بلا فرق بين العالم و الجاهل.

و يبقى الكلام بعد ذلك فى أنّ الحديث كما يشمل ما لو صار النسيان سببا لترك بعض ما اعتبر وجوده جزء أو شرطا فهل يشمل ما لو صار النسيان سببا لإيجاد بعض ما يكون وجوده مخلّا بالمأمور به، و مانعا عن انطباق عنوانه على المأتىّ به أم لا؟.

و بعبارة أخرى: كما تكون الصورة التى صارت العلّة للترك هو الذهول و الغفلة عن فعل المتروك بخصوصه مشمولة للحديث، فهل يشمل الصورة التى تكون العلّة للفعل هو السهو و الذهول عن الكون فى الصلاة، لا الغفلة عن نفس الفعل، لعدم تعقّل كون الغفلة سببا لحصول الفعل الإرادى، فإنّه يصدر عن الإرادة و هى فرع التوجّه، فإيجاده لا بدّ و أن يكون مسببا عن الغفلة فى أمر آخر، فإنّ من

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۰

يتكلّم فى الصلاة نسيانا لا- يكون صدور التكلّم عنه مسبّبا عن الغفلة عن أصل التكلّم. فإنّه كيف يعقل صدوره مع الغفلة عنه بل

صدوره عنه مسبّب عن الإرادة، و منشأ إيجاده هى الغفلة عن كونه فى الصلاة أم لا؟ وجهان مبتيّان على أنّ حذف المستثنى منه و كون الاستثناء مفرغا هل يستفاد منه العموم لكلّ ما يمكن أن يصير موجبا للإعادة تركا أو فعلا، أو أنّ كون المستثنيات الخمسة المذكورة فى الحديث من سنخ ما يكون وجوده معتبرا فى الصلاة جزء أو شرطا يقتضى أن يكون المستثنى منه المحذوف أيضا من قبيلها؟ لا يبعد الثانى.

رابعها: حديث الرفع من جهة اشتماله على رفع النسيان، و توضيح مفاد الحديث بنحو الإجمال أن يقال: إنّ الظاهر من الحديث هو كون الأمور المذكورة فيه مرفوعة تشريعا لا ـ تكوينا، فهو فى مقام رفع ما يتعلّق بامّة النبى صلّى اللّه عليه و آله ممّا يكون موضوعه أفعال المكلّفين من التكليف و غيره، و حينئذ فلا مجال لتقدير المؤاخذة بعد كونها من الأمور التكوينيّة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ تعلّق الرفع بالأمور التسعة المذكورة فى الحديث ليس على نحو واحد، فلا بدّ من ملاحظة كلّ واحد منها مستقلّا، فنقول: الظاهر أنّ المراد بكلمة الموصول فى: «ما لا ـ يعلمون» هو كلّ ما لا ـ يعلم من الحكم أو الموضوع، و لا ـ دليل على الاختصاص بالثانى خصوصا بعد ملاحظة ما حقّقناه فى الأصول من أنّ المبهمات كأسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات موضوعة للإشارة، و الاختلاف بينها إنّما هو فى المشار إليه «۱».

فالموضوع له فى باب الموصولات هو الإشارة إلى كلّ ما ثبت له الصلة، و حينئذ فلا وجه لجعل الموصول فى المقام إشارة إلى بعض أفراد الموصول مع ثبوت الصلة لغيره أيضا، فالموصول فيما لا يعلمون عام للحكم و الموضوع.

---

(۱) نهاية الأصول: ۲۵- ۲۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۱

و أمّا الموصول فى: «ما اضطرّوا إليه و ما استكرهوا عليه» فالظاهر أنّ المراد به هو الشىء الذى أوجده المكلّف فى الخارج عن اضطرار أو إكراه، و معنى رفعه هو فرضه كأن لم يوجد، بمعنى عدم ترتّب الأثر على وجوده، و حينئذ فيختصّ بالفعل المحرّم الصادر عن إكراه أو اضطرار، و مرجع رفعه إلى عدم كونه محرّما فى هذا الظرف، و أمّا تعميمه لما إذا ترك الواجب عن واحد منهما فبعيد، بعد عدم جواز إسناد الرفع إلى العدم، كما لا يخفى.

فالموصول فى هذين الأمرين يراد به خصوص الفعل المحرّم الصادر عن اضطرار أو إكراه.

و أمّا فى: «ما لا يطيقون» فالمراد به هو الماهيّة المتعلّقة للتكليف الوجوبى التى لا يقدر المكلّف على إيجادها فى الخارج، فالمرفوع فيه ليس هو الأمر الموجود فى الخارج كما فى الأمرين السابقين، بل الماهيّة الملحوظة التى يجب أن توجد، و إسناد الرفع إليها باعتبار حكمها المتعلّق بها، فمرجعه إلى عدم وجوب إيجادها فى الخارج مع عدم القدرة و الطاقة، فالشىء الذى يكون خارجا عن القدرة مرفوع قبل تحصله، و رفعه إنّما هو برفع حكمه الشرعى الذى هو الوجوب كما عرفت.

و أمّا رفع النسيان فليس المراد به هو رفعه تكوينا أو رفع الآثار المترتّبة على نفس عنوانه، بل المراد به هو رفع الآثار المترتّبة على الشىء بعنوانه الأوّلى فيما إذا صدر عن نسيان، و الأمر الصادر عن نسيان و إن لم يكن قابلا لتعلّق التكليف به، إلّا أنّ إسناد الرفع إليه إنّما هو بملاحظة كونه مقتضيا لذلك، و مرجعه إلى عدم إيجاب التحفّظ.

و بالجملة: فرفع النسيان يراد به رفع الأمور التى صادر النسيان موجبا لفعلها أو تركها و حينئذ فنقول: إذا صار النسيان سببا لترك واجب نفسى مستقلّ فلا خفاء فى أنّ مقتضى رفع النسيان هو خروجه عن الوجوب لأجل النسيان، كما أنّه إذا

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۲

صار موجبا لفعل محرّم نفسىّ، لا بمعنى أن يكون النسيان و الغفلة عن الفعل موجبا و علّة لصدور الفعل، كيف و هو ممّا لا يعقل.

فإنّ الفعل الإرادى يصدر عن الفاعل بالإرادة و مباديها من التصوّر و غيره، فلا بدّ فى صدوره عن اختيار من الالتفات و التوجّه إليه و

هو لا يجامع مع الغفلة و الذهول، بل بمعنى النسيان عن عنوان الفعل و هو كونه شرب الخمر مثلا، أو عن الحكم المتعلّق به، و حينئذ فإذا صدر الفعل المحرّم عن نسيان يكون مقتضى الحديث أيضا رفع الحرمة المتعلّقة به فى ظرف النسيان.

و أمّا إذا صار موجبا لترك واجب ضمنىّ أو غيرىّ كالجزء أو الشرط أو لفعل مانع من الموانع، فهل مقتضى الحديث رفع الجزئية و الشرطية و المانعية، فيقع المأمور به الفاقد للجزء أو الشرط المنسىّ، أو الواجد للمانع تمام المأمور به حينئذ، أو أنّ مقتضاه رفع الوجوب المتعلّق بالكلّ أو المشروط أو الممنوع؟ و تظهر الثمرة فيما لو ترك الجزء أو الشرط، أو فعل المانع فى الوقت الموسّع، بحيث يقدر على إعادة المأمور به بتمام أجزائه و شرائطه، فاقدا للموانع.

فلو قلنا: بأنّ معنى رفع الجزء هو رفع الكلّ بما له من الأثر الشرعى لأنّ عدم الجزء هو بعينه عدم الكلّ فلا يستفاد حينئذ من الحديث عدم وجوب الإعادة، لأنّ نسيان الكلّ إنّما يوجب رفع الأثر المترتّب عليه إذا صار سببا لتركه فى جميع وقته الموسّع و أمّا إذا صار سببا لتركه فى بعض الوقت فلا يصدق نسيان الواجب حتى يوجب رفع أثره.

و أمّا إذا قلنا: بأنّ معناه هو رفع وجوبه الضمنى، فمقتضاه كون المأتىّ به فاقدا للجزء المنسىّ هو تمام المأمور به، و مع الإتيان بتمام المأمور به لا يبقى مجال للحكم بوجوب الإعادة كما هو ظاهر.

و يمكن التفصيل بين الجزء و الشرط و بين المانع بالقول بعدم دلالة الحديث

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۴۰۳

على رفع الجزئية و الشرطية فى حال النسيان، و دلالته على رفع المانعية إذا صدر المانع عن نسيان نظرا إلى أنّه يعتبر فى جريان الحديث أن يكون المرفوع شاغلا لصفحة الوجود بحيث كان له تقرّر و ثبوت فى الوعاء المناسب له، وعاء التكوين، أو وعاء التشريع، و معنى نسيان الجزء هو خلوّ صفحة الوجود عنه، و عدم تحقّقه فى الخارج، و لا يعقل تعلّق الرفع بالمعدوم.

و هذا بخلاف نسيان المانع الراجع إلى نسيان الكون فى الصلاة الموجب للإتيان بالمانع عن إرادة و اختيار، فإنّ معنى نسيانه هو الإتيان به و إشغال صفحة الوجود به و حينئذ فيمكن تعلّق الرفع به لكونه أمرا متحقّقا فى الخارج. و معنى رفعه رفع الأثر الشرعى المترتّب على وجوده و هو المانعية، و كون وجوده مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على المأتىّ به من الأفعال و الأقوال بقصد ترتّب عنوانها عليه.

و يمكن تفصيل آخر عكس التفصيل المتقدّم، و هو القول بدلالة الحديث على رفع الجزئية و الشرطية فى حال النسيان، و عدم دلالته على رفع المانعية، نظرا إلى أنّ ظاهر رفع النسيان هو رفع ما تعلّق به النسيان بما له من الأثر الشرعى، و من الواضح أنّ متعلّق النسيان فى الجزء و الشرط هو نفس الجزء و الشرط، لأنّ نسيان الجزء صار سببا لعدم إيجاده، فالمنسىّ و هو الجزء أو الشرط مرفوع بما له من الأثر الشرعى و هى الجزئية و الشرطية.

و أمّا متعلّق النسيان فى المانع فليس هو نفس المانع، لما عرفت من أنّه لا يعقل أن يوجد فعل إرادىّ مع الغفلة و الذهول عنه بعد كون صدوره متوقّفا على الإرادة و مباديها التى منها التصوّر و الالتفات، بل متعلّق النسيان فى المانع هو الكون فى الصلاة و كونه مشتغلا بها، و بعبارة أخرى المنسىّ هى نفس الصلاة التى هى المجموع المركّب من الأجزاء، فالرفع إنّما يتعلّق بالصلاة لا بالمانع.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۴۰۴

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ فى نسيان الجزء و الشرط و المانع وجوها أربعة:

أحدها: القول بأنّ مقتضى الحديث رفع الجزئية و الشرطية و المانعية.

ثانيها: القول بأنّ مقتضاه فى الجميع رفع الكلّ بما له من الأثر الشرعى.

ثالثها: التفصيل بين الأولين و الأخير بعدم دلالة الحديث على رفع ما لهما من الأثر و هو الجزئية و الشرطية، بل الذى يلزم من نسيانهما هو سقوط الطلب عن الكلّ، و دلالته على رفع المانعية فى الأخير.

رابعها: عكس هذا التفصيل، بالقول بدلالة الحديث على رفع الجزئية و الشرطية و عدم دلالته على رفع المانعية، بل المرفوع فيما إذا

أوجد المانع نسيانا هو الطلب المتعلّق بالكلّ فيما إذا استوعب النسيان لجميع الوقت.

و الظاهر هو الوجه الأخير، لأنّ ظاهر الحديث تعلّق الرفع بنفس عنوان النسيان لا عنوان ما نسى حتّى يكون على نسق ما اضطرّوا إليه، و ما استكرهوا عليه، فيدلّ على كون المرفوع هو الوجود الصادر عن نسيان كالوجود الصادر عن اضطرار أو إكراه، و حينئذ فبعد ملاحظة عدم معقولية تعلّق الرفع بنفس النسيان الذى هى صفة منقدحة فى النفس، لا بدّ و أن يكون المراد منه هو ما صار النسيان سببا لتركه.

و بعبارة أخرى: ما إذا منع المكلّف عن الإتيان بمقتضى التكليف، النسيان المتعلّق بوجود المكلف به، و حينئذ فينحصر فى أن يكون المراد به هو رفع التكليف الوجوبى المقتضى للإتيان بمتعلّقه، و صار النسيان و الذهول عنه موجبا لعدم الإتيان به بلسان رفع المكلّف به، فيكون سبيل رفع النسيان كسبيل رفع ما لا يطيقون، بلا فرق بينهما إلّا من جهة كون الرفع هناك لعدم القدرة العرفيّة، و هنا للذهول و عزوب المكلّف به عن الذهن، فلا يدلّ الحديث على رفع مانعية المانع الصادر فى حال النسيان، لأنّه لم يصر النسيان عنه علّة لوجوده، لما مرّ غير مرّة من أنّ علّة وجود

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۵

الفعل الإرادى هى الإرادة و مباديها من التصوّر و غيره، و إذا لم يصر النسيان عنه علّة لوجوده فلا يدلّ الحديث على رفعه، لأنّ مقتضاه رفع ما تعلّق به النسيان و صار سببا لتركه. فتأمّل فى المقام فإنّه من مزالّ الأقدام.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۷

المطلب الرابع فى الخلل الواقع فى الصلاة

اشارة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۰۹

حول السهو

اشارة

اعلم أنّ الصلاة حيث تكون مركّبة من عدّة أجزاء، و مشروطة بعدّة شرائط، و ممنوعة بعدّة موانع، يكون وجودها مخرّبا و مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ به من الأفعال و الأقوال بترقّب انطباق ذلك العنوان عليها، فلا محالة قد يقع فيها الاختلال من ناحية ترك بعض الأجزاء أو الشرائط، أو فعل بعض الموانع.

و الغالب أنّ الخلل الواقع فيها بسبب شيء من ذلك يكون مسببا عن السهو، و لا يتحقق مع العمد، ضرورة أنّ المكلّف القاصد للامتثال، و المريد لإفراغ الذمة لا يترك شيئا عمدا ممّا اعتبر وجوده فى المأمور به جزء أو شرطا، مع العلم باعتباره فيه، و عدم إمكان تحقّقه بدونه، و كذا لا يصدر عنه شيء من الموانع مع الالتفات إلى مانعيته و كونه مخرّبا له.

ثمَّ إنّ حقيقة السهو هو الذهول و الغفلة عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، و هو على قسمين:

فإنّه قد يكون السهو مقارنا للالتفات إليه و التوجّه إلى خفاء الواقع، و قد

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱۰

لا يكون مقارنا له من حيث الزمان، بل يقع الالتفات إليه بعد زواله و انعدامه.

و الأوّل: هو الشك الذى عبارة عن التردّد، فإنّ الشاك أيضا يكون ذاهلا عن الواقع، و إلّا لا يكون متردّدا فيه، غاية الأمر أنّه يكون حافظا لسهوه و ملتفتا إلى خفاء الواقع، فهو جاهل بالجهل البسيط.

و الثانى: هو المعبّر عنه بالسهو المقابل للشك، و المراد به هو السهو الذى لا يكون الساهى حافظا لسهوه حال السهو و مقارنا له، بل يقع التوجّه و الالتفات إليه بعد زواله، فهو جاهل بالجهل المركّب.

و ممّا ذكرنا- من انقسام السهو إلى قسمين، و كون الشكّ من أفراد السهو حقيقة-، ظهر أنّ إطلاق السهو على الشكّ- كما فى كثير من النصوص مثل قوله عليه السّلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر» «۱». و قوله عليه السّلام: «إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعا» «۲»-، لا يكون على سبيل المجاز و المسامحة، كما يظهر من المتأخّرين، فإنّ قوله عليه السّلام: «إذا لم تدر.» ظاهر بل صريح بملاحظة التفريع، فى أنّ الشكّ كان من آثار غيبوبة الواقع و خفائه عن الذهن كما هو غير خفى.

ثمّ إنّ الساهى الذى لم يكن حافظا لسهوه و ملتفتا إلى خفاء الواقع بل اعتقد خلافه و أتى بما يقتضيه اعتقاده من فعل ما يعتقد تركه من الشرائط أو الأجزاء أو ترك ما يعتقد فعله منهما، لا يكون فى حال سهوه محكوما بحكم من وجوب التدارك أو الإعادة أو عدم وجوب شىء منهما الراجع إلى المضىّ فى الصلاة و إتمامها، لأنّه يكون غافلا عن الواقع و لا يمكن أن يتوجّه إليه التكليف إلّا بعد زوال سهوه و انكشاف الواقع.

و هذا بخلاف الساهى الذى يكون ملتفتا إلى سهوه حينه، و جاهلا بالجهل

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۸، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۳.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۷، التهذيب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۳، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۴۱۱

البسيط، فإنّه لا بدّ من توجيه التكليف بوجوب الإعادة أو التدارك أو عدم الوجوب إليه حين سهوه و إن لم يكن زائلا بعد، لأنّه يكون مردّدا شاكّا بالنسبة إلى الواقع.

و بالجملة: فلا بدّ فى المقام من التعرّض لحكم كلتا صورتى السهو و أمّا الإخلال العمدى فقد عرفت أنّه لا يجتمع مع قصد الامتثال و إرادة إفراغ الذمّة عن عهدة تكاليف الآمر.

نعم، يمكن تحقّقه مع الجهل بالحكم بالجهل المركّب، و تفصيل الكلام فى هذا المقام يتوقف على التكلّم فى القواعد المستفادة من النصوص الواردة عن العترة الطاهرة صلوات اللّه عليهم أجمعين التى يكون كلّ واحدة منها ضابطة لحكم كثير من الفروع المتصوّرة فى المقام و نبتدئ بما هو العمدة منها، و هى القاعدة المستفادة من حديث «لا تعاد» المتقدّم الذى يكون صحيحا من حيث السند و قد عمل به الأصحاب رضوان اللّه عليهم.

مقتضى حديث «لا تعاد»

مقتضى هذا الحديث هو عدم وجوب الإعادة إلّا من ناحية شىء من الأمور الخمسة المذكورة فيه، و قد عرفت سابقا أنّ مورده هو خصوص صورة السهو و لا يشمل العالم العامد كما عن بعض الأعاظم «۱»، بل و لا الجاهل أيضا كما عن بعض آخر «۲».

نعم، الجاهل القاصر الذى يعتقد صحّة عمله لكون جهله جهلا مركّبا، يمكن أن يكون مشمولا للحديث، و على هذا فالحديث يشمل كلتا صورتى السهو الراجعتين إلى الجهل البسيط و المركّب بالنسبة إلى الموضوع قطعا، و بالنسبة إلى الحكم على احتمال بعيد.

---

(۱) نهایة الأفکار ۳: ۴۳۴.

(۲) کتاب الصلاة للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۳۱۵- ۳۱۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۱۲

و کیف کان، فالکلام فی الصحیحة فی هذا المقام تارة یتعلّق بالعقد السلبی المشتمل علی المستثنی منه المحذوف، و اخری بالعقد الإیجابی المشتمل علی المستثنی المذکور.

أمّا الکلام فیها من الحیثیة الأولی فیقع من جهات:

الاولی: الظاهر کما مرّ غیر مرّة اختصاص عدم وجوب الإعادة بخصوص صورة السهو الشاملة للقسمین المتقدّمین، و أمّا العامد الملتفت فهو خارج عن مورده قطعا، لأنّه لا یناسبه الحکم بلزوم الإعادة أو عدمه، بل المناسب له هو الحکم علیه بلزوم الإتیان بأصل الصلاة، و أمّا الجاهل بالحکم فإن کان جهله بسیطا فهو أیضا خارج عن مصبّ الحدیث، و إن کان مرکّبا فقد عرفت أنّه یمکن- علی بعد- القول بشمول الحدیث له فیما إذا کان قاصرا.

الثانیة: قد عرفت أنّ الخلل الواقع فی الصلاة قد یکون مسبّبا عن الإخلال ببعض ما یعتبر وجوده فیها شطرا أو شرطا، و قد یکون ناشئا عن إیجاد شیء ممّا یکون وجوده مانعا و مخرّبا کالموانع، و حینئذ فهل الحدیث یشمل کلتا الصورتین أو یختصّ بالصورة الأولی؟ وجهان:

من أنّه حیث یکون المستثنی منه محذوفا و الاستثناء مفرغا و الحذف دلیل العموم، فلا بدّ من التعمیم.

و من أنّه حیث أنّ الظاهر کون المستثنی منه من سنخ المستثنی، و الأمور الخمسة المذکورة فی الحدیث لا تخلو ممّا اعتبر وجوده بنحو الجزئیة أو الشرطیة، فالظاهر أنّ المستثنی منه المحذوف من سنخ تلک الأمور.

و ما ذکر من أنّ الحذف دلیل العموم إنّما یصحّ فی خصوص لزوم الإجمال إن لم یحمل علی العموم، بخلاف مثل المقام.

و بالجملة: فحیث لا یکون فی البین لفظ حتی یتمسک بإطلاقه فلا بدّ من الاقتصار علی القدر المتیقّن.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۱۳

الثالثة: لا ریب فی شمول الحدیث لما إذا لم یتذکّر الإخلال إلی أن فرغ من الصلاة، و أمّا شموله لما إذا تذکّر فی الأثناء فربّما یمنع نظرا إلی أنّ الحکم بعدم وجوب الإعادة إنّما یناسب بعد الفراغ، لأنّ المصلّی فی الأثناء إمّا أن یکون مکلّفا بالإتمام و إمّا أن تکون وظیفته الاستئناف و الإتیان بها من رأس.

و علی أیّ تقدیر فلا یلائمه الحکم بلزوم الإعادة أو بعدم لزومها. هذا، و لکن الظاهر هو الشمول، لأنّ المتفاهم من الحکم بعدم لزوم الإعادة عند العرف و المنسبق إلی الذهن منه هو نفی جزئیّة الجزء، و کذا شرطیّة الشرط المنسیّین، و مرجع ذلک إلی اختصاص الجزئیة و الشرطیة بحال الالتفات و عدم الغفلة و حینئذ فلا فرق بین أن یتذکّر بعد الفراغ أو فی الأثناء، بعد عدم کون المنسیّ جزء أو شرطا بالنسبة إلیه. هذا فی صورة عدم إمکان التدارک، و أمّا إذا أمکن ذلک فلا ریب فی وجوبه و عدم سقوط المنسیّ عن الجزئیة و الشرطیة، و حینئذ فلا بدّ من التکلّم فیما هو الملاک فی إمکان التدارک و عدمه.

و نقول: قد یقال: بأنّ المناط فی إمکان التدارک هو أن لا یکون الرجوع للتدارک و العود إلیه مستلزما لزیادة مبطلة، و فی عدم الإمکان هو استلزام العود للتدارک لتلک الزیادة، فلو نسی ذکر الرکوع حتی رفع رأسه منه فلا یمکن التدارک، لأنّ العود إلی الرکوع للإتیان بالذکر یوجب زیادة الرکوع و هی مبطلة مطلقا، بخلاف ما إذا نسی القراءة و تذکّر بعد السورة، فإنّ العود لتدارک القراءة لا یستلزم زیادة کذلک.

و التحقیق أنّ الملاک فی إمکان التدارک و عدمه هو أنّ الجزء المنسیّ لو کان اعتباره فی الکلّ الذی هو الصلاة علی نحو لا یمکن الإتیان به بذلک النحو بعد نسیانه فی محلّه، فهو لا یمکن تدارکه و لو مع قطع النظر عن لزوم الزیادة المبطلة، فعدم إمکان التدارک

فی المثال المتقدّم- و هو نسیان ذکر الرکوع إلی أنّ رفع الرأس

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۱۴

منه- لیس لأجل استلزام العود للتدارک لزیادة الرکوع و هی مبطلة مطلقا، بل لأجل أنّ ذکر الرکوع الذی یکون معتبرا فی الصلاة إنّما یکون اعتباره فیها و جزئیته لها، إذا وقع فی ضـمن الرکوع الـذی هو موصوف بوصف الجزئیـة لها، و مع نسـیانه لا یمکن تدارکه بهذا النحو.

ضرورة أنّ الذکر المأتیّ به فی ضـمن الرکوع الثانی لا یکون جزءا للصـلاة و معتبرا فیها لعدم قابلیة الرکوع الثانی، لوقوعه جزء لها بعد صحّـة الرکوع الأوّل بالصـحّة التأهلیـة، لعدم اعتبار الذکر فی حقیقة الرکوع حتّی لا تتحقق بدونه، فالرکوع بوجوده الأوّل صار متّصـفا بوصف الصحة التأهلیة، و مع خلوّه عن الذکر نسیانا لا یمکن تدارکه، لاستحالة تغیّر الشیء عمّا وقع علیه. و هکذا الکلام فی الطمأنینة المنسیـة فی الرکوع، و کـذا فی الـذکر و الطمأنینـة المنسـیتین فی السـجود، و الملاـک فی الجمیع هو عـدم إمکان التـدارک المنسـیّ بالکیفیة المعتبرة فی الصلاة.

ثمّ إنّه یتفرّع علی الخلاف فی معنی إمکان التـدارک و عـدمه، مسألة نسـیان الرکوع و التذکّر بعد تحقق السـجدة الأولی، فإن قلنا: بأنّ المناط فی ذلک هو استلزام العود لتدارک الزیادة المبطلة، فاللّازم صحّة الصلاة فی مفروض المسألة و وجوب الرجوع للتدارک.

و إن قلنـا بمـا عرفت إنّه مقتضـی التحقیق، فاللّازم ملاحظـة حال السـجود، و أنّ السـجود المعتبر فی الصـلاة القابل لأن یقع جزء منها و متّصـفا بوصف الصـحة التأهلیـة، هل هی طبیعـة السـجود- و الترتیب بینه و بین الرکوع لا یکون معتبرا فیه بل فی أصل الصـلاة- أو أنّ السجود الذی هو من أجزائها هو السجود الذی وقع عقیب الرکوع و مترتّبا علیه؟

فعلی الأوّل: لا یکون التدارک ممکنا لوقوع السجود قابلا للجزئیّة للصلاة صحیحا فتبطل الصلاة من جهة خلوّها عن الرکن.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۱۵

و علی الثانی: یمکن التـدارک، لعـدم تحقق السـجود الـذی هو جزء للصـلاة بعـد عـدم ترتّبه علی الرکوع و عدم وقوعه عقیبه، فتصـحّ الصلاة و یجب العود لتدارک الرکوع.

و أمّا الکلام فی الصحیحة من الحیثیة الثانیة فنقول:

إنّ هنا بعض ما تبطل الصـلاة بالإخلال به مطلقا عمـدا أو سـهوا، و لم یکن مـذکورا فی الصـحیحة فی عـداد الأمور الخمسة المسـتثناة کتکبیرة الافتتاح.

لو نسی تکبیرة الإحرام

إنّ الإخلال بها عمدا أو سهوا یوجب البطلان و الإعادة بلا خلاف «۱»، بل ذکر المحقّق فی المعتبر أنّه قول علماء الإسلام عدا الزهری و الأوزاعی، فإنّهما أبطلا الصلاة بترکه عمدا لا سهوا، و قالا: لو نسیها أجزأه تکبیرة الرکوع «۲».

هذا، و الروایات الواردة فی هذا الباب مختلفة: فطائفة منها تدلّ علی لزوم الإعادة مع الإخلال بها نسیانا، و طائفة أخری علی عدم لزوم الإعادة و إن اختلفت مضامینها.

أمّا الطائفة الأولی: فمثل صحیحة زرارة قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن الرجل ینسی تکبیرة الافتتاح؟ قال: «یعید» «۳».

و ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام فی الذی یذکر أنّه لم یکبّر فی أوّل صلاته فقال: «إذا استیقن أنّه لم یکبّر فلیعد، و لکن کیف یستیقن؟!» «۴».

و روایة عبید بن زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أقام الصلاة فنسی

(۱) المقنعة: ۱۳۷، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵، المراسم: ۸۹، الكافى فى الفقه: ۱۱۹، المهذّب ۱: ۱۵۳، السرائر ۱: ۲۴۲، و حكاه عن ابن أبى عقيل فى مختلف الشيعة ۲: ۳۷۱.

(۲) المعتبر ۲: ۱۵۱، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۴۱، المجموع ۳: ۲۹۱.

(۳) الكافى ۳: ۳۴۷ ح ۱، التهذيب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۷، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۶، الوسائل ۶: ۱۲. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۸، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۷، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱۶

أن يكبّر حتّى افتتح الصلاة؟ قال: «يعيد الصلاة» «۱».

و رواية ذريح بن محمّد المحاربى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل ينسى أن يكبّر حتّى قرأ؟ قال: «يكبر» «۲» بناء على أن يكون المراد بها أن يكبّر تكبيرة الافتتاح ثمّ يقرأ أيضا.

و رواية علىّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتّى يركع؟ قال: «يعيد الصلاة» «۳».

و رواية محمّد بن سهل عن الرضا عليه السّلام قال: «الإمام يحمل أوهام من خلفه إلّا تكبيرة الافتتاح» «۴». و من المعلوم عدم الفصل بين المأموم و غيره كما هو واضح.

و أمّا الطائفة الثانية:

فمنها: رواية عبيد اللّه بن علىّ الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل نسى أن يكبّر حتّى دخل فى الصلاة؟ فقال: أ ليس كان من نيته أن يكبّر؟ قلت: نعم، قال: «فليمض فى صلاته» «۵». بناء على أن يكون المراد بالجواب كفاية مجرد نية التكبير و إجزاؤها عنه، و يحتمل أن يكون المراد به أنّه مع كون نيته التكبير لا يتركه بحسب العادة بعد كونه افتتاحا للصلاة، فالنية تكون أمارة على تحقق الفعل، و حينئذ فلا تكون الرواية متعرّضة لحال الاستيقان بالترك بل لحال الشكّ، لعدم انفكاك النية عن الفعل عادة.

و يؤيّده قوله عليه السّلام فى رواية محمد بن مسلم المتقدّمة: «و لكن كيف يستيقن؟!»،

(۱) التهذيب ۲: ۱۴۲ ح ۵۵۶، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۳.

(۲) التهذيب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۹ و ۵۶۱، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۸، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۴.

(۳) التهذيب ۲: ۱۴۳ ح ۵۶۰، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۹، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۵.

(۴) الفقيه ۱: ۲۶۴ ح ۱۲۰۵، التهذيب ۳: ۲۷۷ ح ۸۱۲، الوسائل ۶: ۱۴. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۶.

(۵) الفقيه ۱: ۲۲۶ ح ۹۹۹، التهذيب ۲: ۱۴۴ ح ۵۶۵، الاستبصار ۱: ۳۵۲ ح ۱۳۳۰، الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱۷

فإنّ ظاهره أنّ الجزم بترك النية لا يكاد يمكن أن يتحقق عادة، لعدم انفكاك الصلاة عن تكبيرة الإحرام غالبا. ثمّ إنّ السؤال ربّما يشعر بكون التكبير أمرا خارجا عن الصلاة مع أنّه لم يقل به أحد من الإمامية رضوان اللّه عليهم أجمعين.

و منها: رواية أحمد بن محمد بن أبى نصر عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام قال: قلت له: رجل نسى أن يكبّر تكبيرة الافتتاح حتّى كبّر للركوع، فقال: «أجزأه» «۱».

و الظاهر أنّ الضمير الفاعل فى قوله عليه السّلام: أجزأه، يرجع إلى تكبير الركوع فتنطبق الرواية على ما قاله الزهرى و الأوزاعى «۲».

و منها: رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل قام فى الصلاة فنسى أن يكبّر فبدأ بالقراءة؟ فقال: إن ذكرها و هو قائم قبل أن يركع فليكبّر، و إن ركع فليمض فى صلاته» «۳». قوله عليه السّلام: «فليكبّر»، يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمّ الإتيان

بما يترتّب عليه من قراءة الحمد و السورة، و يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمَّ البناء على ما مضى.

و كيف كان، فالشيخ قدّس سرّه حملها على صورة الشكّ فى تكبيرة الافتتاح دون اليقين، لما عرفت من عدم تحقق الترك عادة كما فى مرسلة الصدوق قال: روى عن الصادق عليه السّلام أنّه قال: «الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح» «۴».

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قلت له: الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح، فقال: «إن ذكرها قبل الركوع كبّر ثمَّ قرأ ثمَّ ركع، و إن ذكرها فى الصلاة كبّرها فى قيامه فى موضع التكبير قبل القراءة و بعد القراءة» قلت: فإن ذكرها بعد

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۴۴ ح ۵۶۶، الاستبصار ۱: ۳۵۳ ح ۱۳۳۴، الفقيه ۱: ۲۲۶ ح ۱۰۰۰، الوسائل ۶: ۱۶. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۳ ح ۲.

(۲) المغنى لابن قدامة ۱: ۵۴۱، المجموع ۳: ۲۹۱.

(۳) التهذيب ۲: ۱۴۵ ح ۵۶۸، الاستبصار ۱: ۳۵۲ ح ۱۳۳۲، الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۱۰.

(۴) الفقيه ۱: ۲۲۶ ح ۹۹۸، الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱۸

الصلاة؟ قال: «فليقضها و لا شى‌ء عليه» «۱». و المحكىّ عن الشيخ أنّه قال: قوله:

«فليقضها»، يعنى الصلاة. و لكنّه فى غاية البعد.

هذا، و المراد من السؤال غير ظاهر، فإنّه لو كانت تكبيرة الافتتاح تكبيرا واحدا لما كان للتعبير بنسيان أوّل تكبيرة من الافتتاح وجه، إذ ليست متعدّدة حتى ينسى أوّلها، و لو كانت تكبيرات متعدّدة و هى التكبيرات السبع الافتتاحية التى ذهب بعض المتأخّرين إلى كون الافتتاح حاصلا بالمجموع لما كان للتعبير بنسيان الأوّل أيضا وجه، إذ المنسىّ حينئذ هو التكبير السابع لا الأوّل، لأنّ عنوان الأولية و الثانوية و هكذا. لا يكون متوقّفا على القصد كما هو واضح.

و كيف كان، فهذه الروايات مع ثبوت الاختلاف بينها من حيث المضمون، لا يجوز الاعتماد عليها خصوصا مع إعراض الأصحاب عنها، و معارضتها للأخبار الكثيرة المعتضدة بفتوى الأصحاب على طبقها، فالأقوى بطلان الصلاة بمجرّد نسيان التكبير. نعم لو قطع النظر عن فتاوى الأصحاب و إعراضهم عن الطائفة الثانية لكان الترجيح معها، لأنّها تخالف العامّة التى استقرّت فتاواهم على البطلان و لزوم الإعادة فتدبّر.

ثمَّ إنّ الوجه فى عدم ذكر تكبيرة الافتتاح فى عداد المستثنيات المذكورة فى حديث «لا تعاد» إنّما هو أحد هذين الأمرين:

۱- إمّا لكون هذا الحديث مثل رواية عبيد اللّه بن علىّ الحلبى المتقدّمة الدالة على عدم بطلان الصلاة بالإخلال بتكبيرة الإحرام سهوا، فيكون هذا الحديث أيضا من جملة الطائفة الثانية من الأحاديث المتقدّمة.

۲- و إمّا أنّ تكبيرة الإحرام افتتاح للصلاة و بدونها لا يتحقق الدخول فيها،

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۲۶ ح ۱۰۰۱، التهذيب ۲: ۱۴۵ ح ۵۶۷، الاستبصار ۱: ۳۵۲ ح ۱۳۳۱، الوسائل ۶: ۱۴. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۱۹

و الحديث إنّما هو بصدد إعادة الصلاة و عدمها، فلا بدّ من أن يتحقق عنوان الصلاة و لو ظاهرا، حتى يحكم بلزوم الإعادة أو بعدمه، و مع الإخلال بالتكبيرة لا تتحقق صورتها، لأنّها افتتاحها فتدبّر.

نسيان القراءة

اشارة

لو نسی القراءة إلی أن یرکع، فلا یجب العود للتدارک و لا تبطل الصلاة بذلک، للأخبار الکثیرة الدالة علیه، و لا یذهب علیک أنّ الروایات الواردة فی هذا الباب مختلفة بحسب المورد، فمورد طائفة منها هو نسیان القراءة، أی قراءة القرآن فی مجموع رکعات الصلاة.

و من جملة هذه الطائفة حدیث «لا تعاد»، الذی رواه الشیخ بإسناده عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الرکوع، و السجود، ثمّ قال: القراءة سنّة، و التشهّد سنّة، و لا تنقض السنّة الفریضة» «۱».

و المستفاد من التعلیل المذکور فی الذیل أنّ الملاک لعدم وجوب الإعادة من جهة الإخلال بشیء من الأجزاء أو الشرائط، هو کون المتروک سنّة، أی ثبت اعتباره من قبل النبی صلّی اللّه علیه و آله، و صار موردا لإمضاء اللّه فهو مجعول بجعل ثانوی، و حیث أنّ القراءة سنّة ثبت وجوبها من ناحیة النبی صلّی اللّه علیه و آله، فالإخلال بها لا یوجب الإعادة.

و هذا ممّا یشعر بعدم کون المراد من قوله تعالی:

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاة ب ۱ ح ۴.

فَاقْرَؤُا ما تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ «۱» هو لزوم قراءة القرآن فی الصلاة، إذ بناء علیه یصیر وجوب القراءة من ناحیة اللّه تعالی مذکورا فی الکتاب العزیز، فیصیر فریضة لا سنّة.

و منها: روایة منصور بن حازم قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: إنّی صلّیت المکتوبة فنسیت أن أقرأ فی صلاتی کلّها. فقال: أ لیس قد أتممت الرکوع و السجود؟ قلت:

بلی. قال: «قد تمّت صلاتک إذا کانت نسیانا» «۲».

و منها: ذیل روایة الحسین بن حمّاد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت له: أسهو عن القراءة فی الرکعة الأولی، قال: اقرأ فی الثانیة، قلت: أسهو فی الثانیة، قال: اقرأ فی الثالثة، قلت: أسهو فی صلاتی کلّها، قال: «إذا حفظت الرکوع و السجود فقد تمّت صلاتک» «۳».

و منها: روایة سماعة عن أبی بصیر، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إن نسی أن یقرأ فی الاولی و الثانیة أجزأه تسبیح الرکوع و السجود، و إن کانت الغداة فنسی أن یقرأ فیها فلیمض فی صلاته» «۴».

و منها: روایة محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام قال: «إنّ اللّه تبارک و تعالی فرض الرکوع و السجود و القراءة سنّة، فمن ترک القراءة متعمّدا أعاد الصلاة، و من نسی القراءة فقد تمّت صلاته و لا شیء علیه» «۵».

و مورد الطائفة الثانیة هو نسیان القراءة فی خصوص الرکعة الأولی أو الرکعتین الأوّلتین مع التذکّر فی الأخیرتین.

و من جملة هذه الطائفة: روایة زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام قال: قلت له: رجل

---

(۱) المزّمل: ۲۰.

(۲) الکافی ۳: ۳۴۸ ح ۳، التهذیب ۲: ۱۴۶ ح ۵۷۰، الوسائل ۶: ۹۰. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۹ ح ۲.

(۳) الفقیه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۴، التهذیب ۲: ۱۴۸ ح ۵۷۹، الوسائل ۶: ۹۳. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۳۰ ح ۳.

(۴) التهذیب ۲: ۱۴۶ ح ۵۷۲، الوسائل ۶: ۹۰. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۹ ح ۳.

(۵) الکافی ۳: ۳۴۷ ح ۱، الوسائل ۶: ۸۷. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۷ ح ۲.

نسى القراءة فى الأوّلتين فذكرها فى الأخيرتين، فقال: «يقضى القراءة و التكبير و التسبيح الذى فاته فى الأوّلتين، و لا شيء عليه» «۱».

و منها: رواية حسين بن حمّاد المتقدّم، فإنّها تدلّ بصدرها على ذلك.

و منها: رواية معاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت: الرجل يسهو عن القراءة فى الركعتين الأوّلتين فيذكر فى الركعتين الأخيرتين أنّه لم يقرأ قال: أتمّ الركوع و السجود؟ قلت: نعم. قال: «إنّى أكره أن أجعل آخر صلاتى أوّلها» «۲».

و هذه الرواية تعارض الأوليين و الترجيح معها.

و مورد الطائفة الثالثة، هو نسيان خصوص الفاتحة فى إحدى الركعتين الأوّلتين و التذكّر قبل الركوع أو بعده.

و من جملة هذه الطائفة: رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى أمّ القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أمّ القرآن» «۳».

و رواية سماعة، قال: سألته عن الرجل يقوم فى الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟

قال: فليقل: «أستعيذ باللّه من الشيطان الرجيم إنّ اللّه هو السميع العليم، ثمّ ليقرأها ما دام لم يركع، فإنّه لا صلاة له حتّى يبدأ بها فى جهر أو إخفات، فإنّه إذا ركع أجزأه إن شاء اللّه» «۴».

و رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام، المروية فى قرب الإسناد قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثمّ ذكر بعد ما فرغ من السورة؟ قال: «يمضى فى صلاته و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل» «۵»، و هذه

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۳، الوسائل ۶: ۹۴. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۰ ح ۶.

(۲) التهذيب ۲: ۱۴۶ ح ۵۷۱، السرائر ۳: ۶۰۵، الوسائل ۶: ۹۲. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۳۰ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۳۴۷ ح ۲، الوسائل ۶: ۸۸. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۱۴۷ ح ۵۷۴، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۲.

(۵) قرب الإسناد: ۱۷۰ ح ۷۴۸، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۲

الرواية تعارض الأوليين و لكنّهما متقدّمتان عليها، لأنّها مضافا إلى ضعف سندها معرض عنها أيضا.

ثمّ إنّه يمكن أن يستفاد من رواية أبى بصير باعتبار التعبير بالإعادة لزوم إعادة السورة أيضا كما أنّ رواية سماعة ظاهرة فى ذلك، و حينئذ فيظهر أنّ السورة القابلة للوقوع جزء للصلاة، هى السورة الواقعة عقيب قراءة الفاتحة، و إلّا فلو لم تكن السورة القابلة له مقيّدة بهذه الخصوصية و كانت متصفة بالصحة التأهلية مطلقا، لكان محلّ القراءة فائتا بذلك، لأنّ محلّها قبل السورة و لا يمكن تداركها.

تنبيهان:

الأوّل: المراد بالسجود المستثنى فى حديث «لا تعاد»، يحتمل أن يكون السجود المعتبر فى الصلاة و هو السجدتان، و يحتمل أن يكون هو طبيعة السجود، فعلى الأوّل يكون مقتضى إطلاق الحديث ثبوت الإعادة من جهة الإخلال بسجدة واحدة أيضا، لأنّ الإخلال بالسجدتين كما يتحقق بعدم السجود رأسا، كذلك يتحقق بإتيان سجدة واحدة و ترك الأخرى.

و حينئذ فلا بدّ إمّا من تقييد إطلاقه بالأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة بنسيان سجدة واحدة و وجوب قضائها بعد الصلاة، و إمّا من القول بأنّه بعد وجوب قضاء السجدة المنسية بعد الصلاة لا يتحقق إخلال بالسجدتين، لأنّ المفروض الإتيان بهما معا، غاية الأمر وقوع إحداهما أداء و الأخرى قضاء.

و على الثانى ينطبق الحديث على تلك الأخبار و يرتفع الاختلاف بينهما. هذا، و لكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۳

الثانی: إنّه لا خفاء فی أنّ الإخلال بالـذكر المعتبر فی الركوع أو السجود لا يكون من الإخلال بنفس الركوع أو السجود حتّى يوجب الإعادة، و ذلک لخروجه عن حقيقتهما، فهو خارج عن المستثنى و داخل فی المستثنى منه. و أمّا الإخلال بالطمأنينة المعتبرة فيهما التی مرجعها إلى استمرار هيئة الركوع و السجود بمقدار الذكر الواجب فيهما لا استقرار الأعضاء، ففی كونه إخلالا بالركوع أو السجود إشكال.

و هكـذا الكلام فی الإخلال بالحـدّ المعتبر فی الركوع و السجود شرعا، كأن انحنى إلى مقـدار لا تصل يداه إلى ركبتيه أو هوى إلى السجود و وضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة، بحيث تحقق الركوع و السجود العرفيّات، و لكن لم يتحقق الحد المعتبر فيهما شرعا، فهل يستفاد من الحديث وجوب الإعادة لذلک أم لا؟

يمكن أن يقال: بعـدم جواز التمسّک بإطلاق المستثنيات المـذكورة فی الحديث، لأنّ مساقه إنّما هو بيان نفی وجوب الإعادة فی غير المستثنيات- ناظرا إلى الأدلـة الواقعيـة الأوليـة الدالـة على اعتبار الأجزاء و الشرائط، و أنّها لا تقتضـی الإعادة فيما لو ترک شـیء منها نسيانا، و إن كان مقتضاها- لو لا الحديث- لزوم الإعادة، لعدم الإتيان بالمأمور به المركّب أو المشروط.

و أمّا وجوب الإعادة فی المستثنيات فلا يكون الحديث بصدد بيانه، بل المرجع فيها هو نفس الأدلة الدالة على اعتبارها، و من الواضح أنّ مقتضاها بطلان الصلاة فی الموردين خصوصا المورد الثانی فتدبّر.

كان هذا كلّه حكم النقيصة فی الصلاة، و أما حكم الزيادة ففيما يلی

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۴

حكم الزيادة فی الصلاة

اشارة

اعلم أنّ مقتضـى القاعدة فی الزيادة عدم كونها مبطلة، لأنّ معنى جزئية شـیء لشـیء، عدم تحقّقه بدون ذلک الجزء، لكونه دخيلا فی قوامه و حقيقته، و أمّا كون وجوده الثانوی مانعا عن تحقق ذلک الشـیء فلا يستفاد من مجرّد جزئيته و لو كان الجزء ركنا، لأنّ مرجع كونه ركنا، شـدّة احتياج الكلّ إليه، و هـذا لا يستلزم مانعيـة وجوده ثانيا، فلا بـدّ فی ذلک من قيام الـدليل عليه، و أنّ الجزء هو طبيعة الجزء بوجودها الأوّلی، فمقتضى الأصل عدم كون الزيادة مبطلة.

نعم قد ورد فی حكمها روايات:

منها: خبر أبی بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «من زاد فی صلاته فعليه الإعادة» «۱».

و منها: ما رواه الكلينی عن علیّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبی عمير، عن ابن أذينـة، عن زرارة و بكير بن أعين، عن أبی جعفر عليه السّـلام قال: «إذا استيقن أنّه زاد فی صـلاته المكتوبـة ركعـة لم يعتـدّ بها، و استقبل صـلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا». قال فی الوسائل بعد ذلک: محمّد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله «۲».

و لكن حكى فی المصباح عن المدارک و غيره أنّه رواه عن الشيخ فی الحسن

---

(۱) الكافی ۳: ۳۵۵ ح ۵، التهذيب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۴، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۹، الوسائل ۸: ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱۹ ح ۲.

(۲) الكافی ۳: ۳۵۴ ح ۲، التهذيب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۳، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۸، الوسائل ۸: ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب

۱۹ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۲۵

عن زرارة و بکیر بن أعین عن أبی جعفر علیه السّلام «۱» من دون لفظة رکعة. و لا یخفی أنّه رواه فی الکافی فی موضعین: أحدهما: باب السهو فی الرکوع، الخبر الثالث منه، مع اشتماله علی کلمة رکعة و انتهاء السند إلی زرارة فقط. و الآخر باب من سهی فی الأربع و الخمس و لم یدر زاد أو نقص، أو استیقن أنّه زاد «۲»، فإنّه رواه فیه بانتهاء السند إلی زرارة و بکیر بن أعین مع خلوّه عن کلمة رکعة.

و منها: روایة منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل صلّی فذکر أنّه زاد سجدة؟ قال: «لا یعید صلاة من سجدة، و یعیدها من رکعة» «۳».

و منها: روایة عبید بن زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل شکّ فلم یدر أسجد ثنتین أم واحدة، فسجد اخری ثمَّ استیقن أنّه قد زاد سجدة؟ فقال: «لا و اللّه، لا تفسد الصلاة بزیادة سجدة»، و قال: «لا یعید صلاته من سجدة و یعیدها من رکعة» «۴».

و الظاهر أنّ المراد بالرکعة فی الأخیرتین هو الرکوع کما یشهد بذلک مقابلتها بالسجدة الظاهرة فی السجدة الواحدة، و یدلّ علیه أنّ معنی الرکعة بحسب اللغة أیضا هو الرکوع الواحد، و تسمیة المجموع المرکّب منه و من السجدتین و القراءة رکعة، إنّما هو باعتبار اشتماله علی الرکوع. و من هنا یمکن أن یقال: بأنّ المراد من الرکعة الواردة فی روایة زرارة المتقدّمة المرویة فی الکافی فی باب السهو فی الرکوع أیضا ذلک.

و کیف کان، فروایة أبی بصیر المتقدّمة أشمل الروایات الواردة فی هذا الباب،

---

(۱) مدارک الاحکام ۴: ۲۲۰، مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۵۳۵.

(۲) الکافی ۳: ۳۴۸ ح ۳، و ص ۳۵۴ ح ۲.

(۳) الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۹، التهذیب ۲: ۱۵۶ ح ۶۱۰، الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الرکوع ب ۱۴ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۱۵۶ ح ۶۱۱، الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الرکوع ب ۱۴ ح ۳.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۲۶

لأنها تشمل زیادة الرکعة و غیرها من الأجزاء الرکنیة و غیرها، بل و غیر ما هو سنخ الصلاة، کما أنّها تشمل العامد و الساهی و الجاهل. و دونها من حیث الشمول روایة زرارة و بکیر حیث إنّها تختصّ بالصلاة المکتوبة کما أنّها لا تشمل العامد، من جهة قوله: «إذا استیقن» الظاهر فی وقوع الزیادة نسیانا، لکنّها أعمّ من زیادة الرکعة و غیرها من الأجزاء، بل و من الأمور التی لا تکون من سنخ الصلاة، بخلاف روایة زرارة المشتملة علی کلمة رکعة، فإنّها تختص بظاهرها بزیادة الرکعة.

لکن یقع الکلام بعد ذلک فی اتّحاد هاتین الروایتین و تعدّدهما، ثمَّ علی تقدیر الاتحاد یدور الأمر بین الزیادة السهویة و النقیصة السهویة، و الظاهر أنّه مع دوران الأمر بینهما یکون الترجیح مع الثانی، لأنه یکفی فی وقوع النقیصة سهوا تعلّق السهو بها الموجب لغیبوبتها عن الذهن، فلا یتعلّق بإیجادها الإرادة حتّی توجد.

و أمّا الزیادة السهویة فلا یعقل أن تقع سهوا بحیث صار السهو عنها موجبا لإیجادها، کیف و الفعل الاختیاری مسبوق بالإرادة التی هی فرع التوجّه إلی المراد، بل لا بدّ أن یتعلّق السهو بشیء آخر، کمن یأتی فی صلاته بشیء من القواطع نسیانا فإنّ معنی النسیان المتعلّق به هو النسیان المتعلّق بأصل اشتغاله بالصلاة أو بحکم ذلک القاطع. و أمّا النسیان المتعلّق بنفس القاطع فلا یعقل أن یکون سببا لحصوله، و قد مرّ شطر من الکلام علی ذلک فی معنی حدیثی الرفع و لا تعاد، فراجع.

و کیف کان، فروایة أبی بصیر الدالة بظاهرها علی وجوب الإعادة فی مطلق الزیادة و إن کان ظاهرها الإطلاق، إلّا أنّ شمولها لغیر الساهی الشامل للجاهل مطلقا کما عرفت محلّ تأمّل، لأنّ المسلم المکلّف القاصد للامتثال العالم بالمأمور به کما و کیفا لا یعقل أن

یزید علیه ما یعلم بخروجه عنه، خصوصا لو کان المأمور به، العبادة التی غایتها الخضوع و الخشوع فی مقابل الحق جلّ و علا.
و بالجملة: فشمول مثل الحدیث للزیادة العمدیة محلّ تأمّل بل منع. نعم یقع

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۲۷

الکلام بعد ذلک فی إطلاقه من حیث الرکعة و غیرها من الأجزاء، بل و غیر ما هو من سنخ أجزاء الصلاة. و الظاهر أیضا عدم شموله للأخیر، لأنّ المتفاهم من عنوان الزیادة هو کون الزائد من سنخ المزید علیه، کما أنّه یمکن أن یقال: بعدم شموله لزیادة غیر الرکعة، لأنّ التعبیر بالزیادة ظاهر فی أنّ النظر إنّما هو إلی جهة کمّیة الصلاة لا کیفیتها، لأنّ عنوان الزیادة یستعمل غالبا فی الکمیات دون الکیفیات، و المراد بکمیة الصلاة هو مقدار الرکعات المعتبرة فیها و هی الواحدة و الاثنتان و الثلاث و الأربع کما أنّ المراد بکیفیتها هی الأجزاء و الخصوصیّات المعتبرة فیها، من القراءة، و الرکوع، و السجود، و نحوها، فالروایة بملاحظة ما ذکرنا ظاهرة فی أنّ المراد بالزیادة هی الرکعة و الرکعتان و نحوهما اللّتان لهما دخالة فی الصلاة من جهة کمیتها، فلا تشمل زیادة أقلّ من رکعة واحدة.

ثمّ إنّه أفاد بعض الأعاظم من المعاصرین قدّس سرّه فی وجه عدم دلالة الحدیث علی زیادة غیر الرکعة: أنّ الظاهر کون الزیادة فی الصلاة من قبیل الزیادة فی العمر فی قولک: زاد اللّه فی عمرک، فیکون المقدر الذی جعلت الصلاة ظرفا له هو الصلاة، فینحصر المورد بما کان الزائد مقدارا یطلق علیه الصلاة مستقلّا کالرکعة و نحوها «۱».

و یرد علیه، بوجود الفرق بین المثال و بین المقام، فإنّ العمر الذی هو عبارة عن الحیاة یصدق علی الزمان الطویل و القصیر حتی الساعة، فإنّ زیادة ساعة فی العمر یصدق علیها زیادة العمر، و هذا بخلاف المقام فإنّه لا یصدق عنوان الصلاة علی الرکعة التی زیدت فی الصلاة، و مجرّد صدقها علی الرکعة فی بعض المقامات کصلاة الاحتیاط و صلاة الوتر و نحوهما لا یصحّح الصدق علیها مطلقا کما لا یخفی.

کما أنّ دعوی لزوم تخصیص الأکثر- لو فرض الإطلاق للحدیث- بحیث یشمل زیادة غیر الرکعة أیضا، لقیام الدلیل علی عدم بطلان الصلاة بزیادة کثیر من

---

(۱) کتاب الصلاة للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۳۱۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۲۸

أجزاء الصلاة سهوا.

مدفوعة، بأنّ المستهجن إنّما هو تخصیص الأکثر لا تقیید المطلق بنحو یلزم خروج أکثر الأفراد کما قرّر فی محلّه، و المقام من هذا القبیل کما هو واضح.

ثمّ إنّه علی تقدیر ثبوت الإطلاق للحدیث من جهة زیادة الرکعة و غیرها من أجزاء الصلاة، فهل اللّازم تقییده بمثل روایة زرارة المتقدمة المرویة فی الکافی فی باب السهو فی الرکوع المشتملة علی کلمة رکعة أم لا؟ وجهان مبتیّان علی ثبوت المفهوم للقضیة الشرطیة المذکورة فیها و عدمه.

توضیح ذلک بنحو الإجمال: إنّا قد حقّقنا فی باب المفهوم و المنطوق من مباحث الأصول أنّ القضایا الشرطیة علی قسمین:

الأوّل: أن لا تکون القضیة مشتملة علی قید زائد علی المحکوم به و المحکوم علیه، بل کان الشرط سببا لثبوت الجزاء من دون زیادة.

الثانی: أن تکون القضیة مشتملة علی قید زائد علی المحکوم علیه و المحکوم به، و الأوّل لا یکون له مفهوم دون الثانی، فإنّ المفهوم إنّما هو نتیجة أخذ القید الزائد، بضمیمة أنّه لو لم یکن له دخل فی ثبوت المحکوم به للمحکوم علیه لکان ذکره لغوا، و اللغو لا یکاد یصدر من المتکلّم، القاصد للتفهیم، العارف بکیفیة المحاورة «۱».

و حینئذ فیقع الکلام فی المقام فی روایة زرارة، و أنّ أخذ استیقان زیادة الرکعة إنّما هو کزیادة قید المکتوبة، فهو أیضا قید زائد

دخيل فى ثبوت المحكوم به، أو أنّ أخذ استيقان زيادة الركعة ليس إلّا لبيان المحكوم عليه، الظاهر هو الثانى. و حينئذ فلا تكون لها مفهوم حتى يقيّد بها إطلاق رواية أبى بصير على تقدير ثبوت الإطلاق لها.

(۱) نهاية الأصول: ۲۹۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۲۹

و كيف كان، فقد عرفت أنّها لا تدلّ على أزيد من وجوب الإعادة لو زاد ركعة سهوا، فهى أيضا من جملة الروايات الدالة على بطلان الصلاة بزيادة ركعة. و انقدح من جميع ذلك أنّه ليس فى باب الزيادة من الروايات المأثورة ما يدلّ بظاهرها على وجوب الإعادة من جهة مطلق الزيادة.

حكم زيادة الركعة

اعلم أنّ فى مسألة زيادة الركعة أخبارا مختلفة بحسب الظاهر، فكثير منها تدلّ بإطلاقها على وجوب الإعادة بزيادة الركعة، كرواية أبى بصير المتقدّمة على ما استظهرنا منها، و رواية زرارة المتقدّمة المروية فى الكافى «۱»، و رواية زيد الشحّام قال: سألته عن الرجل يصلّى العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال: «إن استيقن أنّه صلّى خمسا أو ستّا فليعد» «۲».

و روايتى منصور بن حازم و عبيد بن زرارة المتقدّمتين المشتملتين على أنّه «لا يعيد الصلاة من سجدة بل يعيدها من ركعة» «۳»، بناء على أن يكون المراد بالركعة هى الركعة المصطلحة. نعم، لو أريد بها الركوع الواحد كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة الواحدة، يستفاد منها حكم زيادة الركعة المصطلحة بالأولوية كما هو واضح.

و رواية الأعمش عن جعفر بن محمّد فى حديث شرائع الدين قال: «و التقصير فى ثمانية فراسخ و هو بريدان، و إذا قصّرت أفطرت، و من لم يقصّر فى السفر لم تجز صلاته لأنّه قد زاد فى فرض اللّه عزّ و جلّ» «۴». و الظاهر أنّ النظر فيها إلى حال العمد

(۱) الوسائل ۸: ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۱ و ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۶۱، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۳.

(۳) الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الركوع ب ۱۴ ح ۲ و ۳.

(۴) الخصال: ۶۰۴ ح ۹، الوسائل ۸: ۵۰۸. أبواب صلاة المسافر ب ۱۷ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۰

كما هو شأن العامّة القائلين بالتخيير فى السفر بين الإتمام و التقصير.

و طائفة من الأخبار تدلّ على التفصيل بين ما إذا جلس فى الرابعة، أو جلس فيها بقدر التشهّد على اختلافها، و بين ما إذا لم يجلس فيها مطلقا أو بذلك القدر بالحكم بالصحّة فى الصورة الأولى دون الثانية.

كرواية جميل بن درّاج عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى خمسا؟ فقال: «إن كان قد جلس فى الرابعة قدر التشهّد فقد تمّت صلاته» «۱».

و رواية جميل بن درّاج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال فى رجل صلّى خمسا: «إنّه إن كان جلس فى الرابعة بقدر التشهّد فعبادته جائزة» «۲».

و رواية محمّد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى الظهر خمسا؟ قال: «إن كان لا يدرى جلس فى الرابعة أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات منها الظهر و يجلس و يتشهّد ثمّ يصلّى و هو جالس ركعتين و أربع سجدات، و يضيفهما إلى

الخامسة فتكون نافلة» «۳».

و رواية أخرى له قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل استيقن بعد ما صلّى الظهر أنّه صلّى خمسا؟ قال: و كيف استيقن؟ قلت: علم. قال: «إن كان علم أنّه كان جلس فى الرابعة فصلاة الظهر تامّة، فليقم فليضف إلى الركعة الخامسة ركعة و سجدتين فتكونان ركعتين نافلة و لا شيء عليه» «۴». هذه هى الروايات الواردة فى هذا الباب.

و أمّا الفتاوى فالمشهور بين العامّة، صحّة الصلاة و عدم وجوب إعادتها مع

(۱) التهذيب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۶، الاستبصار ۱: ۳۷۷ ح ۱۴۳۱، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۴.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۶، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۶.

(۳) الفقيه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۷، الوسائل ۸: ۲۳۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۷.

(۴) التهذيب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۵، الاستبصار ۱: ۳۷۷ ح ۱۴۳۰، المقنع: ۱۰۳، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۱

زيادة الركعة سهوا، و لكن ذهب أبو حنيفة و من يحذو حذوه إلى التفصيل فى الصلاة الرباعية بين ما إذا جلس فى الرابعة بقدر التشهّد فحكم بالصحّة، و بين ما إذا لم يجلس فيها بذلك القدر فحكم بالبطلان «۱».

و انّما هذا بناء على مبناه الفاسد من أنّ الواجب فى الركعة الآخرة هو الجلوس مقدار التشهّد، و التشهد ليس بواجب فيها، و التسليم المخرج عن الصلاة ليس بواجب تعيينا، بل الواجب إيجاد شيء ينافى الصلاة سواء كان ذلك الشيء هو التسليم الذى من كلام الآدمى أو غيره من المنافيات للصلاة، و حينئذ ففيما إذا جلس فى الرابعة بقدر التشهد ثمَّ قام للركعة الخامسة لم يتحقق إخلال بواجب أصلا، لأنّ المفروض أنّه لم يخلّ بالجلوس مقدار التشهّد، و القيام للركعة الخامسة يتمّ به الصلاة و يخرج به عنها، لأنّه مناف للصلاة.

و أمّا الإمامية رضوان اللّه عليهم فالمشهور بينهم هو البطلان مطلقا «۲»، و ذهب جماعة منهم إلى التفصيل الذى ذهب إليه أبو حنيفة و متابعوه، كابن الجنيد و الشيخ من المتقدّمين، و المحقّق و العلّامة فى بعض كتبه و جملة من المتأخّرين «۳»، و مستندهم فى ذلك الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة صلوات اللّه عليهم أجمعين.

إذا عرفت ذلك فلا بدّ من الجمع بين الأخبار الواردة فى هذا الباب المختلفة بحسب الظاهر فنقول: يمكن الجمع بوجهين:

(۱) المجموع ۴: ۱۳۹ و ۱۶۳، المغنى لابن قدامة ۱: ۷۲۱ و ۷۲۰، الشرح الكبير ۱: ۷۰۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۰۸ مسألة ۳۳۹.

(۲) المقنع: ۱۰۳، النهاية: ۹۱- ۹۲، المبسوط ۱: ۱۲۱، الخلاف ۱: ۴۵۱ مسألة ۱۹۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵، المراسم: ۸۹، الكافى فى الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵.

(۳) التهذيب ۲: ۱۹۴، الاستبصار ۱: ۳۷۷، السرائر ۱: ۲۴۵- ۲۴۶، المعتبر ۲: ۳۸۰، تحرير الأحكام ۱: ۴۹، و حكاه عن ابن الجنيد فى مختلف الشيعة ۲: ۳۹۳، الذكرى ۴: ۳۲، مدارك الأحكام ۴: ۲۲۲، ذخيرة المعاد:

۳۵۹، جواهر الكلام ۱۲: ۲۵۱- ۲۵۲، الحدائق ۹: ۱۱۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۲

أحدهما: أن يقال: إنّ الطائفة الأولى مطلقة و الطائفة الثانية مقيّدة، فيجب تقييدها بها و الحكم بوجوب الإعادة لو زاد ركعة و لم يجلس فى الرابعة بقدر التشهد.

ثانيهما: أن يقال: إنّ المستفاد من الطائفة الثانية أنّه مع الجلوس مقدار التشهد، يتحقق الفصل بين الصلاة و بين الركعة الزائدة، فلا تكون الركعة حينئذ زيادة فى الصلاة لتحقق الفصل بينهما، و هو يوجب كون الزائد أمرا مستقلّا غير مرتبط بالصلاة، و حينئذ ففيما لو

جلس فى الأخيرة بذلك القدر لم يتحقق زيادة الركعة أصلا.

و مورد الطائفة الأولى زيادة الركعة المتوقّفة على عدم الجلوس بمقدار التشهد بمقتضى الطائفة الثانية، و مرجع هذا الوجه إلى التفصيل بين الصورتين من حيث صدق عنوان الزيادة، كما أنّ مرجع الوجه الأوّل إلى التفصيل من حيث الحكم بين صورتى الزيادة، فالأوّل تقييد و تخصيص، و الثانى تقيّد و تخصّص.

و التحقيق أن يقال: إنّ الطائفة الثانية بين ما يدلّ على مطلق الجلوس فى الرابعة كروايتى محمّد بن مسلم المتقدّمتين، و بين ما يدلّ على الجلوس مقدار التشهد كرواية زرارة و جميل بن درّاج.

أمّا ما يدلّ على مطلق الجلوس، فيمكن أن يكون المراد به هو الجلوس للتشهد الملازم له غالبا، إذ ليس المراد به الجلوس لشىء آخر، كما أنّه لا ينفك الجلوس للتشهد عنه غالبا، و حينئذ فمع الجلوس له لا يتحقق زيادة الركعة، لأنّ المفروض الإتيان بالتشهد.

ثمّ على تقدير عدم كونه ظاهرا فى هذا المعنى، فلا أقلّ من أنّه لا يكون له ظهور فى أنّ المراد هو الجلوس بقدر التشهّد، حتى يعارض مع الطائفة الأولى الظاهرة فى إبطال زيادة الركعة مطلقا و يرجح عليها، خصوصا مع اشتماله على إضافة الركعتين

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۳

جالسا أو ركعة قائما، و صيرورة الزائد نافلة، فإنّ مقتضاه أنّ الزائد يصير بذلك نافلة مع عدم كون افتتاحه بالتكبير، فيخالف الأدلة الدالة على أنّه لا تفتتح الصلاة إلّا بالتكبير، و خصوصا مع دلالة الرواية الأخيرة لمحمد بن مسلم على تمامية الصلاة مع كونها فاقدة للتشهد و التسليم.

و بالجملة: لا مجال لملاحظة روايتى محمد بن مسلم فى مقابل الطائفة الأولى لما عرفت، فيبقى فى البين روايتا زرارة و جميل الدالّتان على الجلوس بقدر التشهد، و الظاهر أيضا عدم جواز الاعتماد عليهما.

ثمّ إنّ الجمع بينهما و بين الطائفة الأولى ينعقد بأحد الوجهين المتقدمين، لأنّ الظاهر بحسب القواعد التى بأيدينا- المستفادة من النصوص و الفتاوى- أنّ الجلوس بمقدار التشهد لا اعتبار به بعد عدم كونه واجبا أصلا، و إنّما الواجب هو التشهد حال الجلوس. نعم قد عرفت أنّ ذلك يتمّ بناء على ما ذهب إليه أبو حنيفة من كون الواجب فى الركعة الرابعة هو الجلوس لا التشهد، و أمّا بناء على ما هو المسلّم بين الإمامية من وجوب التشهد، و الجلوس إنّما يجب تبعا فلا يتمّ هذا أصلا، و حينئذ فالتفصيل بين صورتى الزيادة بالجلوس الذى لا اعتبار به عندنا ممّا لا يساعده العقلاء.

و دعوى كون الجلوس بهذا المقدار يوجب الفصل بين الركعة الزائدة و الصلاة المزيد عليها، فلا تكون الركعة الخامسة زائدة فى الصلاة بل أمرا مستقلّا، و لذا ورد فى روايتى محمد بن مسلم إضافة ركعة قائما أو ركعتين جالسا إليها لتصير نافلة، فالمراد بهاتين الروايتين نفى كونها زيادة حينئذ.

مدفوعة، بأنّ الجلوس بهذا المقدار لا يوجب عند العرف الفصل، بحيث

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۴

خرجت الركعة الخامسة عن كونها زائدة، و لذا لو جلس سهوا بعد الركعة الأولى مثلا بهذا القدر لا يتحقق الفصل بحيث أوجب خروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية اللحوق.

مضافا إلى أنّ هذين الخبرين قد تحقّقت الشّهرة الفتوائية على خلافهما و قد قرّرنا فى الأصول أنّ أوّل المرجّحات هى الشهرة فى الفتوى، و على تقدير كون المراد بها هى الشهرة فى الرواية كما اختاره العلّامة المحقّق الشيخ الأنصارى قدّس سرّه «۱» يكون الترجيح فى المقام أيضا مع الطائفة الأولى، لأنّها مشهورة من حيث الفتوى و الرواية معا.

فانقدح أنّ مقتضى التحقيق هو القول بوجوب الإعادة فيما لو زاد ركعة سهوا مطلقا، سواء جلس فى الرابعة بقدر التشهّد أم لم يجلس ذلك القدر.

حكم زيادة غير الركعة

اعلم أنّه قد ورد النصوص على عدم بطلان الصلاة بزيادة غير الركوع و السجدتين، و أمّا زيادة الركوع أو السجدتين فلا يدلّ على بطلان الصلاة بها مثل حديث «لا تعاد»، لأنّه متضمّن لحكم النقيصة لا الزيادة، و كذا الأخبار المتقدّمة، كما أنّه لا يستفاد ذلك من الأدلة الدالة على اعتبار الأجزاء «۲»، لأنّ مقتضى اعتبارها فى الصلاة عدم تحقّقها بدونها، و عدم انطباقها على المأتيّ به الفاقد لشيء منها.

و أمّا زيادتها فلا تعاند تحقّقها و لا يوجب القدح فيها. نعم روايتا منصور بن حازم و عبيد بن زرارة المتقدّمتان «۳» متضمّنتان لحكم الزيادة فى الجملة. لأنّ

---

(۱) فرائد الأصول: ۴۶۲.

(۲) راجع الوسائل ۵: ۴۵۹. أبواب أفعال الصلاة ب ۱.

(۳) الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الركوع ب ۱۴ ح ۲ و ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۵

مفادهما عدم وجوب إعادة الصلاة من قبل زيادة السجدة و إعادتها بسبب زيادة الركعة.

و حينئذ فلو كان المراد بالركعة الواردة فيهما الركعة المصطلحة، فلا تدلّ الروايتان إلّا على عدم بطلان الصلاة من جهة زيادة السجدة، و لا دلالة فيهما على حكم زيادة غير السجدة من أجزاء الصلاة.

نعم، لو كان المراد بالركعة الركوع الواحد فى مقابل السجدة الواحدة، لكان الخبران بمنطوقهما دالّين على حكم زيادة السجدة و الركوع الواحد، و أنّ الاولى لا توجب الإعادة دون الثانية، و ليس فيهما حينئذ تعرّض لحكم زيادة غيرهما من أجزاء الصلاة، و لكن الظاهر أنّ المتبادر من الركعة عند المتشرعة هى الركعة المصطلحة التى هى عبارة عن مجموع القراءة أو التسبيحات و الركوع و السجود، كما يستفاد ذلك من النصوص التى ورد فيها هذا التعبير، مثل ما ورد فى صلاة جعفر ابن أبى طالب عليه السّلام من النصّ الدالّ على اشتمال كلّ ركعة منها على خمس و سبعين تسبيحة «۱».

و بالجملة: فالظاهر أنّه كان المتبادر فى الأزمنة المتقدّمة من الركعة ما هو المفهوم منها فى هذا الزمان فى عرف المتشرّعة، و حينئذ فلا يستفاد من الروايتين بطلان الصلاة بزيادة ركوع واحد، و مقابلة الركعة بالسجدة المشعرة بكون المراد منها هو الركوع الواحد، لا تقاوم هذا الظهور كما هو غير خفى.

و أمّا زيادة السجدتين، فاستفادة حكمها من الروايتين مبتنية على ثبوت المفهوم لكلمة السجدة باعتبار دلالتها على الوحدة، و ثبوته متفرّع على أن يكون ذلك راجعا إلى قيد زائد كما عرفت، مع أنّه يمكن منعه نظرا إلى أنّه يمكن أن يكون ذلك لمكان كون المورد هو زيادة السجدة الواحدة، لا لمدخليّة قيد الوحدة فى

---

(۱) الكافى ۳: ۴۶۵ ح ۱، الوسائل ۸: ۴۹. أبواب صلاة جعفر بن ابى طالب ب ۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۶

الحكم بعدم وجوب الإعادة.

و يدلّ على ذلك أنّه لو كان له مدخلية لكان اللّازم الالتزام بذلك فى كلمة الركعة المقابلة لها، مع أنّه لا مدخل للقيد فى الأثر المترتّب عليها و هو وجوب الإعادة على التقديرين، سواء كان المراد بها الركوع الواحد أو الركعة الواحدة، ضرورة أنّ زيادة الركوع و

كذا الركعة تبطل الصلاة واحدا كان أو كثيرا، و لا يكون الحكم منحصرا بصورة الوحدة.

فالروايتان لا تدلان إلّا على عدم إبطال زيادة سجدة واحدة و إبطال زيادة الركعة بالمعنى المعهود عند المتشرّعة، و أمّا زيادة الركوع و كذا السجدتين فلا يستفاد حكمهما منها. نعم الظاهر استقرار الفتاوى قديما و حديثا على بطلانها بها، و لم يخالف فى ذلك إلّا نادر، و قد نقل دعوى الإجماع من غير واحد من الأصحاب رضوان اللّه عليهم أجمعين.

و بالجملة: فلا إشكال فى تحقق الشهرة العظيمة على ذلك «۱»، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظة أنّ مستند المشهور هل هذه الروايات، أو نصوص أخر لم تصل إلينا، فعلى الأول لا اعتبار بها بعد عدم صلاحية المستند كما عرفت، و على الثانى لا بدّ من الاعتماد عليها لكشفها عن وجود نصّ معتبر على ذلك.

و لا يذهب عليك أنّ فوات محلّ التشهّد المنسىّ، و كذا السجدة الواحدة المنسية بالدخول فى ركوع الركعة التالية و وجوب قضائهما بعد الصلاة لا يدلّ على أنّ ذلك، إنّما هو من أجل استلزام العود للتدارك لزيادة الركوع، فلا بدّ من أن تكون مبطلة، و إلّا فلا محذور فيها، لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ

---

(۱) الوسيلة: ۱۰۱، المبسوط ۱: ۱۲۱، المعتبر ۲: ۳۸، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۴، نهاية الاحكام ۱: ۵۲۹، الدروس ۱: ۲۰۰، مسالك الافهام ۱: ۲۸۶، مدارك الأحكام ۴: ۲۲۳، مستند الشيعة ۷: ۱۲۳، جواهر الكلام ۱۲: ۲۵۰، الحدائق ۹: ۱۱۳، ذخيرة المعاد: ۳۵۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۷

اعتبارهما فى الصلاة على نحو يفوت محلّهما بالدخول فى ركوع الركعة اللّاحقة، كما مرّ فى بيان ملاك إمكان التدارك و عدمه، فراجع.

ثمَّ إنّه لو قلنا بكون زيادة الركوع و كذا السجدتين يوجب البطلان، إمّا للإجماع و إمّا لدلالة الروايتين «۱»، فلا إشكال فى تحققها فيما إذا كانت الزيادة من أوّل وجودها متّصفة بهذا الوصف، كما إذا سجد سجدتين واجدتين لجميع الشرائط، ثمَّ زاد عليهما سجدتين أخريين كذلك، فهما أى السجدتان الأخيرتان من أوّل وجودهما موصوفتان بوصف الزيادة، لوقوع ما قبلهما من السجدتين جزء للصلاة موصوفا بوصف الصحة التأهلية، و القابلية للحوق باقى الأجزاء اليه.

و أمّا لو لم تكن كذلك بأن لم تكن من أوّل وجودها كذلك، كما إذا سجد سجدتين غير واجدتين لجميع الشرائط ثمَّ أضاف إليهما سجدتين أخريين واجدتين لجميعها، فإنّ الأوّلتين من أوّل وجودهما لم تكونا معروضتين لوصف الزيادة، لعدم الإتيان بالسجدة الصحيحة بعد، و إنّما تتّصفان بها بعد إيجاد السجدة الصحيحة القابلة للوقوع جزء من الصلاة، فالظاهر عدم كونها مبطلة، لأنّ الإجماع لا يشملها و الروايتان ظاهرتان فى خصوص الصورة الأولى كما هو ظاهر.

و يتفرّع على ما ذكر صحّة الصلاة فيما لو نسى الركوع، و تذكّر بعد الإتيان بالسجدتين، و وجوب الرجوع لتدارك الركوع لو قلنا باعتبار الترتيب فى الصحة التأهلية للإجزاء لا فى أصل الصلاة، لأنّ المفروض أنّ السجدتين اللّتين أتى بهما كانتا فاقدتين للترتيب المعتبر فى قابلية وقوعهما جزء للصلاة، فلا يلزم من الرجوع لتدارك الركوع ثمَّ الإتيان بالسجدتين زيادة مبطلة.

لأنّ اتّصاف الأوليين بوصف الزيادة لم يكن من أوّل وجودهما و قد عرفت أنّه

---

(۱) و هما روايتا منصور بن حازم و عبيد بن زرارة، الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الركوع ب ۱۴ ح ۲ و ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۸

لا دليل على مبطلية هذا القسم من الزيادة.

فمقتضى القاعدة بناء على ذلك صحّة الصلاة و وجوب العود للتدارك، و يوافقها صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام

فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع قال: «فإن استيقن فليلق السجدتين اللّتين لا ركعة لهما، فيبنى على صلاته على التمام و إن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فليقم فليصلّ ركعة و سجدتين و لا شيء عليه». و رواه الصدوق فى الفقيه هكذا: فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع فقال: «يمضى فى صلاته حتى يستيقن أنّه لم يركع، فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجدتين.» «۱».

و يعارضها بحسب الظاهر رواية رفاعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد و يقوم؟ قال: «يستقبل» «۲».

و رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن رجل ينسى أن يركع؟

قال: «يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه» «۳».

و رواية صفوان عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة و قد سجد سجدتين و ترك الركوع استأنف الصلاة». و روى صفوان عن منصور، عن أبى بصير مثله «۴».

و الظاهر أنّ فى الطريق الأوّل إرسالا، لأنّ أبا بصير من الطبقة الرابعة من

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۵، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۸، الفقيه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۶، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۴. أبواب الركوع ب ۱۱ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۳۴۸ ح ۲، التهذيب ۲: ۱۴۸ ح ۵۸۱، الاستبصار ۱: ۳۵۵ ح ۱۳۴۴ و ۱۳۴۵، الوسائل ۶: ۳۱۲. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۱.

(۳) التهذيب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۳، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۷، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۱۴۸ و ۱۴۹ ح ۵۸۰ و ۵۸۷، الاستبصار ۱: ۳۵۵ و ۳۵۶ ح ۱۳۴۳ و ۱۳۴۹، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الركوع ب ۱۰ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۳۹

الطبقات الرجالية التى رتبناها، و صفوان من الطبقة السادسة و لا يمكن له النقل عنه من دون واسطة.

و يمكن أن يقال فى مقام الجمع: بأنّ المراد بقوله عليه السّلام فى رواية رفاعة: «يستقبل»، هو الرجوع للتدارك ثمّ الإتمام، لا الاستئناف و الإتيان بها من رأس حتى تعارض الصحيحة. و أمّا قوله عليه السّلام فى رواية إسحاق بن عمّار: «يستقبل»، فهو و إن كان ظاهرا فى الاستئناف باعتبار التعليل بقوله: «حتى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه»، إلّا أنّ موردها هو ما إذا نسى الركوع، و من المعلوم بمقتضى الصحيحة أنّ نسيان الركوع بحيث فات محلّ تداركه لا يتحقق بمجرّد الإتيان بالسجدتين، فالصحيحة واردة عليها.

نعم، يبقى فى البين رواية أبى بصير، فإنّها ظاهرة فى وجوب الاستئناف، و يمكن أن يقال: بأنّ الظاهر من قوله عليه السّلام: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة» هو ما إذا أيقن الرجل ذلك بعد الفراغ من الصلاة لأنّ هذا النحو من التعبير إنّما يلائم بعد الفراغ كما لا يخفى.

و حينئذ فقوله: «و قد سجد سجدتين و ترك الركوع» يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدتين من الركعة التى أيقن أنّه تركها، فترك الركعة حينئذ إنّما تحقق بترك ركوعها فقط، و يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدتين و ترك الركوع من ركعة أخرى غير الركعة التى أيقن أنّه تركها، و الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

و عليه فحاصل مورد الرواية يرجع إلى ترك الركوع من ركعة واحدة مع كون العلم بذلك بعد الفراغ من الصلاة، فيتّحد مع ما وقع التعرّض له فى ذيل صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة بقوله عليه السّلام: «و إن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف.»،

و لكنّ الظاهر من الصحيحة هى صورة عدم الإتيان بشىء من المنافيات، فلا بدّ من

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۰

أن يكون المراد من رواية أبى بصير هى صورة الإتيان بالمنافى المانع من ضمّ ركعة و سجدتين فتدبّر.

و بالجملة: فمقتضى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة فى هذا الباب هو الأخذ بظاهر الصحيحة و الحكم بعدم بطلان الصلاة فيما إذا نسى الركوع و تذكّر بعد السجدتين، كما عرفت أنّه مقتضى القاعدة أيضا، لكن حيث إنّ الصحيحة ساقطة عن الاعتبار لإعراض الأصحاب عنها، فلا تصلح أن تعارض لسائر الأخبار، فلا بدّ من طرحها و الأخذ بغيرها ممّا يدلّ على وجوب الاستئناف، أو الاستقبال الظاهر فى حدّ ذاته فى الاستئناف.

ثمّ إنّ الشيخ أبا جعفر الطوسى قدّس سرّه ذهب فى كتبه إلى التفصيل بين ما لو أخلّ بالركوع فى الأوّلتين مطلقا أو به فى ثالثة المغرب فتبطل صلاته، و بين ما لو كان فى الأخيرتين من الرباعية و ترك الركوع ناسيا و سجد السجدتين أو واحدة منهما، فإنّه يسقط السجدة و يقوم و يركع و يتمّ «۱».

و الظاهر أنّ مستنده فى ذلك هو الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم و غيرها من الأخبار الواردة فى هذا الباب، و بين ما دلّ على عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين من الرباعية للسهو، بخلاف الأخيرتين.

و بالجملة: فيظهر منه أنّه اعتمد على الصحيحة و جمع بينها و بين غيرها من الأخبار الأخر بالنحو الذى اختاره.

تتميم: حول حقيقة الركوع و زيادته

قد عرفت أنّ زيادة الركوع سهوا قد دلّت الشهرة العظيمة بل الإجماع على

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۹، التهذيب ۲: ۱۴۹، الاستبصار ۱: ۳۵۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۱

مبطليّتها، و إن كانت استفادتها من النصوص لا تخلو عن النظر بل المنع.

فاعلم أنّ موردها ما إذا تذكّر ذلك بعد رفع الرأس من الركوع الزائد، كما إذا شكّ فى الركوع فركع ثمّ ذكر بعد رفع الرأس منه أنّه كان قد ركع، و أمّا إذا تذكّر فى الركوع قبل أن يرفع رأسه منه، فالمحكيّ عن جماعة من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، كالشيخ، و الكلينى، و علم الهدى، و ابن إدريس، أنّهم قالوا: يرسل نفسه «۱».

بل حكى عن الغنية دعوى الإجماع عليه «۲»، و قوّاه الشهيد فى محكيّ الذكرى.

قال: و هو قوى لأنّ ذلك و إن كان بصورة الركوع و منويّا به الركوع إلّا أنّه فى الحقيقة ليس بركوع لتبيّن خلافه، و الهوى إلى السجود مشتمل عليه و هو واجب، فيتأدّى الهوى إلى السجود به فلا تتحقق الزيادة حينئذ، بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه من الركوع، فإنّ الزيادة حينئذ متحققة، لافتقاره إلى هوىّ إلى السجود «۳».

انتهى.

و حكى عن المدارك أنّه بعد نقل عبارة الذكرى، قال: و لا يخفى ضعف هذا التوجيه، نعم يمكن توجيهه بأنّ هذه الزيادة لم تقتض تغييرا لهيئة الصلاة و لا خروجا من الترتيب الموظّف، فلا تكون مبطلة و إن تحقق مسمى الركوع، لانتفاء ما يدلّ على بطلان الصلاة بزيادته على هذا الوجه من نصّ أو إجماع «۴»، انتهى.

و كيف كان، ففى المسألة وجهان: من أنّ حقيقة الركوع التى هى عبارة عن

(۱) المبسوط ۱: ۱۲۲. جمل العمل و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵، الكافى ۳: ۳۶۰، السرائر ۱: ۲۵۱، مدارك الأحكام ۴: ۲۲۳.

(۲) الغنية: ۱۱۳.

(۳) الذكرى ۴: ۵۱.

(۴) مدارك الاحكام ۴: ۲۲۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۲

الانحناء إلى حدّ مخصوص قد تحققت بمجرد الوصول إلى ذلك الحدّ، و المفروض أيضا تحقق القصد المعتبر فى انصراف صورة الركوع المشتركة بين الركوع الصلاتى و غيره.

و بالجملة: فلا فرق بين هذا الركوع و الركوع الأوّل إلّا فى مجرّد عدم إمكان كونه جزء للصلاة، و هذا المعنى موجود فى كلّ زيادة، و من أنّه حيث يكون الهوى إلى السجود واجبا و مقدّمة للسجود، و هو يشتمل على هذا الانحناء الذى به يتحقق الركوع، خصوصا فيما لو تذكر بمجرد وصوله إلى حدّ الراكع قبل أن تتحقق الطمأنينة المعتبرة فيه الراجعة إلى لزوم البقاء على حاله بقدر الذكر الواجب، فلم يتحقق منه فعل زائد، و مجرّد القصد لا يضرّ بعد كون الهوى إلى السجود من مقدّمات أفعال الصلاة، و لا يحتاج إلى القصد.

و بالجملة: فلم يتحقق هنا شيء زائد على أفعال الصلاة، و لا دليل على كون مجرّد القصد خصوصا بعد انكشاف الخلاف مضرّا، مضافا إلى ما أفاده فى المدارك فى عبارته المتقدّمة من عدم الدليل على بطلان الصلاة بمثل هذه الزيادة، لأنّ العمدة كما عرفت فى مستند مبطلية زيادة الركوع هو الإجماع، و هو لا يشمل مثل المقام خصوصا مع دعوى الإجماع على خلافه كما عرفت من الغنية.

و لا يخفى ضعف هذا الوجه، لأنّ ذلك لو لم يكن موجبا لزيادة الركوع لكان اللّازم عدم تحققها فيما لو رفع الرأس منه أيضا، ضرورة أنّ رفع الرأس لا مدخلية له فى تحقق الركوع، بل إنّما هو أمر قد يتحقق متأخّرا عن الركوع.

و بالجملة: الركوع ليس إلّا عبارة عن مجرّد الانحناء إلى الحدّ المعتبر فيه شرعا، و رفع الرأس منه و عدمه خارجان عن حقيقته، فإذا سلّم تحقق الزيادة فيما لو رفع الرأس منه كما هو المتسالم فيه بينهم على الظاهر، فلا بدّ من القول بتحققها أيضا فيما لو لم يرفع رأسه منه، خصوصا إذا كان مشتملا على الطمأنينة المعتبرة فيه.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۳

و من هنا ينقدح الخلل فى الوجهين المتقدّمين المذكورين: أحدهما فى كلام الشهيد، و الآخر فى كلام صاحب المدارك، فإنّه يقال عليهما: أنّ المقام إمّا أن يكون من قبيل زيادة الركوع أم لا.

فعلى الأوّل لا وجه لعدم كونها مبطلة بعد كون القاعدة الأولية فى باب الركوع زيادة الركوع هو الإبطال.

و على الثانى لا فرق بينه و بين ما إذا رفع الرأس من الركوع، فإذا صدقت الزيادة فى الثانى صدقت فى الأوّل أيضا.

و على ذلك، فتطبيق الحكم على القاعدة ممّا لا يمكن، نعم الظاهر أنّ مستند الشيخ و علم الهدى و غيرهما من القدماء- الذين أفتوا بذلك- وجود نصّ دالّ على عدم البطلان، و وجوب إرسال النفس إلى السجود و كونه مخصّصا للقاعدة الأولية الدالة على بطلان الصلاة بزيادة الركوع.

و يؤيّد فتوى الكلينى بذلك، مع أنّه لم يكن من أهل الإفتاء و الاجتهاد و الاستنباط، و كذلك دعوى ابن زهرة فى الغنية الإجماع عليه «۱»، فإنّ الظاهر أنّ مراده من الإجماع هو النصّ المعتبر كما نبّهنا على ذلك مرارا، لا الإجماع المصطلح بين المتأخّرين.

و يؤيّده أيضا أنّ المحقّق فى الشرائع بعد حكاية هذا القول، قال: إنّ القول الأوّل و هو البطلان، و وجوب الإعادة أشبه «۲»، و مراده أنّ هذا القول أشبه بالقواعد، و الوجه فى عدم اختياره للقول الآخر إمّا عدم كون تلك الفتاوى بنظره كاشفة عن وجود النص، و إمّا عدم ثبوت كون النصّ المستكشف واجدا لشرائط الحجية.

(۱) الكافى ۳: ۳۶۰، الغنية: ۱۱۳.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۱۰۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۴

و بالجملة: فالمدرك لهذه الفتاوى هو النصّ الموجود بينهم، غاية الأمر أنّ الشيخ قدّس سرّه فصلّ بين الركعتين الأوّلتين و الأخيرتين بوجوب الإعادة فى الأوّل و وجوب الإرسال فى الثانى، بناء على مذهبه من عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للسهو كما مرّ.

الركعتان الأوليان لا تحتملان السهو

هذه القاعدة- و هى عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للسهو، و كذا صلاة الغداة و ركعات المغرب- من القواعد العامّة التى دلّت عليها النصوص الكثيرة و تفرّدت الإمامية بها «۱». و الروايات الواردة فى هذا الباب الدالة بظاهرها على هذه القاعدة كثيرة:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السّلام:

«كان الذى فرض اللّه على العباد عشر ركعات، و فيهنّ القراءة و ليس فيهنّ و هم- يعنى سهوا- فزاد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله سبعا، و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءة، فمن شكّ فى الأوّلتين أعاد حتى يحفظ و يكون على يقين، و من شكّ فى الأخيرتين عمل بالوهم». و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبد اللّه، عن زرارة و زاد: و إنّما فرض اللّه كلّ صلاة ركعتين، و زاد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله سبعا، و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءة» «۲».

و منها: رواية عامر بن جذاعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا سلمت الركعتان

(۱) راجع الانتصار: ۱۵۵.

(۲) الفقيه ۱: ۱۲۸ ح ۶۰۵، السرائر ۳: ۵۸۸، الوسائل ۸: ۱۸۷- ۱۸۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۱ و ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۵

الأوّلتان سلمت الصلاة» «۱».

و منها: ما رواه إبراهيم بن هاشم فى نوادره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «ليس فى الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو» «۲».

و منها: مرسلة يونس عن رجل، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «ليس فى الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو» «۳».

و منها: رواية عبد اللّه بن سليمان عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لمّا عرج برسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله نزل بالصلاة عشر ركعات ركعتين ركعتين، فلمّا ولد الحسن و الحسين عليهما السّلام زاد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله سبع ركعات- إلى أن قال:- و إنّما يجب السهو فيما زاد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، فمن شكّ فى أصل الفرض الركعتين الأوّلتين استقبل صلاته» «۴».

و منها: رواية الحسن بن علىّ الوشاء قال: قال لى أبو الحسن الرضا عليه السّلام:

«الإعادة فى الركعتين الأوّلتين، و السهو فى الركعتين الأخيرتين» «۵».

و منها: رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا سهوت فى الأوّلتين فأعدهما حتّى تثبتهما» «۶».

إلى غير ذلك من الروايات الواردة فى هذا المقام.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ السهو كما عرفت فى أوّل مبحث الخلل، عبارة عن

(۱) الفقيه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۱۰، الوسائل ۸: ۱۸۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۳.

(۲) الفقيه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۸، الوسائل ۸: ۱۸۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۴.

(۳) الكافى ۳: ۳۵۸ ح ۵، التهذيب ۳: ۵۴ ح ۱۸۷، الوسائل ۸: ۱۸۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۸.

(۴) الكافى ۳: ۴۸۷ ح ۲، الوسائل ۸: ۱۸۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۹.

(۵) الكافى ۳: ۳۵۰ ح ۴، التهذيب ۲: ۱۷۷ ح ۷۰۹، الاستبصار ۱: ۳۶۴ ح ۱۳۸۶، الوسائل ۸: ۱۹۰. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۱۰.

(۶) التهذيب ۲: ۱۷۷ ح ۷۰۶، الاستبصار ۱: ۳۶۴ ح ۱۳۸۳، الوسائل ۸: ۱۹۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۱۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۶

مجرّد الذهول و الغفلة عن الواقع بحيث كان الواقع مخفيّا عنه، و الساهى قد يكون فى هذا الحال متوجّها إلى سهوه و عزوب الواقع عن ذهنه، فلا محالة يكون حينئذ متردّدا فيه و هو الذى يسمّى شاكّا.

و قد يكون غير متوجّه إليه بل يعتقد خلاف الواقع، و هو الذى يسمّى فى اصطلاح الفقهاء ساهيا، فالسهو بحسب معناه الحقيقى يشمل الشكّ أيضا، و يؤيّده التعبير فى بعض الروايات بقوله عليه السّلام: «إذا سها الرجل. فلم يدر واحدة صلّى أم ثنتين» «۱» حيث فرع الجهل و عدم العلم على السهو الذى معناه خفاء الواقع عن الذهن.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ السهو المستتبع للشك إذا تعلّق بعدد الركعتين الأوّلتين، بأن لم تدر أ واحدة صلّى أم ثنتين، فلا إشكال و لا خلاف فى بطلان الصلاة بسببه، للأخبار الكثيرة التى لا يبعد دعوى تواترها، و قد فرّع فى بعض الروايات المتقدّمة على نفى السهو فى الأوّلتين، بطلان الصلاة مع الشكّ فى عددهما و عدم حفظه.

نعم، وقع الخلاف فى أنّ الظنّ فيهما هل يكون معتبرا كالظنّ فى الركعتين الأخيرتين أم لا؟ كما أنّه وقع الخلاف بين الشيخ قدّس سرّه و المشهور، فى السهو غير المستتبع للشك، المتعلّق بأفعال الركعتين الأوّلتين، فالمحكىّ عن الشيخ أنّه قال ببطلان الصلاة بمجرّد السهو عنها مطلقا ركنا كان أو غيره «۲».

و أمّا المشهور فقد فصّلوا بين ما إذا تجاوز محلّه فتبطل فى الركن دون غيره، و بين ما إذا لم يتجاوز فلا تبطل مطلقا، كما أنّ الأمر كذلك فى الركعتين الأخيرتين

(۱) الوسائل ۸: ۱۹۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۱۷.

(۲) النهاية: ۸۸، التهذيب ۲: ۱۵۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۴۷

عند المشهور «۱»، و أمّا عند الشيخ فلا بدّ من إلغاء الجزء الذى دخل فيه، ركنا كان أو غيره، و الإتيان بما سهى عنه «۲»، عملا بصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة الدالة على إلغاء السجدتين، و العود لتدارك الركوع.

و أمّا السهو المستتبع للشك المتعلّق بأفعال الركعتين الأوّلتين فهو أيضا محلّ خلاف بين الشيخ و المشهور، فذهب الشيخ قدّس سرّه على ما حكى عنه إلى بطلانها بمجرّد الشكّ فيها، و أمّا المشهور فهم قائلون بعدم البطلان و لزوم الرجوع للتدارك مع عدم تجاوز المحل، و عدم الاعتناء به مع التجاوز مطلقا بلا فرق بين الأوّلتين و الأخيرتين كالشيخ فيهما.

و أمّا فى السهو غير المستتبع للشك المتعلّق بعدد الركعات، فقد اختار الشيخ فى المبسوط أنّه لا تجب عليه إعادة الصلاة، سواء كان ذلك فى صلاة الغداة أو المغرب أو صلاة السفر أو غيرها من الرباعيّات، و حكى عن بعض أصحابنا القول بوجوب استئناف الصلاة

فى الصلوات التى ليست برباعيّات «۳».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أكثر الروايات المتقدّمة الدالة على نفى السهو فى الركعتين الأوّلتين تختصّ بالشكّ، و هو المراد من السهو المذكور فيها، و يؤيّده تفريع صورة الشكّ على الحكم المذكور فى الصدر كما فى رواية عبد اللّه بن سليمان المتقدّمة، وجه الاختصاص أنّ المنفى إنّما هو الأحكام المترتّبة على السهو بلسان نفى السهو، بداهة أنّه ليس المراد نفى السهو حقيقة، و حينئذ فبعد ملاحظة أنّ الساهى غير

(۱) المقنعة: ۱۳۷ - ۱۳۸، الانتصار: ۱۵۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵، المراسم: ۸۹- ۹۰، الوسيلة: ۹۹- ۱۰۱، المهذّب ۱: ۱۵۳، السرائر: ۲۴۲- ۲۵۴، المعتبر ۲: ۳۷۷- ۳۷۸، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۴- ۱۰۶، نهاية الأحكام ۱: ۵۲۸- ۵۲۹، الدروس ۱: ۱۹۹- ۲۰۰، الحدائق ۹: ۱۶۸، مستند الشيعة ۷:

۱۶۵- ۱۶۶.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۹، التهذيب ۲: ۱۴۹، الاستبصار ۱: ۳۵۶، مستند الشيعة ۷: ۱۶۷.

(۳) المبسوط ۱: ۱۲۱.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۴۴۸

المتوجّه إلى سهوه الغافل عنه لاعتقاده خلاف الواقع، لا يمكن الحكم عليه فى حال سهوه، و لا يجوز توجيه الخطاب إليه بأنّه يجب عليك الإعادة مثلا.

نعم، بعد زوال السهو و عروض التذكّر و الالتفات يجوز الحكم عليه و توجيه الخطاب نحوه، و لكن هذا الحكم إنّما يكون موضوعه تارك الجزء أو فاعل المانع لا عنوان الساهى، فلا بدّ من حمل السهو على الشكّ، لأنّه الذى يمكن الحكم عليه فى حال شكّه و تردّده فى الواقع.

و بالجملة: السهو المصطلح لا يكون مترتّبا عليه حكم حتى يرتفع ذلك الحكم فى خصوص الركعتين الأوّلتين، لأنّ الساهى فى حال سهوه لا يمكن توجيه الخطاب إليه بعنوان الساهى، و بعد زوال سهوه يكون الأثر مترتّبا على ما صار السهو سببا له من ترك جزء أو فعل مانع. و أمّا السهو المستتبع للشك فهو يترتّب عليه الحكم فى حاله، فهو المنفى بالنسبة إلى الأوّلتين.

فانقدح بذلك أنّ الروايات على كثرتها لا يكون المراد بالسهو المذكور فيها إلّا السهو المقارن للشكّ، و حينئذ فاستفادة حكم السهو المصطلح منها كما صنعه الشيخ قدّس سرّه «۱» ممّا لا وجه لها.

و دعوى أنّه ربّما يكون للسهو المصطلح دخل فى الحكم، كما إذا ترك شيئا من الأجزاء غير الركنية سهوا، أو فعل شيئا من القواطع المبطلة عمدا كذلك، فإنّ عدم وجوب الإعادة بسببه إنّما هو لوقوع ذلك سهوا، فيمكن الخطاب و الحكم على ساهى الجزء غير الركنى مثلا بعد زوال سهوه، بعدم وجوب الإعادة و صحة الصلاة.

مدفوعة بأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة لا يكون متوجّها إلى الساهى بما أنّه.

(۱) المبسوط ۱: ۱۲۱

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۴۴۹

ساه، بل يتوجّه إليه بما أنّ سهوه لم يصر سببا لترك جزء معتبر فى الصلاة مطلقا عمدا و سهوا، فصحّة صلاته إنّما هى لتماميّتها و عدم كونها فاقدة للأجزاء المعتبرة فيها، و خلوّها عن بعض الأجزاء لا يضرّ بعد كون اعتباره مختصّا بحال العمد.

و بالجملة: كما أنّ الحكم بوجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء ركنىّ يتوجّه إلى الساهى لا بما أنّه ساه، بل بما أنّه ترك ما هو معتبر

فيها مطلقا، كذلك الحكم بعدم وجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء غير ركنىّ يتوجّه إليه بما أنّه لم يترك شيئا من الأجزاء المعتبرة مطلقا و كانت صلاته صحيحة تامّة، و خلوّها عن الأجزاء المعتبرة فى خصوص حال العمد لا يقدح فى صحّتها بعد عدم كون تركها مستندا إلى التعمّد.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الأخبار النافية للسهو فى الأوّلتين ظاهرة فى نفى الأحكام المترتّبة على السهو فى حاله، و السهو الذى يترتّب عليه الحكم فى حاله هو السهو المستتبع للشكّ، لما عرفت من أنّ الساهى بالسهو المصطلح لا يكون الحكم متوجّها إليه بما أنّه ساه، لا فى حال سهوه و لا بعد زواله و انعدامه، فلا مجال للمناقشة فيما ذكرنا.

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك فى أنّ الأخبار هل تختص بخصوص الشكّ فى عدد الركعتين الأوّلتين أو يعمّ ذلك؟ و الشكّ فى أجزائهما كما عرفت أنّه المحكىّ عن الشيخ قدّس سرّه و الظاهر هو الاحتمال الثانى، لأنّ الأخبار بظاهرها تعمّ الصورتين، و ليس فيها ما يدلّ أو يشعر بالاختصاص بالصورة الأولى.

لكن تقع المعارضة حينئذ بينها و بين الأخبار الواردة فى الشكّ فى الأجزاء الدالة على عدم الاعتناء بالشك مع تجاوز المحل، و وجوب الرجوع و التدارك مع عدم التجاوز، و المعارضة إنّما هى بالعموم و الخصوص من وجه، لأنّ هذه الأخبار تشمل الشكّ فى عدد الركعتين و فى الأجزاء معا، و تلك الأخبار تشمل الشكّ فى الأجزاء مطلقا سواء كان فى الركعتين الأوّلتين أو فى الأخيرتين.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۰

و مورد الاجتماع هو الشكّ فى الأجزاء فى خصوص الركعتين الأوّلتين، فهذه الأخبار ظاهرة فى البطلان بمجرّد الشكّ فيها، و تلك ظاهرة فى التفصيل المتقدّم، و لكن حيث يكون فى تلك الأخبار، روايات صريحة فى جريان هذا التفصيل فى الركعتين الأوّلتين، فلا بدّ من تقديمها و تقييد الأخبار النافية للسهو فى الأوّلتين بما إذا شكّ فى عددهما لا فى أجزائهما.

و من جملة الروايات الدالة صريحا على ذلك، رواية زرارة قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل شكّ فى الأذان و قد دخل فى الإقامة؟ قال: يمضى. قلت: رجل شكّ فى الأذان و الإقامة و قد كبر؟ قال: يمضى- إلى أن قال:- ثمَّ قال: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمَّ دخلت فى غيره فشكّك ليس بشيء» (۱).

و بالجملة: لا بدّ من تقييد الأخبار النافية للسهو فى الأوّلتين بما إذا شكّ فى عددهما لما عرفت من نصوصيّة كثير من تلك الأخبار بالنسبة إلى الركعتين الأوّلتين.

و دعوى أنّه يمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار النافية للسهو بعد عدم رفع اليد عن ظاهرها و الالتزام بشمولها للشك فى أجزاء الركعتين الأوّلتين أيضا، على الشكّ فى الأجزاء قبل تجاوز المحل، و حمل الأخبار الواردة فى الشكّ، على الشكّ بعد التجاوز، و مقتضاه حينئذ الالتزام بأنّ الشكّ فى الأوّلتين قبل التجاوز يوجب البطلان و بعد التجاوز لا يعتنى به.

مدفوعة مضافا إلى خلوّها عن الشاهد و عدم كونه من الجمع المقبول عند العقلاء بأنّه قول ثالث مخالف للشيخ و المشهور معا كما لا يخفى.

فالإنصاف أنّ ما ذكرنا فى مقام الجمع هو الموافق للذوق السليم، و مقتضاه

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۵۹، الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۱

اختصاص مورد الأخبار النافية للسهو فى الأوّلتين بخصوص الشكّ فى عددهما فيصير مدلولها أنّ الشكّ فى الأوّلتين فى عددهما يوجب الإعادة، فإنّ اللّازم باعتبار كونهما فرض اللّه إحراز سلامتهما، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون متلوّ كلمة- فى- و هو الركعتان الأوّلتان، ظرفا لنفس صفة الشكّ بحيث كانت هذه الصفة واقعة فيهما، أو تكون الركعتان الأولتان متعلّقتين للشكّ، بحيث تعلق الشكّ

بهما و صارتا مشكوكتين، لأنّه على التقدير الأول أيضا يكون متعلّق الشكّ هو الركعتان الأوّلتان كما فى التقدير الثانى.

و لكن ذلك كلّه إنّما هو بعد عدم تماميّة الركعة الثانية، و إلّا فلو فرض تماميّتها بما ستعرف تحقيقه لا يكون الشكّ فيهما حينئذ، بل الشكّ فى تحقق الركعة الثالثة و عدمه، ضرورة مفروغيّة تحقق الأوّلتين، فإطلاق الشكّ بين الاثنتين و الثلاث إنّما هو فيما لو فرغ عن الاثنتين قطعا، و شكّ فى تحقق الثالثة و عدمه.

و لذا اعترضنا فى حاشية العروة على القول بأنّه يجب فى الشكّ بين الأربع و الخمس فى حال القيام الجلوس لينقلب شكّه إلى الشكّ بين الثلاث و الأربع فيعمل عمله «۱»، بأنّه لم يدلّ دليل على وجوب هذا الجلوس ليتحقق الانقلاب، بل ذكرنا أنّ الوجه فى ذلك هو أنّ هذا الشاك حيث يكون فى حال القيام و هو ابتداء الركعة فلم يحرز الركعة الرابعة بعد، بل هو بالنسبة إلى الركعات التامّة فى ذلك الحال شاك بين الثلاث و الأربع، لأنّه لا يدرى ثلاثا صلّى أم أربعا.

فاللّازم بمقتضى وجوب البناء على الأكثر الذى مرجعه فى المقام إلى لزوم البناء عملا على أنّه صلّى أربعا، هدم القيام لكونه زيادة، كما إذا علم مثلا بكونه صلّى أربعا و القيام زيادة، فمنشأ هدم القيام ما ذكرنا لا ما ذكروه، فإنّه يرد عليهم أنّه لا موجب له و لا مصحّح كما هو واضح.

---

(۱) العروة الوثقى فى أحكام الشكّ: ۲۸۹، فصل فى الشك فى الركعات مسألة ۲، الشكّ بين الأربع و الخمس.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۲

و بالجملة: فلا إشكال فى أنّ الشكّ فى الأوّلتين إنّما يتحقق قبل إكمالها، و إلّا فبعد الإكمال لا يكون متعلّق الشكّ إلّا ركعة أخرى غيرهما.

بما يتحقّق إكمال الركعتين؟

يقع الكلام فيما به يتحقق إكمال الركعتين و فيه وجوه أربعة:

أحدها: أنّه يتحقق برفع الرأس من السجدة الأخيرة من الركعة الثانية، و قد استظهر ذلك من المشهور «۱».

ثانيها: تحقق الإكمال بالركوع من تلك الركعة، و قد نقله فى محكيّ المصابيح عن السيد ابن طاوس فى البشرى، و حكى عن بعض آخر أيضا «۲».

ثالثها: الاكتفاء بوضع الجبهة فى السجدة الثانية و إن لم يشتغل بالذكر. و مال إليه فى ظاهر الذكرى حيث قال فى محكيه: لم أستبعد صحته، لحصول مسمّى الركعة «۳».

رابعها: الاكتفاء بإكمال الذكر الواجب فى السجدة الثانية، و إن لم يرفع رأسه منها، و اختاره الشهيد الثانى فى محكيّ الروض و الروضة و المسالك، و نسب إلى الشهيد الأوّل أيضا «۴». و عن بعض متأخّرى المتأخّرين، الالتزام بكفاية مسمّى السجود الذى يتحقق بالفراغ من السجدة الاولى «۵». و احتمل بعض الأعاظم من

---

(۱) مدارك الأحكام ۴: ۲۵۷، جواهر الكلام ۱۲: ۳۳۷.

(۲) جواهر الكلام ۱۲: ۳۳۹.

(۳) الذكرى ۴: ۸۱، جواهر الكلام ۱۲: ۳۴۰.

(۴) روض الجنان: ۳۵۱، الروضة البهيّة ۱: ۳۲۹، مسالك الأفهام ۱: ۲۹۴، الذكرى ۴: ۸۱، جواهر الكلام ۱۲:

۳۴۰، مدارک الاحکام ۴: ۲۵۷.

(۵) مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۱۷۹.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۵۳

المعاصرین توقّف تحقق الإکمال على الفراغ من التشهد لو لم یکن مخالفا للإجماع «۱».

و کیف کان، فاعلم أنّ هـذه المسألة لم تکن معنونة فی کتب قدماء الأصـحاب رضوان اللّه علیهم، و الظاهر أن أوّل من تعرّض لها هو السید ابن طاوس الذی کان یعیش فی النصف الثانی من القرن السادس، فإنّه قد تعرّض لها فی کتاب البشرى على ما حکى عنه.

و حینئـذ فـدعوى الإجمـاع على شـیء من الوجوه المتقدّمـة أو ردّ شـیء منهـا بمخالفته للإجماع ممّا لا وجه لها أصـلا، لکون المسألة مستحدثة، و لم یکن فی الأزمنة السالفة منها ذکر و لا أثر، فاللازم ملاحظة نفس الوجوه.

فنقول: منشأ القول بتحقق الإکمال بالرکوع هو دعوى کون المراد بالرکعـة هو الرکوع الواحـد، فإذا تحقق الرکوع فی الرکعتین یصدق إکمالهما، و لکن قد عرفت أنّ المتبادر عن المتشـرّعة هو مجموع القراءة و الرکوع و السـجود، و قد اسـتعملت الرکعة بهذا المعنى فی کثیر من النصوص الواردة فی الأبواب المتفرقة، و المتحصل من ملاحظة مجموعها أنّ الرکعة حقیقة شرعیة فی المجموع.

و منشأ القول بتحقّقه بمسـمّى السـجود هو ملاحظـة أنّ عـدم تحمّل الرکعتین الأوّلتین للشک و السـهو إنّما هو من جهـة کونهما فرض اللّه، و من المعلوم أنّ فرض اللّه هو طبیعة السجود لأنّ الإخلال بالسجدة الواحدة لا یوجب الإعادة، بل اللّازم قضاؤها بعد الصلاة.

و یرد علیه أنّ عـدم إیجاب الإخلال بالسـجدة الواحدة للإعادة لا یقتضـی خروج السـجدة الثانیة من الرکعة، فإنّ الإخلال بالقراءة مثلا أیضـا یکون کـذلک مع وضوح کونهـا من أجزاء الرکعـة، بناء على ما عرفت من أنّ المراد منها لیس هو الرکوع الواحـد بل المجموع المرکّب منه، و من القراءة و السجدتین.

---

(۱) کتاب الصلاة للمحقق الحائری: ۳۵۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۵۴

و بالجملـة: لا ینبغی الاستشـکال فی کون السـجدة الثانیـة أیضا من أجزاء الرکعة. هذا مضافا إلى أنّ هذا القول لم یعلم القائل به، و إن استظهره فی المصباح «۱» عن بعض متـأخّری المتأخّرین، کما أنّ دعوى جزئیـة التشـهد للرکعـة الثانیـة کما احتملها بعض الأعاظم من المعاصرین فی کتابه فی الصلاة «۲»، مدفوعة بأنّ الظاهر خروجه عنها کما یستفاد من روایة الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام، المرویـة فی محکیّ العیون و العلـل للصـدوق علیه الرحمـة، قـال علیه السّلام: «و إنّمـا جعل التشـهّد بعـد الرکعتین لأنّه کما تقـدّم قبل الرکوع و السجود من الأذان و الدعاء و القراءة فکذلک أیضا أخّر بعدها التشهد و التحیة و الدعاء» «۳». فهذا الاحتمال لا شاهد له، فلم یبق إلّا الوجوه الثلاثة الأخر.

و یظهر من الشیـخ المحقّق الأنصاری قـدّس سـرّه تقویـة الوجه الرابع من الوجوه الأربعة المتقدّمة، و هو تحقّقه بإکمال الذکر الواجب، حیث قال فیما حکاه عنه فی المصباح:

و فی تحقّقه بإکمـال الـذکر الواجب فیها وجه قویّ لا لخروجه به عن الرکعتین، فإنّ کونه فی الرکعتین ممّا لا ینکر عرفا. لکن لا ینافی ذلک صـدق تحقق الرکعتین، و تیقّنهما الذی هو مناط الصـحة کما یسـتفاد من الأخبار، و لا منافاة بین تحقق الماهیّة و عدم الفراغ من الشخص، نعم لو ثبت من الأدلة إبطال الشکّ فی العدد فی الأوّلتین، توجه ما ذکروه «۴»، انتهى.

و أورد علیه فی المصباح بـأنّ منـاط البطلاـن دخول الشـکّ فی الأـوّلتین و هو حاصـل مـا لم یتحقق الفراغ منهمـا، و هو لاـ یتحقق إلّا بالفراغ من الشخص الذی هو

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۵۶۴.

(۲) كتاب الصلاة للمحقق الحائرى: ۳۵۵.

(۳) عيون اخبار الرضا عليه السّلام ۲: ۱۰۸، علل الشرائع: ۲۶۲، الوسائل ۶: ۳۹۵. أبواب التشهد ب ۳ ح ۶.

(۴) كتاب الصلاة للشيخ الأعظم: ۲۳۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۵

متلبّس به، فمتى عرض الشكّ قبل أن يفرغ منهما يصير شاكّا، فى أنّ هذه الركعة التى هو مشغول بها بالفعل هل هى الثانية أو الثالثة؟ كما لو عرض هذا الشكّ فى حال القيام، و أمّا لو عرض بعد رفع رأسه من السجدة الأخيرة فلا يتعلّق شكّه حينئذ بالأوّلتين بل بأنّه هل صلّى الثالثة أم لا «۱»؟ انتهى.

و يؤيّد بل يدلّ على أنّ محقّق الإكمال هو رفع الرأس من السجدة الثانية كما نسب إلى المشهور «۲» و اختاره فى المصباح «۳»، مضافا إلى وضوح كون رفع الرأس من واجبات الصلاة، فلا بدّ من أن يكون جزء لنفس الركعة التى رفع الرأس من سجدتها، و يدلّه بعض الروايات الواردة فى صلاة جعفر عليه السّلام.

مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن أبى حمزة الثمالى، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لجعفر بن أبى طالب: ألا أمنحك- إلى أن قال:- تصلّى أربع ركعات إذا شئت، إن شئت كلّ ليلة- إلى أن قال:- تفتتح الصلاة ثمَّ تكبر خمس عشرة مرّة تقول: اللّه أكبر و سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه، ثمَّ تقرأ الفاتحة و سورة و تركع فتقولهنّ فى ركوعك عشر مرّات، ثمَّ ترفع رأسك من الركوع فتقولهنّ عشر مرّات، و تخرّ ساجدا فتقولهنّ عشر مرّات فى سجودك، ثمَّ ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، ثمَّ تخرّ ساجدا فتقولهنّ عشر مرّات، ثمَّ ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات.، قال أبو جعفر عليه السّلام: فذلك خمس و سبعون مرّة» «۴».

وجه الدلالة واضح، فإنّه لو لم يكن رفع الرأس من السجدة الثانية من أجزاء الركعة لما كان وجه لعدّ ما يقال بعده من عشر مرّات فى جملة التكبيرات و القول بأنّ فى كلّ ركعة خمس و سبعون مرّة، كما هو غير خفى. و هذا القول هو الظاهر.

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۵۶۴.

(۲) جواهر الكلام ۱۲: ۳۳۷.

(۳) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۵۶۳.

(۴) الفقيه ۱: ۳۴۷ ح ۱۵۳۶، الوسائل ۸: ۵۱. أبواب صلاة جعفر ب ۱ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۶

قاعدتا التجاوز و الفراغ

اشارة

و هما من القواعد المستفادة من النصوص الصادرة عن العترة الطاهرة صلوات اللّه عليهم أجمعين، و لا يهمّنا البحث و النزاع فى كونهما قاعدتين أو قاعدة واحدة بل نقول: لا ينبغى الريب فى أنّ هنا مسألتين و فرعين:

أحدهما: الشكّ فى صحّة العمل بعد الفراغ عن أصل وجوده، و فى كونه مطابقا للمأمور به أو لما يترتّب عليه الأثر و إن لم يكن

مأمورا به، و هذا لا- فرق فيه بين أن يكون العمل بسيطا أو مركبا، كما أنّه لا فرق بين أن يكون منشأ الشكّ فى الصحة هو احتمال الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط، أو يكون منشأه احتمال الإتيان بشىء من الموانع، فمرجع هذا الفرع إلى أنّ العمل الذى وجد فى الخارج قطعا، شكّ فى مطابقته للمأمور به أو لما يترتّب عليه الأثر و إن لم يكن مأمورا به.

ثانيهما: الشكّ فى وجود بعض الأجزاء حين الاشتغال بالعمل المركّب، و انّ ذلك الجزء هل وجد أم لم يوجد، و هذا الشكّ قد يعرض بعد ما يدخل فى الجزء الآخر الذى يكون مترتّبا على الجزء المشكوك، و قد يعرض قبله، و الأوّل هو الذى

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۷

يعبّر عنه بالشك بعد التجاوز، و المراد به التجاوز عن محلّ الجزء المشكوك لا التجاوز عن نفسه، لأنّ المفروض أنّ أصل وجوده مشكوك فلا معنى للتجاوز عنه مع كونه مشكوكا.

و كيف كان، فالأخبار الواردة فى هذين الفرعين كثيرة ربّما تبلغ خمس عشرة رواية، ثمان منها ينتهى سندها إلى محمد بن مسلم، و هو الذى رواها عن أبى جعفر أو عن الصادق أو عن أحدهما عليهما السّلام، و هذه الثمان التى رواها محمد بن مسلم، ثلاث منها متعرّضة لبعض فروعات قاعدة التجاوز، و هى:

۱- ما رواه علاء بن رزين عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع؟ قال: «يمضى فى صلاته» «۱».

۲- ما رواه محمد بن علىّ بن الحسين بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، فقال: «يمضى فى صلاته حتى يستيقن».

و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا- من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، عن العلاء مثله، إلّا أنّه قال: «يمضى على شكّه و لا شىء عليه» «۲».

۳- ما رواه علاء عن محمد، عن أحدهما عليهما السّلام فى الذى يذكر أنّه لم يكبر فى أوّل صلاته، فقال: إذا استيقن أنّه لم يكبر فليعد، و لكن كيف يستيقن؟!» «۳». فانّ ظاهره أنّ مع عدم الاستيقان لا تجب الإعادة بل يمضى على صلاته.

و ثلاث من تلك الثمان متعرّضة لبعض فروعات قاعدة الفراغ فى خصوص

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۱ ح ۵۹۵، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۷، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۵.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۶، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۷.

(۳) التهذيب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۸، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۷، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تكبيرة الإحرام ب ۲ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۸

الصلاة أو لنفسها و هى:

۱- ما رواه علىّ بن رئاب عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «كلّما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض و لا تعد» «۱».

۲- ما رواه أبو أيّوب الخزّاز عن محمد بن مسلم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يشكّ بعد ما ينصرف من صلاته، قال: فقال: «لا يعيد، و لا شىء عليه» «۲».

۳- ما رواه ابن أبى عمير عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل شكّ فى الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة، قال: «يمضى على صلاته و لا يعيد» «۳».

و واحدة منها متعرّضة لقاعدة الفراغ فى الصلاة و فى الوضوء، و هى ما رواه عبد اللّه بن بكير عن محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد

اللّه عليه السّلام يقول: «كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكّرا فامضه، و لا إعادة عليك فيه» «۴». و دلالتها على قاعدة الفراغ مبنية على أن تكون كلمة- من- بيانية لا تبعيضية، و على الثانى تكون مخالفة للفتاوى و النصوص الأخر بالنسبة إلى الوضوء.

بقى رواية واحدة من تلك الثمان تدلّ بظاهرها على اعتبار قاعدة الفراغ مطلقا من غير تخصيص بالصلاة أو الوضوء أو غيرهما، بل و لا بالعبادات، و هى ما رواه ابن بكير عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» «۵».

و هنا رواية تاسعة لمحمد بن مسلم، التى رواها الصدوق بإسناده عنه، عن

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۶۰، الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۷ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۳۴۸ ح ۱۴۴۳، الاستبصار ۱: ۳۶۹ ح ۱۴۰۴، الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۷ ح ۱.

(۳) التهذيب ۱: ۱۰۱ و ۱۰۲ ح ۲۶۴ و ۲۶۷، الوسائل ۱: ۴۷۰. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۵.

(۴) التهذيب ۱: ۳۶۴ ح ۱۱۰۴، الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۶.

(۵) التهذيب ۲: ۳۴۴ ح ۱۴۲۶، الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۳ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۵۹

أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إذا شكّ الرجل بعد ما صلّى فلم يدر ثلاثا صلّى أم أربعا، و كان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» «۱».

بقى سبعة روايات:

۱- صحيحة زرارة قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل شكّ فى الأذان و قد دخل فى الإقامة؟ قال: يمضى. قلت: رجل شكّ فى الأذان و الإقامة و قد كبّر؟ قال:

يمضى. قلت: رجل شكّ فى التكبير و قد قرأ؟ قال: يمضى. قلت: شكّ فى القراءة و قد ركع؟ قال: يمضى قلت: شكّ فى الركوع و قد سجد؟ قال: يمضى على صلاته، ثمّ قال يا زرارة: إذا خرجت من شيء ثمَّ دخلت فى غيره فشكّك ليس بشيء» «۲».

و هذه الرواية تدلّ على قاعدة التجاوز فى خصوص الصلاة، و الأسئلة و الأجوبة الواقعة بين الإمام عليه السّلام و الراوى قبل القضية الكلية التى أفيدت فى الذيل تنحصر بحسب الظاهر فى الشكّ فى الوجود لا الشكّ فى الصحة، و حينئذ فلا بدّ من أن تكون القاعدة الكلّية المذكورة فى الذيل شاملة لتلك الموارد، و ذلك موقوف على الالتزام بأنّ المراد من الخروج من الشيء هو الخروج عن محلّه حتى يكون المشكوك هو وجود الشيء لا صحته، أو الأعمّ منه و من الخروج عن نفسه الملازم للشك فى صحّته، و على الأوّل أيضا يدلّ على حكم الشكّ فى الصحة بمفهوم الموافقة.

۲- صحيحة أخرى لزرارة الواردة فى باب الوضوء الدالة على اعتبار قاعدة الفراغ فيه، و هى ما رواه عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمّى اللّه ما دمت فى حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه،

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۷، السرائر ۳: ۶۱۴، الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۷ ح ۳.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۵۹، الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۰

و قد صرت فى حال أخرى فى الصلاة أو فى غيرها، فشككت فى بعض ما سمّى اللّه ممّا أوجب اللّه عليك فيه وضوءه، لا شيء

عليك فيه، فإن شككت فى مسح رأسك فأصبت فى لحيتك بللا فامسح بها عليه و على ظهر قدميك، فإن لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشكّ، و امض فى صلاتك، و إن تيقّنت أنّك لم تتمّ وضوءك فأعد على ما تركت يقينا حتى تأتى على الوضوء» (۱).

و ظاهرها أنّه إذا قام من الوضوء و فرغ منه و قد صار فى حال أخرى فى الصلاة و غيرها فشك فى بعض ما سمّى اللّه ممّا أوجب اللّه عليه وضوءه فلا شيء عليه.

۳- موثقة عبد اللّه بن أبى يعفور عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا شككت فى شيء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكّك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت فى شيء لم تجزه» (۲). و الضمير فى «غيره» يحتمل أن يرجع إلى الوضوء الذى شكّ فى شيء منه و يحتمل أن يرجع إلى نفس ذلك الشيء المشكوك، فعلى الأوّل تكون الرواية متعرّضة لقاعدة الفراغ بالنسبة إلى الوضوء، و على الثانى لقاعدة التجاوز بالنسبة إليه، فتصير حينئذ مخالفة للفتاوى، حيث أنّ قاعدة التجاوز لا تجرى عندهم فى الوضوء.

هذا، و يمكن أن يستظهر من الرواية الوجه الأوّل، لأنّ أجزاء الوضوء باعتبار عدم استقلالها لا تكون ملحوظة مستقلّة، بل الملحوظ بهذا النحو إنّما هو نفس الوضوء باعتبار كونه موضوعا للأثر، و حينئذ فالظاهر أنّ الضمير يرجع إليه لا إلى أجزائه غير الملحوظة.

و كيف كان، فلو فرض إجمال الرواية و دار أمرها بين الوجهين لكانت دلالتها

(۱) الكافى ۳: ۳۳ ح ۲، التهذيب ۱: ۱۰۰ ح ۲۶۱، الوسائل ۱: ۴۶۹. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۱.

(۲) التهذيب ۱: ۱۰۱ ح ۲۶۲، السرائر ۳: ۵۵۴، الوسائل ۱: ۴۶۹. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۱

على الوجه الأوّل متيقّنة كما لا يخفى. ثمّ إنّ الرواية تدلّ بظاهرها على اتحاد المراد بالدخول فى الغير و التجاوز عن الشيء المشكوك فتدبّر.

۴- رواية بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشكّ بعد ما يتوضّأ؟ قال: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (۱).

۵- رواية إسماعيل بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «إن شكّ فى الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ فى السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه» (۲).

۶- رواية حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أشكّ و أنا ساجد فلا أدرى ركعت أم لا؟ فقال: «قد ركعت، امضه» (۳).

۷- رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع» (۴).

و هذه الروايات الواردة فى هذا المقام، بعضها يدلّ على الفرع الأول من الفرعين اللّذين ذكرنا فى صدر المبحث، أنّه لا ينبغى الريب فى ثبوتهما، و بعضها يدلّ على الفرع الثانى.

و لا يذهب عليك أنّ ما ورد فى الفرع الأوّل الذى هو مجرى قاعدة الفراغ- كالرواية الثامنة من روايات محمد بن مسلم التى رواها عنه ابن بكير- لا يشمل الفرع الثانى أيضا، لأنّ موضوع الحكم بوجوب المضى فيه هو الشكّ فى الأمر الماضى، الظاهر فى كون المشكوك هو صحته لا أصل وجوده، و المفروض

(۱) التهذيب ۱: ۱۰۱ ح ۲۶۵، الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۷.

(۲) التهذيب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۲، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۹، الوسائل ۶: ۳۱۷. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۴.

(۳) التهذيب ۲: ۱۵۱ ح ۵۹۴، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۶، الوسائل ۶: ۳۱۷. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۱۵۱ ح ۵۹۶، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۸، الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۶۲

فی قاعدة التجاوز الجاریة فی الفرع الثانی هو الشكّ فی أصل الوجود بعد التجاوز عن محلّه، فلا یشمله ما دلّ بظاهره على قاعدة الفراغ، كما أنّ ما ورد فی قاعدة التجاوز كروایة إسماعیل بن جابر المتقدّمة لا یعمّ قاعدة الفراغ، لأنّ موردها هو الشكّ فی أصل الوجود و مجرى تلك القاعدة هو الشكّ فی صحّة ما وجد.

ثمَّ إنّه بعد ما ظهر أنّه فی مقام الإثبات لا یمكن استفادة شیء من القاعدتین من الدلیل الوارد فی الأخرى، فهل یمكن الالتزام بأنّ مرجعهما فی مقام الاعتبار و الثبوت إلى ملاك واحد و مناط فارد؟ الظاهر العدم، لأنّ مرجع قاعدة الفراغ إلى أصالة الصحة فی عمل النفس، نظیر أصالة الصحة الجاریة فی عمل الغیر.

و كما أنّ المستند فی أصالة صحّة عمل الغیر هو لزوم اختلال النظام لو اعتبر الشكّ فی صحّة عمله و لم یجز البناء علیها كما هو واضح، كذلك المستند فی أصالة صحّة عمل النفس هو لزوم الحرج الشدید و العسر الأكید لو رتّب الأثر على احتمال عدم صحّته، و هذا بخلاف قاعدة التجاوز الجاریة فی أثناء العمل، فإنّ عدم اعتبارها لا یستلزم حرجا و لا عسرا، كما نلاحظ ذلك فی الموارد التی لم یعتبر فیها قاعدة التجاوز، كما فی الطهارات الثلاث.

نعم، الظاهر أنّ الحكمة فی اعتبارها فی الصلاة هو أنّ المسلمین لمّا كانوا فی الصدر الأوّل ملتزمین بصلاة الجماعة التی مرجعها إلى جعل المأمومین صلاتهم تبعا لصلاة الإمام، فلو لم تعتبر قاعدة التجاوز فیها یلزم اشتغال المأمومین بعضهم بعمل مغایر لما اشتغل به الآخر، فتختلّ صورة الجماعة كما هو غیر خفیّ.

و كیف كان، فالظاهر اختلاف الملاك و تعدّده فی القاعدتین، و حینئذ فلا بدّ من ملاحظة كلّ منهما على سبیل الاستقلال.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایة التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایة التقریر؛ ج۲، ص: ۴۶۳

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۶۳

قاعدة التجاوز

قاعدة التجاوز، و إن كان اختصاص مورد جریانها بالشكّ فی أصل وجود الجزء بعد التجاوز عن محلّه، إلّا أنّه یستفاد منها الشكّ فی صحّة الجزء المأتیّ به بمفهوم الموافقة، لأنّه إذا كان الحكم فیما لو شكّ فی أصل الوجود هو البناء على الوجود، ففیما لو شكّ فی صحّة ما وجد یكون الحكم بها بطریق أولى كما لا یخفى، و لا نحتاج إلى ادعاء أنّ مرجع الشكّ فی الصحة أیضا إلى الشكّ فی الوجود الصحیح كما ادّعاه الشیخ المحقّق الأنصاری قدّس سرّه «۱».

ثمَّ إنّ قاعدة التجاوز تختص بالصلاة و لا تجری فی غیرها كما عرفت، و صحیحة زرارة المتقدّمة الواردة فی الصلاة و إن كانت ظاهرة فی جریانها بالنسبة إلى الأذان و الإقامة مع أنّهما لیسا من الصلاة، إلّا أنّ الظاهر أنّ جریانها فیهما باعتبار كونهما مقدّمة للصلاة، فكأنّهما من أجزائها كما لا یخفى.

ثمَّ المشهور بین الأصحاب هو أنّه یعتبر فی قاعدة التجاوز، التجاوز عن محلّ المشكوك و الدخول فی الغیر الذی كان من أجزاء الصلاة، و لا یكفی الدخول فی مقدّمة الجزء، فلو شكّ فی الركوع و قد أهوى إلى السجود أو شكّ فی السجود و قد نهض إلى

القيام، يجب عليه الاعتناء بالشكّ و العود للتدارك، و لا تجرى قاعدة التجاوز «۲».

هذا، و ذهب جمع من المتأخّرين إلى أنّ المراد بالغير الذى يعتبر الدخول فيه

---

(۱) فرائد الأصول: ۴۱۰.

(۲) البيان: ۲۵۳، الروضة البهيّة ۱: ۳۲۳، روض الجنان: ۳۴۹، رياض المسائل ۴: ۲۲۹، الحدائق ۹: ۱۷۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۴

غير الشيء الذى شكّ فى تحقّقه، سواء كان من أجزاء الصلاة أو من مقدّمات الجزء «۱»، و يدلّ عليه إطلاق قوله عليه السّلام فى رواية زرارة: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت فى غيره»، فإنّ ظاهر كلمة «الغير» هو ما يغاير الشيء الذى شكّ فيه، و المغايرة بين الركوع و بين الهوىّ إلى السجود متحقّقة، خصوصا إذا جلس و انحنى بمقدار ركوع من يصلّى جالسا.

و يؤيّد هذا أنّ الملاك فى عدم الاعتناء بالشكّ هو الدخول فى الغير الذى كان من أجزاء الصلاة، و الظاهر اعتبار وجود الإرادة الارتكازية المتعلقة بالإتيان بالمركب الناشئة منها إرادات أخرى متعلّقة بأجزاء المركّب، فالإتيان بالشيء المشكوك عن إرادة متعلّقة به، موجود فيما لو لم يكن الغير من أجزاء الصلاة أيضا.

هذا، و لكن رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه تدلّ بظاهرها على التفصيل بين ما إذا شكّ فى الركوع و قد أهوى إلى السجود فلا يعتنى بشكّه، و بين ما إذا شكّ فى السجود و قد نهض إلى القيام قبل أن يستوى قائما فيعتنى بشكّه و يرجع للسجود، حيث قال بعد السؤال عن حكم الصورة الاولى و الجواب عنه: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوى جالسا، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد. قلت: رجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوى قائما، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد» «۲» و لكن الرواية معرض عنها عند الأصحاب.

نعم، قد عمل بها السيّد قدّس سرّه فى العروة فى خصوص موردها، فحكم بوجوب الرجوع إلى السجود مع الشكّ فيه، و قد نهض إلى القيام و لما يقم بعد، و عدم

---

(۱) منهم: صاحب ذخيرة المعاد: ۳۷۶ و جواهر الكلام ۱۲: ۳۱۶- ۳۱۸ و مدارك الأحكام ۴: ۲۴۹.

(۲) التهذيب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۳، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۷۱، الوسائل ۶: ۳۶۹. أبواب السجود ب ۱۵ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۵

وجوب الرجوع للتشهد مع الشكّ فيه كذلك «۱».

و أنت خبير بأنّ هذا مستبعد جدّا، إذ لا خصوصية لمورد الرواية أصلا، فالإنصاف أنّ الرواية مطروحة باعتبار إعراض الأصحاب عنها، حيث إنّهم لم يفصلوا بين المقامين، بل أفتوا بوجوب الرجوع و العود للتدارك فيهما معا.

و يدلّ على مقالتهم رواية إسماعيل بن جابر المتقدّمة، حيث إنّ الظاهر كون الفرعين المذكورين أوّلا توطئة للقاعدة الكلّية المقرّرة بقوله عليه السّلام: «كلّ شيء شكّ فيه.». و حينئذ فيظهر منه أنّ السجود و القيام حدّ للغير الذى يعتبر الدخول فيه، و أنّه لا غير أقرب من السجود بالنسبة إلى الركوع و من القيام بالنسبة إلى السجود، لأنه لو كان الهوىّ إلى السجود كافيا فى عدم الاعتناء بالشكّ فى الركوع، و النهوض للقيام كافيا عند الشكّ فى السجود، لكان أخذ السجود و القيام فى مقام التوطئة مستهجنا جدّا كما هو ظاهر.

فالرواية ظاهرة فى أنّ الهوىّ إلى السجود و النهوض للقيام لا يتحقق بشيء منهما الدخول فى الغير الذى يوجب عدم الاعتناء بالشكّ.

هذا، و الظاهر أنّ الشهرة حيث كانت فى المسائل الفرعيّة لا المسائل الأصليّة التى تكشف الشهرة فيها عن وجود نصّ معتبر فى البين، فلا مانع من مخالفتها، لعدم كونها كاشفة حينئذ عن النصّ، و الرواية قد عرفت أنّها معرض عنها، مضافا إلى أنّه يمكن أن يكون المراد

بالهوىّ إلى السجود البلوغ إلى حدّ السجود، فلا دلالة لها على التفصيل بين الصورتين.

و كيف كان، فالظاهر إطلاق كلمة الغير و شمولها لمقدّمات الإجزاء أيضا، خصوصا بعد ما عرفت من وجود الملاك فيما إذا دخل فى مقدّمات الإجزاء أيضا،

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۵۰. احكام الشكوك مسألة ۱۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۶

مضافا إلى أنّه من البعيد الفرق بين من أهوى إلى السجود و لمّا يبلغ حدّه، و بين من هوى إليه و بلغ حدّه، و هكذا بالنسبة إلى الناهض للقيام، و لمّا يبلغ حدّه و الناهض له المستوى قائما.

نعم، يمكن الفرق بين الصورتين- كما فى رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه المتقدّمة- بأنّ من أهوى إلى السجود و لم يبلغ حدّه يصدق عليه أنّه جاوز عن محلّ الركوع و دخل فى غيره، و أمّا من كان ناهضا للقيام و كان فى حالة بين حالتى الجلوس و القيام، فمرجع شكّه فى أنّه سجد أم لم يسجد إلى أنّ هذه الحالة التى هو فيها هل هى الحالة المسبوقة بالجلوس للسجود أو الحالة المسبوقة بالقيام بعد الركوع، و أنّه مهو من القيام إلى السجود.

و من المعلوم أنّه مع هذا الشكّ لا يتحقق عنوان التجاوز أصلا، كمن شكّ فى حال القيام فى أنّ قيامه هل هو القيام المسبوق بالركوع، أو القيام الذى يجب له أن يركع بعده؟.

و بعبارة أخرى: شكّ فى أنّ هذا القيام هل هو القيام للركوع أو القيام عن الركوع؟

فإنّه لا شبهة فى أنّه يجب عليه أن يركع و لا يعتنى باحتمال كون هذا القيام مسبوقا بالركوع، و حينئذ فلا تكون الرواية مخالفة للروايات المتقدّمة الواردة فى قاعدة التجاوز. هذا كلّه فى قاعدة التجاوز.

قاعدة الفراغ

أمّا قاعدة الفراغ فمقتضى أكثر الروايات الواردة فيها، أنّ مجريها هو مجرّد الفراغ و الانصراف من العمل الذى كان مشتغلا به، مثل ما رواه علىّ بن رئاب عن

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۷

محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام «۱»، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة.

و ما رواه أبو أيّوب الخزّاز عنه، عن أبى عبد اللّه «۲»، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الانصراف عنها، و ما رواه ابن أبى عمير عنه «۳»، و ظاهره أيضا اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة، و ما رواه عبد اللّه بن بكير عنه «۴»، فإنّ ظاهره اعتبار مضى الصلاة و الطهور، بناء على أن تكون لفظة «من» فيه للتبيين لا للتبعيض، و كذا ما رواه الصدوق بإسناده عنه «۵».

هذا، و لكن صحيحة زرارة الواردة فى باب الوضوء ظاهرة فى اعتبار الفراغ منه، و الصيرورة فى حال اخرى من صلاة و غيرها، و كذا موثّقة ابن أبى يعفور بناء على أن يكون مرجع الضمير فيها هو نفس الوضوء، فإنّها ظاهرة فى اعتبار الدخول فى الغير.

و الظاهر أنّ المراد «بحال أخرى» ليس إلّا مجرّد الفراغ، ضرورة أنّه بالفراغ يتغيّر حاله، و ينقلب حال اشتغاله بالوضوء إلى حال اخرى، سواء شرع فى الصلاة أم لا. و أمّا الموثّقة فذيلها يدلّ على أنّ المراد بالدخول فى الغير ليس إلّا التجاوز المتحقق بالفراغ كما هو غير خفىّ.

ثمّ إنّه يتراءى من الشيخ قدّس سرّه فى الرسالة أنّ مرجع القاعدتين إلى قاعدة واحدة، و أنّ المستفاد من أخبار الباب ليس إلّا قاعدة

واحدة مسمّاة بقاعدة التجاوز، حيث إنّه بعد إيراد سبع من الروايات الدالة على القاعدة الواردة بعضها فى قاعدة

(۱) الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۷ ح ۲.

(۲) الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۷ ح ۱.

(۳) الوسائل ۱: ۴۷۰. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۵.

(۴) الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۶.

(۵) الوسائل ۶: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۷ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۸

الفراغ، و بعضها فى قاعدة التجاوز، و بعضها فى الشكّ بعد خروج الوقت، قد تكلّم فى مواضع سبعة عمدتها الموضع الأوّل و الثانى و الثالث.

و أمّا سائر المواضع فإنّما يتعلّق ببعض فروعات المسألة، و قد أفاد فى الموضع الأوّل أنّ الشكّ فى الشيء ظاهر لغة و عرفا فى الشكّ فى وجوده، لكنّ التقييد فى الروايات بالخروج عنه و مضيّه، و التجاوز عنه ربّما يصير قرينة على إرادة كون أصل وجود الشيء مفروغا عنه.

نعم، لو أريد الخروج و التجاوز عن محلّه أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشكّ فى الشيء و هذا هو المتعيّن، لأنّ إرادة الأعمّ من الشكّ فى وجود الشيء و الشكّ الواقع فى الشيء الموجود فى استعمال واحد غير صحيح، و كذا إرادة خصوص الثانى، لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأوّل.

و تكلّم رحمه اللّه أيضا فى الموضع الثانى فى المراد من محلّ الفعل المشكوك وجوده، و أنّ المراد به هى المرتبة المقرّرة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره، و لو كان نفس المكلّف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك فى ذلك المحل.

و قال فى الموضع الثالث فى اعتبار الدخول فى الغير و عدمه: إن كان الدخول فى غير المشكوك محقّقا للتجاوز، فلا إشكال فى اعتباره. و إلّا فظاهر الصحيحتين اعتباره و ظاهر إطلاق موثّقة ابن مسلم عدم اعتباره، ثمّ قال: و يمكن حمل التقييد فى الصحيحين على الغالب، خصوصا فى أفعال الصلاة، و يحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق «۱».

و يرد على ما أفاده فى الموضع الأول: إنّ إرادة الأعم من الشكّ فى وجود الشيء و الشكّ الواقع فى الشيء الموجود فى استعمال واحد و إن كان غير صحيح،

(۱) فرائد الأصول: ۴۱۰- ۴۱۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۶۹

و كذا إرادة خصوص الثانى إلّا أنّه لا يلزم من إرادة الشكّ فى الوجود أن يكون المراد بالخروج و التجاوز هو الخروج و التجاوز عن المحل، لأنّ هذه التعبيرات إنّما هى باعتبار اعتقاد المصلّى حيث إنّه لا يدخل فى الجزء اللاحق إلّا بعد اعتقاد إتيان الجزء السابق، فبدخوله فيه يتحقق الخروج عن الجزء السابق و التجاوز عنه حسب اعتقاد المصلّى.

و حينئذ فلا يبقى للتكلّم فى الموضع الثانى مجال أصلا، لأنّه متفرّع على كون المراد بالخروج هو الخروج عن المحل، و قد ظهر بطلانه و أن المراد به هو الخروج عن نفس الشيء على اعتقاد المصلّى.

و أمّا ما أفاده فى الموضع الثالث فيبتنى على اتحاد القاعدتين، و قد عرفت سابقا أنّ هنا قاعدتين مستقلتين:

۱- قاعدة التجاوز الجارية فى خصوص الصلاة، و الروايات الدالة على اعتبارها ظاهرة فى اعتبار الدخول فى الغير فيها، و قد مرّ أنّ

الظاهر إطلاق الغیر و شموله لمقدّمات الإجزاء أیضا.

۲- قاعدة الفراغ الجاریة فی جمیع العبادات بل المعاملات، و أدلّة اعتبارها لا تدلّ علی أزید من اعتبار مجرّد الفراغ کما مرّ.

و ممّا ذکرنا ظهر أنّ الطهارات الثلاث التی ادّعی الإجماع علی عدم جریان قاعدة التجاوز فیها، لا تکون مشمولة لأدلّة اعتبار تلک القاعدة حتّی یکون الإجماع مخصصا لها، لأنّ أدلّة اعتبارها تختص بباب الصلاة و لا تجری فی غیرها فتدبّر.

ثمّ إنّه لا فرق فی جریان قاعدة الفراغ بین أن یکون المحتمل ترک الجزء نسیانا أو ترکه عمدا، کما أفاده الشیخ رحمه اللّه فی ضمن الموضع السابع «۱» من المواضع السبعة.

---

(۱) فرائد الأصول: ۴۱۴.

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۴۷۰

لأنّ التعلیل بقوله علیه السّلام: «هو حین یتوضّأ أذکر منه حین یشکّ» «۱»، لا یختصّ بصورة السهو، لأنّ مرجعه إلی إلغاء الشکّ الطارئ الذی حصل بعد زمان الاشتغال بالمأمور به.

و من المعلوم أنّ احتمال ترک الجزء عمدا أبعد من احتمال ترکه سهوا لو لم نقل بعدم إمکان تحقّقه من المقاصد للامتثال، العالم بأجزاء المأمور به و شرائطه. مضافا إلی أنّ قوله علیه السّلام: «فامضه کما هو» «۲»، یدلّ علی عدم الاعتناء بالشکّ الطارئ، و ترک الماضی کما هو، و ظاهره عدم الفرق بین کون المحتمل ترک الجزء نسیانا أو ترکه عمدا.

---

(۱) الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۷.

(۲) الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۲۳ ح ۳.

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۴۷۱

[حول الشک]

الشکّ بعد الوقت

هذه القاعدة أیضا من القواعد التی تستفاد من السنّة، و یظهر من الشیخ قدّس سرّه فی الرسالة أنّها لیست قاعدة مستقلّة، بل هی مع قاعدتی التجاوز و الفراغ مندرجة تحت قاعدة واحدة، حیث أورد الروایة الدالة علی عدم الاعتناء بالشکّ بعد الوقت فی ضمن الأخبار الدالة علی قاعدتی الفراغ و التجاوز، و قد مرّت الإشارة إلیه سابقا.

کما أنّه یظهر من بعض المحقّقین من المعاصرین فی کتابه فی الصلاة، أنّ هذه القاعدة من مصادیق قاعدة التجاوز، حیث استند فی إثباتها إلی الأخبار الخاصّة، و العمومات الدالة علی أنّ الشکّ فی وجود الشیء بعد انقضاء محله لیس بشیء «۱».

و لکنک عرفت تغایر قاعدتی الفراغ و التجاوز، وفاقا لما اختاره شیخنا العلّامة الخراسانی فی التعلیقة علی الرسائل «۲».

---

(۱) کتاب الصلاة للمحقق الحائری: ۳۴۳.

(۲) التعلیقة علی فرائد الأصول: ۲۳۷.

نهایة التقریر، ج‌۲، ص: ۴۷۲

و الظاهر أنّ قاعدة الشكّ بعد الوقت قاعدة ثالثة، و العمومات الواردة فى قاعدة التجاوز لا تدلّ عليها، لأنّه لا يمكن أن يكون المراد من قوله عليه السّلام: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى.» «۱»، أعم ممّا قد مضى نفسه أو محلّه أو وقته كما هو واضح.

و أمّا الأخبار الخاصّة فلا يخفى أنّه ليس هنا إلّا خبران:

۱- ما رواه الكلينى عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة و الفضيل، عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث قال: «متى استيقنت أو شككت فى وقت فريضة أنّك لم تصلّها، أو فى وقت فوتها أنّك لم تصلّها صلّيتها، و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها فى أىّ حالة كنت». و رواه الشيخ بإسناده عن علىّ بن إبراهيم مثله «۲».

۲- ما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبد اللّه، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاه و مضى على اليقين و يقضى الحائل و الشكّ جميعا، فإن شكّ فى الظهر فيما بينه و بين أن يصلّى العصر قضاها، و إن دخله الشكّ بعد أن يصلّى العصر فقد مضت إلّا أن يستيقن، لأنّ العصر حائل فيما بينه و بين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشكّ إلّا بيقين» «۳».

و الرواية الثانية مضافا إلى اضطراب متنها- لأنّ الظاهر أنّ قوله عليه السّلام: «و يقضى الحائل و الشكّ جميعا» جزاء للشرط غير المذكور، و هو ما إذا شكّ بعد الحائل، و لا يمكن أن يكون عطفا على الجزاء فى الشرطية الأولى، لأنّ المفروض فيها صورة

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۳ ح ۳.

(۲) الكافى ۳: ۲۹۴ ح ۱۰، التهذيب ۲: ۲۷۶ ح ۱۰۹۸، الوسائل ۴: ۲۸۲. أبواب المواقيت ب ۶۰ ح ۱.

(۳) السرائر ۳: ۵۸۸، الوسائل ۴: ۲۸۳. أبواب المواقيت ب ۶۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۳

اليقين بعدم الإتيان- و مضافا إلى كونها مخالفة لفتوى الأصحاب- حيث إنّهم يوجبون الإعادة فيما لو شكّ فى الظهر بعد الإتيان بالعصر قبل خروج الوقت- لا دلالة لها على هذه القاعدة- أى قاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد خروج الوقت- لأنّ مفادها عدم الاعتناء بالشكّ فى الظهر لأجل حيلولة العصر، لا لأجل خروج وقت الظهر كما هو غير خفى.

و بالجملة: فالرواية لا يمكن الاستناد إليها و الاعتماد بها أصلا، فلم يبق فى البين إلّا الرواية الأولى الظاهرة فى هذه القاعدة، لأنّ الظاهر أنّ قوله: «و قد دخل حائل»، ليس قيدا آخر، بل المراد به ليس إلّا خروج الوقت، و الحكم بوجوب الصلاة مع الشكّ فى وقتها ليس حكما مجعولا شرعيّا فى قبال عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، بل الظاهر أنّه حكم عقلىّ موضوعه مجرّد الشكّ فى إتيان المأمور به، جىء به توطئة للحكم المذكور بعده، و من هنا يعلم أنّه لا يحتاج فى وجوب الإتيان بالصلاة مع الشكّ فى وقتها إلى استصحاب عدم الإتيان بها، لأنّ هذا الحكم مترتّب على نفس الشكّ، و لا حاجة إلى إحراز عدم الإتيان.

ثمّ الظاهر أنّ هذه القاعدة جارية فى خصوص الصلاة لاختصاص ظاهر دليلها بها و لا تجرى فى سائر الفرائض الموقّتة.

الشكّ فى الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار ركعة

إذا شكّ فى الصلاة و قد بقى من الوقت مقدار أقلّ من ركعة واحدة، ففى جريان قاعدة الشكّ بعد الوقت وجهان:

۱- من أنّ مجراها ما إذا خرج الوقت المضروب للعمل بتمامه، و المفروض أنّ مقدارا منه باق.

۲- و من أنّ الملاك فى جريانها هو عدم إمكان وقوع العمل فى وقته، بحيث

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۴

لا يمكن الإتيان به إلّا قضاء، و المفروض أنّ المقام أيضا كذلك.

و أمّا لو شكّ فيها و قد بقى من الوقت مقدار ركعة، ففى جريانها أيضا وجهان:

۱- من إمكان الإتيان بالعمل فى الوقت التنزيلى المستفاد من قاعدة من أدرك «۱»، فلا مجال حينئذ لهذه القاعدة بعد اختصاصها بما إذا خرج الوقت.

۲- و من أنّ مورد تلك القاعدة ما إذا كان عدم الإتيان بالعمل محرزا، و المفروض هنا الشكّ فى الإتيان فلا تنزيل هنا، و مع عدم ثبوت التنزيل تجرى قاعدة الشكّ بعد الوقت، لعدم الفرق حينئذ بين مقدار الركعة و أقلّ منه.

و دعوى أنّه يمكن إحراز موضوع تلك القاعدة باستصحاب عدم الإتيان بالصلاة.

مدفوعة بأنّه مع جريان هذه القاعدة لا مجال للاستصحاب، لأنّها مجعولة فى مورده.

و إن شئت قلت: إنّ الاستصحاب فى الوقت ممّا لا- يحتاج إليه كما عرفت، و فى خارج الوقت ملغى بسبب اعتبار هذه القاعدة، فلا موقع له فى الوقت و لا فى خارجه، و بدونه لا يمكن إحراز موضوع قاعدة «من أدرك» كما هو ظاهر.

و التحقيق فى الصورتين أن يقال: إنّه لا- مجال لهذه القاعدة فيهما، لأنّ مجراها ما إذا كان ظرف الشكّ بعد خروج الوقت، و المفروض بقاؤه و عدم انقضائه.

توضيحه: إنّ معنى كون زمان وقتا لعمل، عبارة عن صحّة ذلك العمل لو أتى به على نحو ينطبق أجزاؤه على أجزاء ذلك الزمان، و لا يجب فى اتصاف جزء منه بكونه وقتا له أن يكون الجزء قابلا- لأن يقع ظرفا لمجموع الفعل، كيف و هو من المستحيل، بداهة عدم إمكان تحقق العمل الذى يكون وجوده تدريجيّا فى آن واحد، و بعد ذلك يرجع معنى كون كلّ واحد من الآنات متّصفا بأنّه وقت لذلك

---

(۱) الوسائل ۴: ۲۱۷- ۲۱۸. أبواب المواقيت ب ۳۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۵

العمل، إلى أنّه لو وقع ذلك الآن ظرفا لوقوع جزء من العمل فقد وقع ذلك الجزء فى وقته، و حينئذ ينقدح أنّه ما دام شىء من الوقت باقيا بحيث لو كان مشتغلا به لوقع شىء من أجزائه فيه على نحو ينطبق آخر جزء من العمل على آخر الجزء من الوقت، يصدق أنّ الوقت باق و لو لم يمكن وقوعه ظرفا لمجموع العمل.

و بالجملة: الوقت عبارة عن الزمان الذى جعل ظرفا للعمل، بحيث لو وقع جزء منه فيه لم يلزم وقوعه فى خارج الوقت، و هذا المعنى يصدق على ما إذا بقى من الوقت آن واحد، و حينئذ فيظهر أنّه لا مجال لهذه القاعدة فى الصورتين المتقدّمتين بعد كون ظرف الشكّ فيهما هو الوقت لا خارجه، فيجب الإتيان بالعمل الذى شكّ فى الإتيان به، و لو لم يبق مقدار الركعة أيضا.

لأنّ المفروض بقاء الوقت حقيقة، و مفاد قاعدة «من أدرك» ليس التنزيل فى نفس الوقت، بحيث صار مقدار الركعة الباقى وقتا تنزيليّا للصلاة، كيف و قد عرفت أنّه وقت لها حقيقة، بل مفادها تنزيل الصلاة التى وقعت ركعة منها فى الوقت منزلة الصلاة الواقعة بتمامها فيه كما لا يخفى.

هذا كلّه إذا كانت الصلاة التى شكّ فيها و قد بقى من الوقت مقدار ركعة أو أقلّ منها فاقدة للشريكة كصلاة الغداة، فيجب الإتيان بها لو شكّ فيها و لو لم يبق من الوقت إلّا آن واحد.

و أمّا فى مثل الصلاة التى لها شريكة كصلاة الظهر فيتصوّر وجوه: لأنّه تارة يشكّ فى الإتيان بها مع القطع بالإتيان بالشريكة، و ثانية يكون بالعكس، و ثالثة يشكّ فى الإتيان بإحداهما لا على التعيين، مع القطع بالإتيان بواحدة منهما، و رابعة يشكّ فى الإتيان بهما، و

يحتمل أنّه لم يأت بشيء منهما بعد.

ففيما إذا شكّ فى كلتيهما، تارة يكون الشكّ فى الوقت المختصّ بالشريكة التى هى العصر مثلا، و اخرى يكون الشكّ قبله و لو بمقدار ركعة. فعلى الأوّل يكون

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۴۷۶

الشكّ بالنسبة إلى الظهر شكّا بعد الوقت، بناء على القول المشهور، و هو اختصاص مقدار أربع ركعات من آخر الوقت بالعصر و خروج وقت الظهر بذلك «۱»، و أمّا بناء على ما يقول به ابن بابويه «۲» من الاشتراك فى الوقت يكون الشكّ بالنسبة إلى كليهما شكّا فى الوقت.

و على الثانى فالمسألة مبتنية على ملاحظة الحكم فيما إذا علم بعدم الإتيان بشيء منهما، و قد بقى من الوقت مقدار خمس ركعات، فإن قلنا بأنّ الواجب عليه هناك، الإتيان بكلتا الصلاتين، فاللازم هنا أيضا الجمع بينهما. و إن قلنا: بأنّ الواجب هناك الإتيان بصلاة العصر فقط فى وقتها و عدم مزاحمة الظهر معها فالحكم هنا أيضا كذلك بطريق أولى كما لا يخفى.

و قال بعض الأعاظم من المعاصرين- بعد تقسيمه هذه الصورة إلى قسمين لأنّه تارة يعلم بعدم التفكيك بينهما، و اخرى يحتمل التفكيك- ما ملخّصه فى القسم الأوّل: إنّ الشكّ فى الظهر يكون شكّا بعد الوقت، فإنّ المفروض عدم بقاء أربع ركعات للظهر و أمّا الشكّ فى العصر فيكون شكّا فيها فى وقتها و مقتضى ذلك الحكم بوجود الظهر و عدم الإتيان بالعصر، إلّا أنّ الإشكال القطع بلغويّة العصر، لأنّه يعلم إجمالا إمّا بوجودها سابقا، و إمّا ببطلانها فعلا من جهة الإخلال بالترتيب.

و حينئذ فهل يمكن أن يقال ببراءة الذمّة منهما- أمّا الظهر فلقاعدة الشكّ بعد الوقت و أمّا العصر فللقطع باللغويّة- أو يجب عليه العصر على نحو يقطع بفراغ ذمّته، و هو أن يأتى بالظهر مراعيا للترتيب المعتبر؟ و الأظهر الثانى، لأنّه لو كانت ذمّته

---

(۱) المبسوط ۱: ۷۲، المسائل الناصريات: ۱۸۹، السرائر ۱: ۱۹۵، المهذّب ۱: ۷۱، الغنية: ۶۹، المراسم: ۶۲، شرائع الإسلام ۱: ۵۰، رياض المسائل ۳: ۳۳، مدارك الاحكام ۳: ۳۵، مستند الشيعة ۴: ۲۲، جواهر الكلام ۷:

۷۵، كشف اللثام ۳: ۲۴، جامع المقاصد ۲: ۲۴.

(۲) المقنع: ۹۱، الهداية: ۱۲۷، الفقيه ۱: ۲۱۶ ح ۶۴۷.

نهاية التقرير، ج ۲، ص: ۴۷۷

مشغولة بالعصر واقعا فلا تفرغ إلّا بإتيان العصر مرتبا على الظهر، و المفروض اشتغال ذمّته بحكم القاعدة، فيجب عليه إتيان الظهر رجاء مقدّمة لحصول الترتيب.

نعم، يجوز على المبنى المتقدّم، التأخير إلى أن لا يبقى إلّا مقدار أربع ركعات من الوقت، لفراغ ذمّته من الظهر بحكم القاعدة و عدم تضيّق الوقت بمقدار تأخيرها ركعة واحدة «۱». انتهى.

هذا كلّه مبنى على عدم جريان قاعدة الشكّ بعد الوقت، فيما لو بقى من الوقت مقدار ركعة واحدة، و أمّا بناء على ما حقّقناه آنفا من الجريان لبقاء الوقت حقيقة، فالشكّ وقع فى الوقت لا فى خارجه، فلا مجال لما أفاده قدّس سرّه، لأنّه يجب عليه فى الصورة المفروضة الإتيان بكلتا الصلاتين كما هو واضح.

ثمّ هذا كلّه فيما إذا شكّ فى الظهرين معا، و أمّا إذا شكّ فى أحدهما مع العلم بإتيان الآخر، فتارة يشكّ فى الوقت المشترك، و اخرى فى الوقت المختصّ بالعصر، ففى الأوّل يكفى الإتيان بأربع ركعات بقصد ما فى الذمّة، من غير أن يعيّن كونه ظهرا أو عصرا، و فى الثانى يكون الشكّ بالنسبة إلى الظهر شكّا بعد الوقت و بالنسبة إلى العصر شكّا فيه، فيجب الإتيان بأربع ركعات بعنوان العصر. و ممّا ذكرنا يظهر حكم باقى الصور فتدبّر.

اعتبار الظنّ فى الصلاة

و من القواعد الأصليّة المستفادة من النصوص المذكورة فى باب الخلل، قاعدة اعتبار الظن فى الصلاة فى الجملة و عدم ترتب أحكام الشكّ عليه، و وجوب البناء عليه و كونه كاليقين، و هى بنحو الاجمال ممّا لا خلاف فيه و لا إشكال.

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۳۴۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۸

نعم، قد وقع الخلاف فى موضعين:

أحدهما: اعتباره فى غير الركعتين الأخيرتين.

ثانيهما: اعتباره فى الأفعال التى هى مقابل الركعات و من أجزائها.

أمّا اعتباره فى الركعتين الأوّلتين، فذهب إليه السيّد المرتضى رحمه اللّه حيث قال فيما حكى عنه: كلّ سهو يعرض و الظنّ غالب فيه بشىء فالعمل بما غلب على الظنّ «۱».

و تبعه الشيخ رحمه اللّه فى كثير من كتبه «۲» و جماعة ممّن تأخّر عنه «۳»، و ربّما يتراءى من كلمات جمع من القدماء، اختصاص اعتبار الوهم بالركعتين الأخيرتين «۴».

و الذى يشكل الأمر أنّه ليس فى شىء من كلمات القدماء إشعار بأنّ المسألة ذات قولين فضلا عن الدلالة، بل الظاهر من كلّ من الطائفتين أنّه لا يكون فيها إلّا قول واحد، و يؤيّده أنّ ابن إدريس فى كتاب السرائر جمع بين العبارتين، حيث صدّر باب السهو فى كتابه بمثل ما حكى عن السيّد من العبارة المتقدّمة و قال فى الضرب الثالث من السهو ما لفظه:

و أمّا الضرب الثالث من السهو و هو الذى يعمل فيه على غالب الظنّ، فهو كمن سها فلم يدر صلّى اثنتين أم ثلاثا؟ و غلب على ظنّه أحد الأمرين، فالواجب العمل على ما غلب فى ظنّه و إطراح الأمر الآخر، و كذلك إن كان شكّه بين الثلاث و الأربع، أو الاثنين و الأربع، أو غير ذلك من الأعداد، بعد أن يكون اليقين حاصلا بالأوّلتين، فالواجب فى جميع هذه الشكوك العمل على ما هو أقوى و أغلب فى ظنّه و أرجح عنده «۵». انتهى.

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۵.

(۲) المبسوط ۱: ۱۲۳، النهاية: ۹۰- ۹۱، الخلاف ۱: ۴۴۵ مسألة ۱۹۲.

(۳) الكافى فى الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، السرائر ۱: ۲۵۰، الجامع للشرائع: ۸۴.

(۴) الكافى ۳: ۳۵۹، الفقيه ۱: ۲۲۵، المقنعة: ۱۴۵، الانتصار: ۱۵۶، المختصر النافع: ۴۴، المنتهى ۱: ۴۱۰.

(۵) السرائر ۱: ۲۵۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۷۹

فإنّ هذا القول منه يوهم أنّ غلبة الظنّ تعتبر فى الأخيرتين خاصّة دون الأوّلتين، و لذا اعترض عليه العلّامة فى المختلف بأنّه نسى ما أخذه من كلام السيّد و صدّر به كتابه «۱».

و بالجملة: لا مجال للاعتماد على الفتاوى بعد اختلافها بهذا النحو، بل لا بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة فى هذا الباب.

فنقول: الروايات- الظاهرة فى اعتبار الظنّ فى الصلاة- التى لا تخالف الفتاوى المشهورة كثيرة:

منها: رواية عبد الرحمن بن سيابة و أبى العباس جميعا، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:
«إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعا و وقع رأيك على الثلاث، فابن على الثلاث و إن وقع رأيك على الأربع فابن على الأربع فسلّم و انصرف، و إن اعتدل وهمك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس» «۲».
و منها: رواية حسين بن أبى العلاء عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن استوى و همه فى الثلاث و الأربع سلّم و صلّى ركعتين و أربع سجدات بفاتحة الكتاب و هو جالس يقصّر فى التشهّد» «۳».
و منها: مرسلة جميل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال فيمن لا يدرى أثلاثا صلّى أم أربعا؟ و وهمه فى ذلك سواء، قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم فى الثلاث و الأربع فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعة و هو قائم، و إن شاء صلّى ركعتين و أربع سجدات و هو جالس.» «۴».

---

(۱) مختلف الشيعة ۲: ۴۰۲.
(۲) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۷، التهذيب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۳، الوسائل ۸: ۲۱۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۷ ح ۱.
(۳) الكافى ۳: ۳۵۱ ح ۲، التهذيب ۲: ۱۸۵ ح ۷۳۶، الوسائل ۸: ۲۱۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۶.
(۴) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۹، التهذيب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۴، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۰

و منها: رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إذا لم تدر اثنتين صلّيت أم أربعا و لم يذهب و وهمك إلى شىء فتشهّد و سلّم ثمّ صلّ ركعتين و أربع سجدات، تقرأ فيهما بأمّ الكتاب ثمّ تشهّد و تسلّم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، و إن كنت صلّيت أربعا كانتا هاتان نافلة» «۱».
و منها: موثّقة صفوان عن أبى الحسن عليه السّلام قال: «إن كنت لا تدرى كم صلّيت و لم يقع و وهمك على شىء فأعد الصلاة» «۲».
إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ ما يمكن الاستدلال به لاعتبار الظنّ فى الأوّلتين أيضا من هذه الروايات، موثّقة صفوان، لأنّ مورد غيرها من سائر الروايات يختص بغير الأوّلتين كما هو ظاهر، فلا بدّ حينئذ من ملاحظة مدلولها.
فنقول: ربّما يقال: بأنّ رواية صفوان لأجل احتمال كون المراد به هو خصوص صورة التردّد بين الاحتمالات الكثيرة الذى هو ما اصطلح عليه الفقهاء، تكون النسبة بينها و بين الأدلة الدالة على اعتبار العلم فى الأولیين عموما من وجه، لأنّ التردّد بين احتمالات كثيرة أعم من أن يكن فى البين قدر متيقّن أو لا- فمن موارده ما إذا حفظ الأوليين ثمّ تردّد بين احتمالات شتّى، و حينئذ فيشكل تقديمها على تلك الأدلة، نعم لو استفيد كون اعتبار الظنّ من حيث الطريقيّة يتم المقصود، فإنّه يكون دليل اعتباره حاكما على أدلّة اعتبار العلم فى الأوليين و لكنّه فى غاية الاشكال.
و لا يخفى أنّ الظاهر من الرواية بعد عدم إمكان حملها على ما إذا فاتت منه صلوات لا يدرى مقدارها، و لم يقع وهمه على شىء، لأنّ الحكم بوجوب الإعادة ينافى ذلك أنّ المراد به ما إذا كان عدد الركعات مجهولا، سواء كان قدر متيقّن فى

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۵، الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۸، الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۱.
(۲) الكافى ۳: ۳۵۸ ح ۱، التهذيب ۲: ۱۸۷ ح ۷۴۴، الاستبصار ۱: ۳۷۳ ح ۱۴۱۹، الوسائل ۸: ۲۲۵. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۵ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۱

البين أم لم يكن، لأنّه فى الصورة الأولى يصدق أيضا أنّه لا يدرى كم صلّى.

و ما ذكره من أنّ مصطلح الفقهاء فى مثل هذا التعبير هو ما إذا كان التردّد بين احتمالات كثيرة، ممنوع جدّا، ضرورة أنّه ليس لهم فى استعمال كلمة «كم» اصطلاح خاصّ مغاير لمعناها بحسب اللغة.

نعم قد تعرّض الفقهاء لهذه المسألة- أى ما كان التردّد فيها بين احتمالات كثيرة- و حكموا فيها بالبطلان، و لكنّ الظاهر أنّ حكمهم بالبطلان فيها ليس لمدخلية كثرة الاحتمال فيه، بل لكون الركعتين الأوليين أيضا من أطراف الاحتمال مع أنهما لا تحتملان السهو كما عرفت، فالإنصاف تمامية دلالة الموثقة على اعتبار الظنّ فى الأوليين أيضا.

أمّا اعتباره فى الأفعال التى هى مقابل الركعات و من أجزائها، فنقول:- بعد عدم اختصاص هذا النزاع بخصوص من يقول باعتباره فى الركعات مطلقا، لأنّه يجرى و لو على القول باعتباره فى خصوص الركعتين الأخيرتين، غاية الأمر أنّه بناء عليه يختصّ النزاع بالأفعال التى تكون من أجزاء الأخيرتين كما لا يخفى- ربّما يستدلّ له بالأولويّة و أنّ أدلّة حجّية الظنّ فى الركعة تدلّ على حجّية أفعالها بطريق أولى، و توضيح هذا الدليل و تتميمه يتوقّف على ثلاث مقدّمات:

المقدمة الاولى: إنّ الظنّ المتعلّق بالركعة لا يكون ظنّا واحدا متعلّقا بأمر واحد، ضرورة أنّ الركعة عبارة عن عدّة أفعال و أقوال مختلفة بحسب الحقيقة، و التركيب بينها تركيب اعتبارىّ الذى مرجعه إلى ملاحظة الأمور المختلفة المتعدّدة شيئا واحدا و أمرا فاردا، باعتبار وحدة الغرض المترتّب عليها، فالكثرة فيه حقيقية و الوحدة اعتبارية، بخلاف المركبات الحقيقية التى تكون الوحدة فيها حقيقية، و الكثرة اعتبارية.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۲

فالركعة عبارة عن جملة من الأعمال المختلفة المجتمعة، فالظنّ المتعلّق بها ليس ظنّا واحدا، بل ينحلّ إلى الظنون المتعدّدة حسب تعدّد أفعال الركعة.

المقدمة الثانية: إنّه لا إشكال بعد انحلال الظنّ المتعلّق بالركعة إلى الظنون المتعدّدة، و دلالة الدليل على حجّية الظنّ بها، فى أنّ كلّ ظن من تلك الظنون المتعدّدة إنّما يعتبر بالنسبة إلى متعلّقه، بمعنى أنّ الظنّ بالقراءة التى هى من أجزاء الركعة إنّما يعتبر بالنسبة إلى خصوص القراءة المظنونة، و لا معنى لأن يكون الظنّ بالقراءة معتبرا بالنسبة إلى الركوع مثلا، و الظنّ بالركوع حجّة بالإضافة إلى القراءة، فكل واحد من تلك الظنون إنّما يكون معتبرا فى خصوص متعلّقه.

المقدمة الثالثة: إنّه إذا كان الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعة حجّة- فيما لو كان سائر أفعال الركعة مظنونا أيضا كما هو مرجع اعتبار الظنّ المتعلّق بالركعة- ففيما لو كان سائر أفعالها معلوما بالعلم الوجدانى تكون حجّيته بالنسبة إلى الفعل المظنون بطريق أولى، فالدليل الدالّ على الاعتبار فى الصورة الأولى يدلّ على اعتباره فى الصورة الثانية بالأولويّة.

و يمكن المناقشة فى الأولويّة بأن يقال: إنّ اعتبار الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعة إنّما هو لكونه طريقا إليه، و أمارة بالنسبة إلى متعلّقه. و مقارنة هذا الظنّ مع الظنون المتعلّقة بباقى أفعال الركعة كما أنّها لا تؤثر فى هذا الظنّ، كذلك مقارنته مع العلوم المتعلّقة بباقيها.

و بعبارة أخرى: لا فرق فى حجّية الظنّ بالقراءة مثلا بين أن يكون سائر أفعال الركعة مظنونا أو معلوما، و تعلّق العلم بباقى أفعالها لا يوجب أن يكون الظنّ بها حجّة بطريق أولى بعد عدم تأثير المقارنة مع شيء منهما فيها، فدعوى الأولويّة ممنوعة.

و لكنّ يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بأنّ مرجع اعتبار الظنّ فى الركعة

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۳

وجودا و عدما إلى أنّه لو كانت الصلاة فاقدة للركعة التى ظن بإتيانها، أو واجدة للركعة الزائدة التى ظن بعدم الإتيان فأتى بها تكون صحيحة منطبقة لعنوان الصلاة. و مرجع اعتبار الظنّ فى الفعل إلى أنّه لو كانت الصلاة فاقدة لفعل من أفعال الركعة الذى كان وجوده مظنونا، أو واجدة لفعل زائد من أفعالها الذى ظن بعدم الإتيان به فأتى به، لكانت مع ذلك صحيحة واقعا و منطبقة لعنوان الصلاة.

و من المعلوم أنّ الحكم بصحّة الصلاة فيما إذا كانت فاقدة لركعة أو واجدة لركعة زائدة يستلزم الحكم بالصحة فيما إذا كانت فاقدة لفعل أو واجدة لفعل زائد بطريق أولى كما لا يخفى.

هذا، و الظاهر أنّ هذا الجواب ممنوع، لأنّه لا فرق فى عدم تحقق المركّب بين أن يكون فاقدا لجزء أو فاقدا لأجزاء كثيرة، و كذا بين أن يكون مشتملا على جزء زائد اعتبر عدمه أو أجزاء زائدة كذلك، و لا يكون عدم تحقّقه فى الصورة الثانية أولى منه فى الصورة الاولى.

و بالجملة: إثبات الأولوية فى غاية الإشكال، و لكنّ الاستدلال لا يتوقّف على دعواها، بل يتم و لو لم تكن أولوية، بتقريب أنّه لو فصّل بين الظنّ بالركعة و الظنّ بأفعالها بعدم حجية الثانى دون الأول، يكون مرجع هذا التفصيل إلى أنّه يعتبر فى حجية الظنّ بالقراءة مثلا أن لا يكون سائر أفعال الركعة متحققا و مأتيا به فى الخارج، أو إلى مانعية الإتيان بسائر أفعال الركعة عن حجية الظن بالقراءة.

و من الواضح أنّه لا مجال لتوهّم ذلك، فإنّه كيف يعقل بعد ثبوت الجزئية لسائر أفعال الركعة أن يكون عدمها معتبرا فى حجية الظن بالقراءة أو وجودها مانعا عنها، فالدليل على حجية الظن بالركعة يدلّ بإلغاء الخصوصية على اعتبار الظنّ بأفعالها، و إن شئت قلت: يدلّ على ذلك بمفهوم الموافقة الذى هو عبارة عن إلغاء الخصوصية، و إن كان فى مصطلح المتأخرين من الأصوليين منحصرا بما إذا كان هنا

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۴

أولوية، و لكنّه فى الأصل كان عبارة عن مطلق ما إذا لم يكن للخصوصية المذكورة فى المنطوق مدخلية فى ترتب الحكم، سواء كانت أولوية فى البين أم لم تكن.

و بالجملة: لا مجال للإشكال فى دلالة ما يدلّ على اعتبار الظنّ بالركعة على اعتبار الظنّ بالأفعال لا بالأولوية بل بإلغاء الخصوصية.

و يؤيّد ما ذكرنا قوله عليه السّلام فيمن شكّ فى الركوع و قد أهوى إلى السجود: «قد ركع» «۱»، فإنّ هذا التعبير لا يكون إخبارا عن الواقع بأنّه قد تحقق منه الركوع، بل الظاهر أنّه بملاحظة أنّ التجاوز عن المحل أمارة مفيدة للظنّ النوعى بتحقق المشكوك فى محلّه، فمرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعى المتعلّق بإتيانه فى محلّه، فمرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعى المتعلّق بإتيانه فى محلّه، فإذا ظنّ ذلك بالظن الشخصى فلا محالة يكون حجّة، كما أنّه لو ظنّ بعدم الإتيان به فى محلّه لا مجال حينئذ لاعتبار الظنّ النوعى على الخلاف.

و بالجملة: يستفاد من مثل هذا التعبير كفاية الظنّ و لو نوعا فى الإتيان بالشىء فى محله، و نظير هذا التعبير ما ورد فى تكبيرة الإحرام، و أنّه كيف يتركها المصلّى، فإنّ مرجعه أيضا إلى ثبوت الأمارة الظنّية على الإتيان بها و كونها حجّة معتبرة كما هو غير خفىّ.

و يؤيّد ما ذكرنا أيضا أنّ الظنّ إذا كان قويّا يكون معتبرا عند العقلاء بلا ريب، حيث إنّهم يجعلونه بمنزلة العلم فى العمل على طبقه و ترتيب آثار الواقع عليه، فلا مجال لدعوى عدم اعتباره، و حينئذ فبضميمة عدم القول بالفصل بينه و بين الظنّ الضعيف هنا قطعا يتمّ المطلوب، فانقدح من جميع ما ذكرنا اعتبار الظنّ فى الصلاة مطلقا.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الركوع ب ۱۳ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۵

أحكام الشكوك

اشارة

قد عرفت فى أوّل مبحث الخلل أنّ الشكّ لا يكون مغايرا لعنوان السهو، بل هو من أفراده و مصاديقه، لأنّ السهو عبارة عن الغفلة و

الذهول عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، غاية الأمر أنّه قد تكون الغفلة مقارنة للالتفات و التوجّه إليها، و لا محالة يكون الشخص متردّدا حينئذ، و قد لا تكون مقارنة له بل يكون غافلا عن غفلته عن الواقع و خفائه عنه أيضا، و الأوّل هو الشكّ، و الثانى هو الذى يسمّى فى الاصطلاح بالسهو.

و كيف كان، فالشكّ قد يتعلّق بأصل الإتيان بالصلاة، و قد يتعلّق بأعداد الركعات، و قد يتعلّق بالأفعال، و الصورة الأولى قد يكون الشكّ فيها فى الوقت و قد يكون فى خارجه، ففى الأوّل يجب الإتيان بالصلاة على ما هو مقتضى قاعدة الاشتغال، و فى الثانى لا يجب القضاء لقاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت.

و فى الصورة الثالثة قد يكون الشكّ بعد التجاوز عن المشكوك، و قد يكون قبله، ففى الأوّل لا يعتنى به نظرا إلى قاعدة التجاوز المتقدّمة، كما أنّه لو كان الشكّ

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۶

بعد الفراغ لا يترتّب عليه أثر بمقتضى قاعدة الفراغ المتقدّمة أيضا، و فى الثانى يجب الإتيان بالمشكوك على ما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان به.

و فى الصورة الثانية قد يكون الشكّ فى الأوليين و قد يكون فى الأخيرتين من الرباعيّة، ففى الأوّل تبطل الصلاة لأجل الشكّ، لما تقدّم من قاعدة عدم احتمال الركعتين الأوليين للسهو، و قد عرفت أنّ القدر المتيقّن منها ما إذا كان ظرف الشكّ أيضا هو الركعتين الأوليين، و فى الثانى تتحقق صور كثيرة و أقسام عديدة، أكثرها منصوص و بعضها غير منصوص.

الشكوك المنصوصة

اشارة

خمسة:

أحدها: الشكّ بين الاثنتين و الأربع

اشارة

يدلّ على حكمه روايات:

منها: رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إذا لم تدر أ ثنتين صلّيت أم أربعا و لم يذهب و وهمك إلى شيء فتشهّد و سلّم ثمَّ صلّ ركعتين و أربع سجدات، تقرأ فيهما بأمّ الكتاب ثمَّ تشهّد و تسلّم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، و إن كنت صلّيت أربعا كانتا هاتان نافلة» «۱».

و منها: رواية ابن أبى يعفور قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل لا يدرى ركعتين صلّى أم أربعا؟ قال: «يتشهّد و يسلّم ثمَّ يقوم فيصلّى ركعتين و أربع سجدات يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ثمَّ يتشهّد و يسلّم، و إن كان صلّى أربعا كانت هاتان نافلة، و إن كان صلّى ركعتين كانت هاتان تمام الأربعة، و إن تكلّم فليسجد

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۷

سجدتى السهو» «۱».

و منها: رواية زرارة عن أحدهما عليهما السّلام فى حديث قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين و قد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجدات و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهّد و لا شىء عليه» «۲».

و منها: رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى ركعتين فلا يدرى ركعتين هى أو أربع؟ قال: «يسلّم ثمّ يقوم فيصلّى ركعتين بفاتحة الكتاب و يتشهّد و ينصرف و ليس عليه شىء» «۳». إلى غير ذلك من الروايات الدالة عليه.

و بالجملة: فلا إشكال فى أنّ حكمة وجوب البناء على الأربع بمعنى وجوب المعاملة مع الركعة المردّدة بين الثانية و الرابعة معاملة الركعة الرابعة، بأن يتشهّد و يسلّم بعدها، لا البناء القلبى على الأربع الذى هو أحد طرفى الشكّ، و هذا الحكم من متفردات الإمامية و لا يقول به سائر فرق المسلمين، بل الحكم عندهم هو البناء على الأقلّ على ما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان بالزائد عليه «۴».

و لكن الإمامية رضوان اللّه عليهم لأجل اعتقادهم بحجّية أخرى التى يجب التمسّك بها كما يجب التمسّك بالكتاب العزيز على ما يقتضيه حديث الثقلين المروىّ

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۲ ح ۴، التهذيب ۲: ۱۸۶ ح ۷۳۹، الاستبصار ۱: ۳۷۲ ح ۱۴۱۵، الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۲.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۱ ح ۳، التهذيب ۲: ۱۸۶ ح ۷۴۰، الاستبصار ۱: ۳۷۳ ح ۱۴۱۶، الوسائل ۸: ۲۲۰. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۱۸۵ ح ۸۳۷، الاستبصار ۱: ۳۷۲ ح ۱۴۱۴، الوسائل ۸: ۲۲۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۶.

(۴) بداية المجتهد ۱: ۲۷۳، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۷۴، الشرح الكبير ۱: ۷۲۷، المجموع ۴: ۱۱۳، الانتصار: ۱۵۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۴۳- ۳۴۴ مسألة ۳۵۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۸

بطرق الفريقين «۱»، تسالموا على عدم جواز الأخذ بمقتضى الاستصحاب هنا، و لزوم البناء على الأكثر الذى هو مفاد النصوص الكثيرة، فالإشكال فى ذلك، و كذا فى لزوم الإتيان بركعتين بعنوان صلاة الاحتياط ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه.

هل صلاة الاحتياط صلاة مستقلّة أم لا؟

يقع الكلام فى حال صلاة الاحتياط، و أنّها هل هى صلاة مستقلّة بحيث لا يضرّ بها تخلّل الحدث بينها و بين أصل الصلاة الواقعة قبلها، أو أنّها من توابع الصلاة المأمور بها و متمّماتها، فكأنّه جزء لها، فلا يجوز الإتيان بالمنافى بينهما؟

وجهان:

من ظهور التعبير بوجوب الصلاة ركعتين فى الروايات المتقدّمة فى كونها صلاة مستقلّة خصوصا مع وجوب أن تكون مشتملة على النية و تكبيرة الإحرام فى افتتاحها، و على التسليم فى اختتامها و خصوصا مع تعيّن قراءة الفاتحة فيهما، على ما هو ظاهر قوله عليه السّلام: تقرأ فيهما بأمّ الكتاب، بناء على أن لا يكون الغرض منه لزوم خصوص قراءة الفاتحة فى مقابل ضمّ السورة إليها أيضا.

و من أنّ التأمّل فى الروايات يعطى كونها من متمّمات الصلاة السابقة، و توضيحه أنّه قد ورد فى الروايات الكثيرة، التعبير بكون صلاة الاحتياط فى صورة نقص الصلاة السابقة تمام ما نقص.

فمنها: رواية عمّار الواردة فى مطلق الشكوك المشتملة على قوله عليه السّلام: «و إن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت» «۲».

---

(۱) المراجعات: ۲۶، المراجعة ۸.

(۲) التهذيب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۸، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۸۹

و منها: رواية الحلبى المتقدّمة التى قال الصادق عليه السّلام فيها: «فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع» «۱».

و منها: رواية ابن أبى يعفور المتقدّمة الدالة على هذا المضمون أيضا «۲».

و منها: مرسلة ابن أبى عمير الواردة فيمن شكّ بين الثنتين و الثلاث و الأربع المشتملة على قول الصادق عليه السّلام بعد الأمر بوجوب صلاة ركعتين من قيام ثمَّ ركعتين من جلوس: «فان كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة و إلّا تمّت الأربع» «۳».

و منها: ما رواه الصدوق فى المقنع عن أبى بصير الوارد فيمن لم يدر صلّى ثلاثا أم أربعا و ذهب وهمه إلى الرابعة المشتمل على قوله عليه السّلام: «فإن كنت صلّيت ثلاثا كانتا هاتان تمام صلاتك» «۴».

و بالجملة: فالتعبير بكون صلاة الاحتياط تمام الصلاة على فرض نقصها، يدلّ على أنّ وظيفة المصلّى مع الشكّ فى غير الأولیين مع عدد ركعات الصلاة لم ينقلب من الصلاة أربع ركعات، بل وظيفة المصلّى الشاك كغيره إنّما هى الصلاة أربع ركعات. غاية الأمر أنّه حيث لم يدر اشتمال صلاته على أربع ركعات، لأنّه يحتمل النقص فيها، فلذا حكم عليه بحكم ظاهرى و هو وجوب صلاة الاحتياط، لأنّها على تقدير النقص تحسب جزء متمّما لها حقيقة حتّى تتمّ الأربع التى هى المأمور بها، و لا يكون تشريعها لمجرّد كونها جابرة لنقصان المصلحة التى يجب استيفاؤها.

كما أنّ النوافل الراتبة تكون جابرة لنقصان المصلحة المحتمل فى الفرائض، فإنّ الظاهر أنّ الجبران فى النوافل الراتبة إنّما هو بحسب مقام الكمال، و فى المقام تكون

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۱.

(۲) الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۶، الوسائل ۸: ۲۲۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۳ ح ۴.

(۴) المقنع: ۱۰۴، الوسائل ۸: ۲۱۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۰

صلاة الاحتياط جزء حقيقة و متمّمة واقعا. هذا ما تقتضيه النصوص.

و أمّا الفتاوى فالظاهر أنّ فتاوى القدماء إلى زمان ابن إدريس كانت موافقة لما ذكرنا «۱»، لأنّهم عبّروا فى كتبهم الفقهية بوجوب المبادرة إلى الإتيان بصلاة الاحتياط من غير تعرض لكونها هل هى صلاة مستقلّة أو جزء، و ذلك يدلّ على كون المتسالم عليه بينهم هو عدم كونها صلاة مستقلّة، و أنّ المتبادر و المنسبق إلى أذهانهم من النصوص الواردة هو ما يدلّ عليه ظاهرها من كونها تمام ما نقص على تقدير النقص.

و بالجملة: فعدم تعرّضهم لهذه الجهة يكشف عن التسالم على ما هو ظاهر الروايات و أمّا ابن إدريس فقد ذهب إلى كونها صلاة مستقلّة بحيالها، و لا يضرّ تخلّل الحدث بينها و بين الصلاة، و هذا الفتوى منه صار منشأ لثبوت الاختلاف بين من تأخّر عنه من الفقهاء، فبعضهم رجّح ما اخترناه، و بعضهم تبع ابن إدريس «۲».

نعم، قال فخر المحقّقين فى محكيّ الإيضاح: أنّ فى المسألة أقوالا ثلاثة: أحدها:

أنّه صلاة برأسه، و ثانيها: إنّه تمام، و ثالثها: إنّه تمام من وجه و صلاة منفردة من وجه، ثمَّ قال: و هو اختيار والدى المصنّف ذكره لى مذاكرة جمعا بين الأدلة، و هو الأقوى «۳».

و لكنّ لم يعلم المراد من القول الثالث، فإنّه إن كان المراد أنّه تمام على تقدير نقص الصلاة و صلاة منفردة على تقدير تماميتها بحيث كان مرجعه إلى ما ذكر فى الروايات من كونها تماما على تقدير النقص و نافلة على تقدير عدمه، فيرد عليه

(۱) المقنعة: ۱۴۶ الانتصار: ۱۵۶، النهاية: ۹۱، الخلاف ۱: ۴۴۵ مسألة ۱۹۲، الكافى فى الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، الوسيلة: ۱۰۲، المراسم: ۸۹.

(۲) السرائر ۱: ۲۵۶، الإرشاد ۱: ۲۷۰، التحرير ۱: ۵۰، مستند الشيعة ۷: ۲۵۵.

(۳) إيضاح الفوائد ۱: ۱۴۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۱

عدم المغايرة بينه و بين القول الثانى، لوضوح أنّ الحكم بكونها متمّمة إنّما هو فيما إذا كانت الصلاة ناقصة، لأنّه لا معنى للحكم بأنّ الاحتياط تمام مع فرض عدم نقصانها كما هو واضح.

و إن كان المراد أنّ الاحتياط فى خصوص صورة النقص تمام من وجه و صلاة منفردة من وجه فلا معنى له أصلا، لأنّ الحكم بكونه تماما إنّما هو لأنّ وظيفة المصلّى مع الشكّ فى عدد الركعة لم ينقلب من الإتيان بالصلاة المشتملة على أربع ركعات، بل لا بدّ من الإتيان بها، إمّا متّصلة و إمّا منفصلة، و لا يلائم ذلك مع الحكم بكونه صلاة منفردة أيضا من وجه كما لا يخفى.

فانقدح أنّ الأقوى- كما هو مقتضى النصوص و فتاوى القدماء- كون صلاة الاحتياط جزء و تماما، و تخلّل الحدث بينها و بين الصلاة إنّما هو كتخلّله بين شيء من أجزائهما.

ثانيها: الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع

المشهور أنّه يجب عليه البناء على الأكثر و إتمام الصلاة ثمّ الإتيان بركعتين قائما و ركعتين جالسا «۱»، و حكى عن الصدوق أنّه حكم بثبوت التخيير بينه و بين الإتيان بركعة قائما و ركعتين جالسا «۲».

أمّا الروايات الواردة:

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن

(۱) المقنعة: ۱۴۶، الانتصار: ۱۵۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۷، المبسوط ۱: ۱۲۳، الخلاف ۱: ۴۴۵، السرائر ۱: ۲۵۴، المعتبر ۲: ۳۹۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۴۳ مسألة ۳۵۶، الدروس ۱: ۲۰۳، مسالك الأفهام ۱: ۲۹۴.

(۲) الفقيه ۱: ۲۳۱ ذح ۱۰۲۱، و حكاه عن والد الصدوق أيضا فى مختلف الشيعة ۲: ۳۸۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۲

أبى إبراهيم عليه السّلام قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل لا يدرى أ ثنتين صلّى أم ثلاثا أم أربعا؟ فقال: «يصلّى ركعة من قيام ثمّ يسلّم ثمّ يصلّى ركعتين و هو جالس» «۱».

و منها: مرسلة ابن أبى عمير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل صلّى فلم يدر أ ثنتين صلّى أم ثلاثا أم أربعا؟ قال: «يقوم فيصلّى ركعتين من قيام و يسلّم، ثمّ يصلّى ركعتين من جلوس و يسلّم، فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة، و إلّا تمّت الأربع» «۲».

و عن الفقه الرضوى قال: «و إن شككت فلم تدر أ ثنتين صلّيت أم ثلاثا أم أربعا؟ فصلّ ركعة من قيام و ركعتين من جلوس» «۳».

و مستند الاكتفاء بركعة واحدة قائما و ركعتين جالسا إن كان هو الفقه الرضوى فيرد عليه عدم اعتباره كما مرّ مرارا، و إن كان هو صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فيرد عليه- مضافا إلى غرابة سنده، لأنّ الظاهر ثبوت كلمة «عليه السّلام» بعد أبى إبراهيم كما فى

نسختين من الفقيه المصححتين اللّتين أجاز رواية إحداهما المولى ميرزا الشيروانى للعلّامة المجلسى و رواية أخراهما العلّامة المجلسى لتلميذه- أنّ فى بعض النسخ بدل ركعة ركعتين، و هذا المقدار يكفى فى عدم تماميّة الاستدلال، و لا يحتاج إلى استظهار كون الصادر كلمة- ركعتين- كما فى مفتاح الكرامة «۴» نظرا إلى أنّ الصدوق قال بعد ذلك: «و قد روى أنّه يصلّى ركعة من قيام و ركعتين و هو جالس» «۵».

هذا، و الظاهر أنّه على تقدير صحّة نسخة «ركعة من قيام» يتم الاستدلال،

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۲۱، الوسائل ۸: ۲۲۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۳ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۶، التهذيب ۲: ۱۸۷ ح ۷۴۲، الوسائل ۸: ۲۲۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۳ ح ۴.

(۳) فقه الرضا عليه السّلام: ۱۱۸، مستدرك الوسائل ۶: ۴۱۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۲ ح ۱.

(۴) مفتاح الكرامة ۳: ۳۵۴.

(۵) الفقيه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۴، الوسائل ۸: ۲۲۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۳ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۳

و لا مجال لما ذكره فى المفتاح، و ذلك لأنّ الصدوق نقل بين هذه العبارة و بين رواية عبد الرحمن بن الحجاج روايتين:

۱- رواية علىّ بن أبى حمزة، عن رجل صالح عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يشكّ فلا يدرى أ واحدة صلّى أو اثنتين أو ثلاثا أو أربعا تلتبس عليه صلاته؟ قال: كلّ ذا؟ قال: قلت: نعم، قال: «فليمض فى صلاته و يتعوّذ باللّه من الشيطان، فإنّه يوشكّ أن يذهب عنه» «۱».

۲- ما رواه سهل بن اليسع فى ذلك عن الرضا عليه السّلام أنّه قال: «يبنى على يقينه و يسجد سجدتى السهو بعد التسليم و يتشهّد تشهّدا خفيفا «۲»، ثمّ قال الصدوق:

و قد روى أنّه يصلّى.». و لا يعلم أنّ المراد من مرجع الضمير فى قوله «يصلّى» هو الشاك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، مضافا إلى أنّ فى بعض النسخ أيضا بدل- ركعة من قيام- فى عبارة الصدوق هو الركعتان، و حينئذ فلا يبقى وجه للاستظهار المتقدّم كما لا يخفى.

و كيف كان، فلم يثبت فى المقام ما يدلّ على جواز الاكتفاء بركعة من قيام و ركعتين من جلوس، بل الظاهر بمقتضى مرسلة ابن أبى عمير لزوم أن يصلّى ركعتين و هو قائم و ركعتين و هو جالس. و يؤيّده الشهرة العظيمة بين الفقهاء على ذلك كما عرفت.

ثمّ إنّه هل يجب تقديم الركعتين من قيام على الركعتين من جلوس على ما هو مقتضى العطف بكلمة «ثمّ» فى مرسلة ابن أبى عمير و صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدّمتين، أو يتعيّن العكس كما حكى عن بعض «۳»، أو يتخيّر بينهما كما هو

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۸۸ ح ۷۴۶، الاستبصار ۱: ۳۷۴ ح ۱۴۲۱، الفقيه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۲۲، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۴.

(۲) الفقيه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۲۳، الوسائل ۸: ۲۲۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۳ ح ۲.

(۳) حكاه عن ابن ابى عقيل فى مختلف الشيعة ۲: ۳۸۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۴

مقتضى العطف بالواو فى كثير من العبارات؟ وجوه، لا سبيل إلى الوجه الثانى بعد خلوّه عن مستند ظاهر، بل ثبوت الدليل على خلافه.

و أمّا الوجه الثالث، فيبتنى على إلغاء الخصوصية من النصوص الظاهرة فى وجوب تقديم الركعتين من قيام، بدعوى أنّ إيجاب الركعتين من قيام إنّما هو لتدارك نقصان الصلاة على تقدير كونها ركعتين، و إيجاب الركعتين من جلوس إنّما هو لتدارك نقصانها

على تقدير كونها ثلاث ركعات، و لا فرق فى مقام تدارك النقص المحتمل بين تقديم جبران النقص الأكثر و بين تقديم تدارك النقص الأقلّ.

و لكنّ لا يخفى أنّ دعوى إلغاء الخصوصية إنّما تصحّ فيما لو لم يكن فى البين خصوصية محتملة، لأن تكون دخيلة أصلا، مع أنّه ليس الأمر فى المقام كذلك، فإنّه يحتمل أن يكون الشارع قد اعتبر أصالة عدم الإتيان بالأكثر المقتضية لكون الصلاة ناقصة بركعتين من هذه الجهة، أى إيجابها لوجوب ركعتين منفصلتين قائما، و إن لم يعتبرها من حيث وجوب البناء على الأقلّ و الإتيان بركعتين متصلتين، و مع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لدعوى إلغاء الخصوصية فتدبّر.

ثمَّ إنّ الشهيدين فى الذكرى و الروضة ذكرا: أنّ القول بالاكتفاء بركعة قائما و ركعتين جالسا أقوى من حيث الاعتبار، و لكنّه مخالف للنص و الاشتهار «۱».

و يرد عليهما منع الأقوائية، بل الظاهر تساوى هذا القول مع القول الآخر من حيث الاحتياج إلى ورود التعبد لأجل المخالفة للاعتبار، و ذلك لأنّ لازم القول بلزوم الإتيان بركعتين من قيام و ركعتين من جلوس أنّه لو كانت الصلاة ناقصة بركعة يكون الجابر لها هو الركعتين من قعود المأتىّ بهما بعد الركعتين قائما، و حينئذ فيلزم تحقق الفصل بين الصلاة و بين ما يكون جابرا لنقصها بركعتين قائما. و لازم القول بالاكتفاء بركعة واحدة قائما و ركعتين جالسا أنّه لو كانت الصلاة

---

(۱) الذكرى ۴: ۷۷، الروضة البهيّة ۱: ۳۳۰، مستند الشيعة ۷: ۱۵۴.

ناقصة بركعتين يكون الجابر لها هو مجموع الصلاتين، مع أنّه يلزم تحقق التسليم و تكبيرة الإحرام و نظائرهما فى أثناء الصلاة، فكلّ من القولين يحتاج إلى ورود التعبّد لأجل مخالفته للاعتبار من جهة، فالأوّل من جهة تحقق الفصل، و الثانى من جهة التسليم و تكبيرة الإحرام و نظائرهما، زائدا على ما يلزم، بناء على كلّ من القولين.

ثمَّ إنّه أفتى العلّامة قدّس سرّه فى القواعد بالتخيير للشاك فى المقام بين أن يصلّى ركعتين قائما و ركعتين جالسا، و بين أن يصلّى ثلاث ركعات من قيام بتسليمتين «۱»، و مرجع ذلك إلى أنّه لا يجب بعد الركعتين من قيام أن يصلّى ركعتين جالسا، بل يتخيّر بينه و بين أن يصلّى ركعة قائما.

بدعوى أنّ إيجاب الركعتين جالسا إنّما هو لأجل تدارك نقص الصلاة على تقدير كونها ثلاث ركعات، كما أنّ إيجاب الركعتين قائما إنّما هو لتدارك نقصها على تقدير كونها اثنتين. و حينئذ فلا فرق فى جبر نقصان الركعة بين أن يصلّى ركعتين جالسا و بين أن يصلّى ركعة قائما. كما أنّه فى الشكّ بين الثلاث و الأربع لا يتعيّن عليه خصوص الإتيان بركعتين جالسا بل يتخيّر بينه و بين ركعة قائما على ما هو مقتضى النصوص الواردة فيه و سيأتى.

و لكن لا يخفى أنّه مع احتمال ثبوت الفرق بين المقام و بين تلك المسألة لا مجال لرفع اليد عمّا يدلّ عليه ظاهر النصوص المتقدّمة، و منشأ هذا الاحتمال أنّ فى تلك المسألة تكون الركعة من قيام متصلة بالصلاة و كأنّها جزء لها، فيمكن أن تكون جابرة للنقصان المحتمل.

و فى المقام يمكن أن تكون الصلاة ناقصة بركعة، و حينئذ فالجابر لا بدّ و أن

---

(۱) قواعد الأحكام ۱: ۳۰۵ كتاب الصلاة- المطلب الرابع فيما يوجب السهو.

تكون بناء عليه هى الركعة قائما المأتىّ بها بعد الركعتين من قيام. و حينئذ فمن المحتمل أن لا تكون فى هذا الحالة صالحة للجابرية،

بعد تحقق الفصل بينها و بين الصلاة، خصوصا مع أنّ الأصل فى كلّ صلاة أن لا تكون أقلّ من ركعتين.

و إن شئت قلت: إنّ جابرية الركعة إنّما هى فيما إذا كانت متّصلة بالصلاة، و أمّا مع الانفصال الذى يوجب كون اللاحق صلاة مستقلّة فاللّازم أن يكون أقلّ من ركعتين بعد كونهما هما الأصل فى كلّ صلاة، بمعنى عدم ثبوت الأقلّ منهما، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإتيان بركعتين قائما و ركعتين جالسا.

ثالثها: الشكّ بين الأربع و الخمس

قد ورد فى حكمه روايات:

منها: رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كنت لا تدرى أربعا صلّيت أم خمسا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك، ثمّ سلّم بعدهما» «۱».

و منها: رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا لم تدر خمسا صلّيت أم أربعا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك و أنت جالس ثمّ سلّم بعدهما» «۲».

و منها: رواية عبيد اللّه بن علىّ الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا لم تدر أربعا صلّيت أم خمسا أم نقصت أم زدت فتشهّد و سلّم و اسجد سجدتين بغير ركوع و لا قراءة، و تتشهّد فيهما تشهّدا خفيفا» «۳».

و غير ذلك ممّا يدلّ على وجوب البناء على الأربع، و لزوم سجدتى السهو بعد

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۵ ح ۳، التهذيب ۲: ۱۹۵ ح ۷۶۷ الوسائل ۸: ۲۲۴. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۴ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۵ ح ۶، الوسائل ۸: ۲۲۴. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۴ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۱۹۶ ح ۷۷۲، الاستبصار ۱: ۳۸۰ ح ۱۴۴۱، الفقيه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۱۹، الوسائل ۸: ۲۲۴، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹۷

التسليم.

فالإشكال فى أصل الحكم ممّا لا وجه له، إنّما الإشكال فى الرواية الأخيرة و فيما أريد من قوله: «أم نقصت أم زدت»، فإنّه يحتمل أن يكون المراد النقصان بالنسبة إلى الأربع، و الزيادة بالإضافة إلى الخمس، بحيث كان المورد دوران الأمر بين الأربع و النقصان عنها و الخمس و الزيادة عليها.

و يحتمل أن يكون المراد بيان صورة أخرى مغايرة لما دار الأمر فيه بين الأربع و الخمس، و هى ما دار الأمر فيه بين النقيصة و الزيادة، و عليه فيحتمل أن تكون النقيصة و الزيادة ملحوظتين بالنسبة إلى الأربع التى هى المأمور بها، فالنقصان نقصان عنها و الزيادة زيادة عليها، و يحتمل أن تكونا ملحوظتين بما هما مستقلّتين بأن كان المراد دوران الأمر بين النقيصة و الزيادة، و إن كانت الزيادة منطبقة على المأمور به أو ناقصة عنه و النقيصة كذلك.

و هنا احتمال ثالث، و هو أن يكون قوله: «أم نقصت» معطوفا على الشرط و هو قوله: «لم تدر»، فالمراد حينئذ صورة تيقّن الزيادة أو النقص، فتدلّ الرواية حينئذ على ثبوت سجدتى السهو لكلّ زيادة و نقيصة، كما هو مفاد مرسلة سفيان الواردة فى سجود السهو «۱».

و يبعد هذا الاحتمال أنّ كون كلمة «أم» متّصلة، و هى مشروطة بوقوعها بعد همزة التسوية، أو بعد همزة تكون مغنية عن لفظة أىّ، و هنا ليس كذلك، و منه يعلم بعد الاحتمال الأوّل أيضا، فاللّازم إمّا حمله على الاحتمال الثانى الذى يبتنى على كون «أم» منقطعة، و مرجعها إلى الإضراب عن المطلب السابق، و إمّا

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۵ ح ۶۰۸، الاستبصار ۱: ۳۶۱ ح ۱۳۶۷، الوسائل ۸: ۲۵۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳۲ ح ۳.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۴۹۸

استظهار كون الصادر هو الواو لا- أم، فعلى الأوّل يدلّ على ثبوت سجدتى السهو فيما إذا دار الأمر فيه بين الأربع و الخمس، و على الثانى تكون الرواية أجنبية عن المقام، و لعلّه يجى‌ء التكلّم فى مفاد الرواية فى بحث سجود السهو.

ثمَّ الظاهر أنّ وجوب سجدتى السهو هنا ليس لجبران الزيادة المحتملة المانعة، كما أنّه كانت صلاة الاحتياط فى سائر الشكوك جابرة للنقص المحتمل، بل الزيادة هنا منتفية، بأنّ الأصل عدمها، و إيجابهما إنّما هو لأجل مراعاة حفظ ركعات الصلاة، فهو عقوبة لمن لم يحفظ عدد ركعات صلاته لأجل مجرّد عدم الحفظ، لا لأجل الزيادة المانعة المحتملة، و حينئذ فالإخلال بالسجدتين عمدا أو سهوا لا يكون قادحا فى صحة الصلاة، لأنّ المفروض خلوّها عن الزيادة بمقتضى الأصل، غاية الأمر ثبوت الإثم لمخالفة تكليف وجوبىّ، كما أنّه لو انكشف يقينا عدم الزيادة لا يرتفع الوجوب عن عهدة المصلّى، بل وجوب السجدتين باق بعد.

ثمَّ إنّ للشكّ بين الأربع و الخمس صورا عديدة:

منها: ما إذا كان الشكّ بعد إكمال الركعة، و هذا هو القدر المتيقّن من مورد النصوص و الفتاوى بل الظاهر منهما.

و منها: ما إذا كان الشكّ قبل الركوع من الركعة المردّدة بين الرابعة و الخامسة، و قد صرّح غير واحد فى هذه الصورة بأنّه يجلس فينقلب شكّه الى الثلاث و الأربع، فيعمل عمل الشاك بينهما و يزيد مع ذلك سجدتى السهو لمكان القيام «۱».

و لا يخفى أنّ الجلوس و هدم القيام ليس لأجل انقلاب شكّه الفعلى إلى شكّ آخر، لعدم موجب له و لا مصحّح، بل هو شاكّ حال القيام بين الثلاث و الأربع

(۱) منهم صاحب الحدائق ۹: ۲۴۸، و حكاه أيضا عن الشيخ عبد اللّه البحرانى، مستند الشيعة ۷: ۱۵۹، جواهر الكلام ۱۲: ۳۵۴.

نهاية التقرير، ج‌۲، ص: ۴۹۹

بالنسبة إلى الركعات التامّة، فلا يدرى ثلاثا صلّى أم أربعا، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها، و الإتمام عليه لكون القيام زيادة عليه، بل يمكن أن يقال: إنّه شاك بين الثلاث و الأربع حقيقة، لأنّ معنى الركعة هو الركوع مرّة.

و من المعلوم أنّه لم يتحقق منه يقينا إلّا ثلاثة ركوعات، فهو شاك بين الثلاث و الأربع حقيقة، و يجب عليه البناء على الأربع بعد هدم القيام، لأنّ هذا القيام لا- يكون جزء من الصلاة، لأنّ القيام الواجب إنّما هو القيام للركوع لا مطلق القيام، فمع خلوّه عن الركوع لا يكون من الصلاة كما هو ظاهر.

و منها: ما إذا شكّ فى حال الركوع أو بعده و قبل السجدتين أو فيهما أو بينهما أو بعدهما، قبل أن يرفع الرأس من السجدة الثانية، بناء على اعتبار رفع الرأس فى تماميّة الركعة، و فى حكم هذه الصورة وجوه ثلاثة:

۱- الصحة، و وجوب عمل الشاك بين الأربع و الخمس، بعد تماميّة الركعة بالبناء على الأربع، و إتمام الصلاة ثمَّ الإتيان بسجدتى السهو.

۲- الصحّة، و وجوب معاملة الشاك بين الثلاث و الأربع، لأنّ شكّه و إن كان بالنسبة إلى الركعة المتلبّس بها شكّا بين الأربع و الخمس، إلّا أنّه بالنسبة إلى الركعات التامّة شكّ بين الثلاث و الأربع، فيجب عليه البناء على الأربع بعد هدم الركوع و الجلوس للتشهّد و التسليم، ثمَّ الإتيان بصلاة الاحتياط الجابرة لنقصان ركعة المحتمل.

۳- البطلان لعدم تماميّة الوجهين المذكورين للصحة «۱».

أمّا عدم تماميّة الوجه الأوّل، فلأنّه إن كان المراد شمول النصوص الواردة

(۱) ذهب إليه العلّامة فى التحرير ۱: ۵۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۰

فيمن لم يدر أربعا صلّى أم خمسا للمقام فهو ممنوع جدّا، لوضوح أنّ موردها ما إذا تمّت الركعة المردّدة بين الرابعة و الخامسة، بالإتيان بالسجدتين فقط، أو مع رفع الرأس من الثانية أيضا، على الخلاف المتقدّم فيما به يتحقق تماميّة الركعة، و إن كان المراد أنّ تلك النصوص و إن كان موردها خصوص تلك الصورة إلّا أنّه يمكن أن يستفاد منها حكم المقام بمفهوم الموافقة المعبّر عنه بإلغاء الخصوصية.

فيرد عليه ثبوت الفرق بين المقامين، لأنّ الزيادة المحتملة هناك هى الزيادة الصادرة مع الغفلة و عدم الالتفات إليها بوجه و لو مع الترديد، و الزيادة المحتملة هنا بالنسبة إلى ما بقى من الركعة زيادة صادرة فى حال الالتفات و احتمال كونها زائدة، و أصالة عدم الزيادة و إن كانت جارية، إلّا أنّ مقتضاها عدم تحقق الزيادة فى الصلاة، و لا تثبت عدم اتصاف ما يأتى به من بقية الركعة بوصف الزيادة، و أصالة عدم كونه زائدا لا تجرى، لعدم وجود الحالة السابقة كما هو واضح.

هذا، مضافا إلى أنّه فى المقام يكون الأمر بالنسبة إلى السجدتين دائرا بين المحذورين، لأنّه إذا كان الركوع الذى بيده هو ركوع الركعة الرابعة يجب عليه الإتيان بالسجدتين بعده حتى تتمّ الركعة و تصحّ الصلاة، و إن كان ركوع الركعة الخامسة، يحرم عليه الإتيان بالسجدتين بعده، لإيجابهما بطلان الصلاة.

و دعوى أنّه على هذا التقدير لا يكون بطلان الصلاة مسببا عن زيادة السجدتين، بل كان بطلانها من جهة زيادة الركوع.

مدفوعة، بأنّ المستفاد من الأخبار الواردة فى الشكّ بين الأربع و الخمس عدم كون هذا الركوع على تقدير زيادته مبطلا، لأنّه إذا لم تكن زيادة الركعة مبطلة فزيادة ركوع واحد لا تكون مبطلة بطريق أولى. فعلى هذا التقدير يحرم عليه الإتيان بالسجدتين، فيدور الأمر فيهما بين المحذورين، و ليس فى البين ما يعيّن أحد

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۱

الأمرين.

و أصالة عدم الزيادة لا تثبت كون هذه الركعة التى بيده ركعة رابعة، و هذا بخلاف ما هناك، فإنّ أصالة عدم الزيادة إنّما يحتاج إليها لإثبات عدم تحقق الزيادة فى الصلاة، و أمّا عدد ركعاتها و بلوغها أربعا فهو مقطوع به غير مشكوك فيه، فلا يمكن إلغاء الخصوصية من الأخبار الواردة فيه، الدالة على الإتيان بسجدتى السهو لأجل عدم التحفّظ كما عرفت، من أنّ سجود السهو إنّما يكون إيجابه لأجل السهو و الذهول عن أعداد الركعات، لا لأجل دفع مانعية الزيادة على تقدير تحققها، لأنّ الظاهر الاتكال فى عدم تحققها على الأصل فتدبّر جيّدا.

و أمّا عدم تمامية الوجه الثانى، فلأنّ شكّه بالنسبة إلى الركعات التامّة و إن كان شكّا بين الثلاث و الأربع كما عرفت فى الصورة الثانية، إلّا أنّ الظاهر عدم شمول النصوص الواردة فيه للمقام، لا لدعوى انصرافها عنه كما فى المصباح «۱»، بل لأنّها مسوقة لبيان حكم ما لو كانت النقيصة المحتملة ركعة واحدة تامّة، بحيث كانت صلاة الاحتياط بتمامها جابرة لها.

و هنا ليس كذلك لأنّ النقص المحتمل ليس بمقدار ركعة تامّة حتى يجبر بسبب صلاة الاحتياط بل بمقدار سجدتين أو أقلّ، و لم يقم دليل على جبر صلاة الاحتياط للسجدتين أو أقلّ كما لا يخفى.

و إن شئت قلت: إنّ معاملة الشاكّ بين الثلاث و الأربع مرجعها إلى هدم الركوع، و البناء على كون الركعة السابقة ركعة رابعة ثمّ الإتمام و الإتيان بصلاة الاحتياط لجبران النقص المحتمل، مع أنّ هنا شيئا يحتمل زيادته و هو الركوع، و ليس فى البين ما يكون جابرا له على تقدير كونه زائدا، ضرورة أنّ النصوص

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۵۶۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۲

الواردة فى الشكّ بين الثلاث و الأربع مسوقة لتدارك النقص لا الزيادة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: تلك النصوص و إن كانت فى مقام بيان جبر النقيصة، إلّا أنّ الزيادة المحتملة تندفع مانعيتها بسجدتى السهو، لدلالة الأخبار الواردة فى الشكّ بين الأربع و الخمس على ذلك بمفهوم الموافقة، لأنّه إذا كانت مانعية زيادة ركعة تامّة محتملة مندفعة بسجدتى السهو، فاندفاع مانعية زيادة بعض الركعة احتمالا بهما بطريق أولى.

و لكنّ لا- يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على تقدير كون سجود السهو دافعا لزيادة الركعة التى هى مورد تلك الروايات، و قد عرفت أنّ الظاهر كون الزيادة فى موردها مندفعة بالأصل، و إيجاب سجود السهو إنّما هو لأجل عدم تحفّظ أعداد الركعات، و لذا لا يضرّ الإخلال به عمدا أو سهوا بصحة الصلاة أصلا، فلا يمكن استفادة حكم المقام منها.

ثمّ إنّه قد يقرّر البطلان فى المقام بوجه آخر، و هو أنّه لا- شكّ فى أنّ مورد الأخبار الواردة فى الشكوك الصحيحة يختصّ بما إذا كان أحد طرفى الاحتمال أو أطرافه صحّة الصلاة، سواء كان الطرف الآخر أو الطرفان الآخران، البطلان أو الصحة، و أمّا إذا كان كلّ من الطرفين أو الأطراف البطلان، فلا إشكال فى عدم شمول تلك الأخبار له، و المقام من هذا القبيل، لأنّه يعلم إجمالا ببطلان صلاته إمّا من جهة زيادة الركوع أو من جهة نقص السجدتين فلا يكون مشمولا لشىء منها.

أقول: إن كان المراد أنّ الشاك بين الأربع و الخمس فى الركوع عالم ببطلان صلاته حين الشكّ، بمعنى أنّه بمجرّد طروّ صفة الشكّ له يعلم ببطلان صلاته، فلا خفاء فى وضوح خلافه، ضرورة أنّه يحتمل أن تكون الركعة التى بيده ركعة رابعة و كان الركوع الذى هو فيه ركوعها، و على هذا التقدير لا تكون صلاته باطلة بوجه، فلا يكون كلّ من طرفى الاحتمال هو البطلان.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۳

و إن كان المراد أنّه بعد معاملته كالشاك بين الثلاث و الأربع بإلغاء الركوع، يعلم إجمالا ببطلان صلاته، إما من جهة زيادة الركوع، و إمّا من جهة نقص السجدتين.

فيرد عليه أنّ مقتضى معاملة الشاك بين الثلاث و الأربع هو البناء على كون الركعة السابقة ركعة رابعة، و مرجعها إلى عدم كون الركوع الزائد مبطلا على تقدير زيادته. فإجراء تلك الأخبار يستلزم إلغاء مانعية الركوع فتأمّل.

رابعها: الشكّ بين الثلاث و الأربع

حكمه فى جميع فروضه هو البناء على الأربع ثمّ الإتيان بعد الفراغ بركعة قائما، أو ركعتين جالسا، و النصّ و الفتوى «۱» متطابقان فيه، و النصوص الواردة فى هذا الباب الخالية من الاضطراب و الاشكال ثلاثة:

۱- رواية عبد الرحمن بن سيابة و أبى العباس جميعا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعا- إلى أن قال:- و إن اعتدل وهمك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس» «۲».

۲- مرسلة جميل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال فيمن لا يدرى أثلاثا صلّى أم أربعا و وهمه فى ذلك سواء قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم فى الثلاث و الأربع فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعة و هو قائم، و إن شاء صلّى ركعتين و أربع سجدات و هو جالس.» «۳».

(۱) الانتصار: ۱۵۶، الخلاف ۱: ۴۴۵، الكافى فى الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، الوسيلة: ۱۰۲، المراسم: ۸۹، السرائر ۱: ۲۵۴، الجامع للشرائع: ۸۷، المعتبر ۲: ۳۹۲، تذكرة الفقهاء، ۳: ۳۴۳ مسألة ۳۵۶.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۷، التهذيب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۳، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۱.

(۳) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۹، التهذيب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۴، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۴

۳- روايـة الحلبى عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام فى حـديث قال: «إذا كنت لا تـدرى ثلاثا صـلّيت أم أربعا و لم يذهب و وهمك إلى شيء فسلّم ثمّ صلّ ركعتين و أنت جالس، تقرأ فيهما بأمّ الكتاب.» «۱».

و يظهر من جماعـة من القـدماء و المتأخّرين فى هـذه الصورة عدم تعيّن البناء على الأكثر، بل هو مخيّر بينه و بين البناء على الأقلّ «۲»، كما يقول به سائر فرق المسلمين «۳» غير الإمامية. و حكى هذا القول عن ابن بابويه و العمانى «۴» و فى محكىّ المدارك: أنّه لا يخلو من رجحان «۵»، و فى الكفاية: أنّه أقرب، و فى الذخيرة: هو متّجه «۶».

و يرد عليه- مضافا إلى أنّ مرجع تجويز البنـاء على الأقلّ إلى اعتبار استصحاب عـدم الزيادة فى المقام، و معه لا وجه للإتيان بالركعة المحتملـة مفصولـة- إنّه مخـالف للروايات الدالـة صـريحا على وجوب البناء على الأكثر مع كونها موافقـة للمشـهور و مخالفـة للعامّـة، فالأحوط بل الأقوى تعيّن البناء على الأكثر كما عليه المشهور.

ثمّ إنّه وقـع الاختلاف فى كيفيـة صـلاة الاحتيـاط هنـا، و أنّه هـل تجب الركعتـان من جلوس أو تتعيّن الركعـة من قيـام، أو يتخيّر بين الأمرين؟ وجوه بل أقوال، فحكى عن المفيد و صاحب المراسم تعيين الركعة من قيام «۷»، و عن العمانى و الجعفى

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۸، الوسائل ۸: ۲۱۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۰ ح ۵.

(۲) المقنع: ۱۰۴، الفقيه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۲۲ و نقله عن ابن الجنيد فى مختلف الشيعة ۲: ۳۸۲.

(۳) المجموع ۴: ۱۱۱، المغنى لابن قدامة ۱: ۷۰۳، الشرح الكبير ۱: ۷۲۷.

(۴) مختلف الشيعة ۲: ۳۸۲ عن ابن الجنيد و الصدوق، و لعلّ العمّانى مصحف اسكافى، إذ ليس عن العمانى فى هذه المسألة عين و لا أثر.

(۵) مدارك الأحكام ۴: ۲۵۹.

(۶) ذخيرة المعاد: ۳۷۷، كفاية الأحكام: ۲۶.

(۷) المقنعة: ۱۴۶، المراسم: ۸۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۵

و ثقة الإسلام الكلينى و والد الصدوق تعيين الركعتين من جلوس «۱»، و فى محكىّ المفاتيح إنّه أحوط «۲».

و لكنّ المشـهور هو التخيير بين الأـمرين «۳»، و يـدلّ عليه صـريحا مرسـلة جميل المتقدّمـة، و بها يرفع اليـد عن ظهور سائر الأخبار فى التعيّن، و الإرسال فيها لا يقـدح بعـد كون المرسل هو الجميل، كما أنّ المناقشـة فى سـندها من جهة علىّ بن حديد بن حكيم مدفوعة بكونه ثقة موردا للاعتماد فى نقل الرواية.

ثمّ إنّـك عرفت أنّه لاـ فرق فى الحكم المـذكور بين صور المسألـة التى هى عبارة عمّا لو كان الشكّ فى حال القيام أو فى الركوع أو بعـده أو فى السـجدتين أو بينهما أو بعدهما، و ذلك لأنّ اعتبار تمامية الركعة إنّما كان بلحاظ لزوم إحراز الركعتين الأوليين، لأنّهما لا تحتملان للسهو كما فى الشكّ بين الاثنتين و الثلاث فى حال القيام مثلا أو بلحاظ احتمال الزيادة كما فى الشكّ بين الأربع و الخمس قبل تمامية الركعة، و أمّا فى غير هذين الموردين فلا فرق بين الفروض أصلا.

خامسها: الشكّ بين الاثنتين و الثلاث بعد إكمال الركعة

المشهور أنّه یبنی علی الثلاث، و یتمّ بإضافهٔ رکعهٔ أخری ثمَّ یأتی بصلاهٔ الاحتیاط التی هی رکعهٔ من قیام أو رکعتان من جلوس.

---

(۱) الکافی ۳: ۳۵۱ باب (السهو فی الثلاث و الأربع)، و حکاه عن العمّانی و والد الصدوق فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۸۴، و عن العمّانی و الجعفی فی الذکری ۴: ۷۹ و مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۵۰- ۳۵۱.

(۲) مفاتیح الشرائع ۱: ۱۷۹.

(۳) الانتصار: ۱۵۶، الخلاف ۱: ۴۴۵ مسألهٔ ۱۹۲، الغنیهٔ: ۱۱۲، الجامع للشرائع: ۸۷، الکافی فی الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، المراسم: ۸۹، الوسیلهٔ: ۱۰۲، المعتبر ۲: ۳۹۲، مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۸۶، الدروس ۱: ۲۰۲، مسالک الافهام ۱: ۲۹۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۰۶

و هنا أقوال أخر:

منها: ما حکی عن الصدوق فی الفقیه، من تجویزه البناء علی الأقلّ أیضا «۱».

و منها: ما حکی عن والد الصدوق رحمه اللّه، من التخییر بین البناء علی الأقلّ و التشهّد فی کلّ رکعهٔ، و بین البناء علی الأکثر و العمل بمقتضاه «۲».

و منها: ما عن المقنع إنّه قال: سئل الصادق علیه السّلام عمّن لا یدری أ ثنتین صلّی أم ثلاثا؟ قال: «یعید الصلاهٔ، قیل: و أین ما روی عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: الفقیه لا یعید الصلاهٔ؟ قال: «إنّما ذاک فی الثلاث و الأربع» «۳».

و کیف کان، فالأخبار الواردهٔ فی هذا الباب سبعهٔ، مع أنّه لا یظهر من شیء من تلک الأخبار الموافقهٔ لمذهب المشهور، و لذا حکی عن الذکری أنّه قال: و أمّا الشکّ بین الاثنتین و الثلاث فأجراه معظم الأصحاب مجری الشکّ بین الثلاث و الأربع، و لم نقف فیه علی روایهٔ صریحهٔ «۴».

أما الأخبار:

۱- ما رواه زرارهٔ عن أحدهما علیهما السّلام- فی حدیث- قال: قلت له: رجل لا یدری أ ثنتین صلّی أم ثلاثا؟ فقال: إن دخله الشکّ بعد دخوله فی الثالثهٔ مضی فی الثالثهٔ ثمَّ صلّی الأخری و لا شیء علیه و یسلّم» «۵». و المراد من قوله: «مضی فی الثالثهٔ» یحتمل أن یکون هو المضیّ فیها، بجعل الرکعهٔ التی بیده هی الرکعهٔ الرابعهٔ،

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۳۰.

(۲) مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۵۲، مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۸۴.

(۳) المقنع: ۱۰۱.

(۴) الذکری ۴: ۷۸.

(۵) الکافی ۳: ۳۵۰ ح ۳، التهذیب ۲: ۱۹۲ ح ۷۵۹، الاستبصار ۱: ۳۷۵ ح ۱۴۲۳، الوسائل ۸: ۲۱۴. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۹ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۰۷

و الرکعهٔ السابقهٔ رکعهٔ ثالثهٔ، و علیه فیکون المراد بالأخری هی صلاهٔ الاحتیاط الواجبهٔ بعدها، و حینئذ فتنطبق الروایهٔ علی فتوی المشهور، و یحتمل أن یکون هو المضیّ فیها بجعل الرکعهٔ التی بیده، الرکعهٔ الثالثهٔ و إتمام الصلاهٔ بإضافهٔ رکعهٔ أخری، و علیه فیکون المراد بقوله: «صلّی الأخری» هی إضافهٔ رکعهٔ أخری متّصلهٔ، و حینئذ فیستفاد منه وجوب البناء علی الأقلّ.

۲- روایهٔ قرب الإسناد عن محمّد بن خالد الطیالسی، عن العلاء قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل صلّی رکعتین و شکّ فی

الثالثة؟ قال: «يبنى على اليقين، فإذا فرغ تشهّد و قام فصلّى ركعة بفاتحة القرآن» «۱».

۳- رواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلّى أم ثلاثا؟ قال: يعيد، قلت: أ ليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ فقال:

«إنّما ذلك فى الثلاث و الأربع» «۲».

۴- مرسلة الصدوق فى المقنع المتقدّمة «۳».

۵- رواية دعائم الإسلام عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام أنّه قال فى خبر: «و إن شكّ فلم يدر أ ثنتين صلّى أم ثلاثا؟ بنى على اليقين ممّا يذهب وهمه إليه» «۴».

۶- ما فى فقه الرضا من قوله: «و إن شككت فلم تدر أ ثنتين صلّيت أم ثلاثا، و ذهب وهمك إلى الثالثة فأضف إليها الرابعة، فإذا سلّمت صلّيت ركعة بالحمد و حدها، و إن ذهب وهمك إلى الأقلّ فابن عليه و تشهّد فى كلّ ركعة ثمَّ اسجد

(۱) قرب الاسناد: ۴۳ ح ۹۴، الوسائل ۸: ۲۱۵. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۹ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۱۹۳ ح ۷۶۰، الاستبصار ۱: ۳۷۵ ح ۱۴۲۴، الوسائل ۸: ۲۱۵. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۹ ح ۳.

(۳) المقنع: ۱۰۱.

(۴) دعائم الإسلام ۱: ۱۸۸، بحار الأنوار ۸۵: ۲۳۶، مستدرك الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۷ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۸

سجدتى السهو بعد التسليم، و إن اعتدل وهمك فأنت بالخيار فإن شئت بنيت على الأقلّ و تشهّدت فى كلّ ركعة، و إن شئت بنيت على الأكثر و عملت ما و صفناه لك» «۱».

۷- رواية سهل بن اليسع قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل لا يدرى أثلاثا صلّى أم اثنتين؟ قال: «يبنى على النقصان و يأخذ بالجزم و يتشهّد بعد انصرافه تشهّدا خفيفا، كذلك فى أوّل الصلاة و آخرها» «۲».

و أنت خبير بعدم صراحة شيء من هذه الروايات بل عدم دلالتها- و لو بالظهور- على المذهب المشهور. و يمكن أن يستدلّ له بموثّقة عمّار بن موسى الفطحى «۳» الواردة فى مطلق الشكوك الدالة على الأخذ بالأكثر، كما أنّه يمكن أن يستدلّ له بالأخبار الواردة فى الشكّ بين الثلاث و الأربع.

و لكن يرد على الاستدلال بهما للمقام، أنّ غاية مدلولهما هو تدارك النقص المحتمل إذا كان ركعة أو ركعتين، و أمّا الزائد على الركعة الذى كان من أجزائها فلا دلالة لهما على تداركه أيضا بصلاة الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه قد يكون النقص المحتمل فى المقام زائدا على الركعة، كما إذا شكّ بعد رفع الرأس من السجدتين بين الاثنتين و الثلاث، فإنّه يحتمل أن تكون هذه الركعة، ركعة ثانية مفتقرة إلى التشهّد.

(۱) فقه الرضا عليه السّلام: ۱۱۷- ۱۱۸، بحار الأنوار ۸۵: ۲۱۳، مستدرك الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۷ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۱۹۳ ح ۷۶۱، الاستبصار ۱: ۳۷۵ ح ۱۴۲۵، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۶.

(۳) التهذيب ۲: ۱۹۳ ح ۷۶۲، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۶، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰۹

و يحتمل أن تكون ركعة ثالثة، فيبنى على كونها الثالثة، و إتمام الصلاة، ثمَّ الإتيان بصلاة الاحتياط بعدها، و إن كان موجبا لتدارك النقيصة المحتملة التى هى الركعة، إلّا أنّه يحتمل نقص التشهّد أيضا و لا جابر له أصلا.

و دعوی إنّ نقصان التشهّد لا یضرّ بصحّة الصلاة، لأنّه لیس من الأجزاء الرکنیّة.

مدفوعة بأنّه فی هذه الصورة یحتمل أن یکون محلّ التشهّد باقیا بحاله، بأن کانت الرکعة رکعة ثانیة. و حینئذ فالتشهّد قد فات عمدا، و الإخلال بالجزء عمدا مبطل مطلقا کما هو واضح.

و بعد فرض عدم الشمول یکون فی المسألة وجوه:

الوجه الأوّل: البطلان، لأنّ الأمر دائر بین أن یأتی بالتشهّد، فیحتمل زیادته و وقوعه کذلک فی حال الالتفات، و بین أن یترکه فیحتمل نقصه من دون جابر، لأنّ المفروض أنّ مثل روایة عمّار إنّما هو بصدد بیان علاج نقص الرکعة فقط و لا یستفاد منه جبر نقص غیرها الذی هو من أجزائها.

الوجه الثانی: الصحة، و وجوب التشهّد لاحتمال بقاء محلّه، و کون هذه الرکعة هی الرکعة الثانیة.

الوجه الثالث: الصحة، و عدم وجوب التشهّد، لأنّه یشکّ فی وجوبه من جهة الشکّ فی کون هذه الرکعة هی الثانیة أو الثالثة، فیدفع وجوبه بأصالة البراءة عنه.

و بالجملة: فالمسألة من هذه الجهة محلّ إشکال و إن لم یکن هذا الإشکال مذکورا فی العبارات أصلا فتتبع.

تتمیم

قد عرفت أنّ مورد الروایات الواردة فی باب الشکوک، یدلّ علی خمسة أحکام:

۱- الشکّ بحسب الرکعات التامّة، فالمفروض فیها الشکّ بعد تمام الرکعة و قبل

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۵۱۰

الشروع فیما بعدها، فلو شکّ و هو قائم قبل أن یرکع فهو خارج عن مورد الروایات و لکنّ یمکن استفادة حکمه منها.

۲- الشکّ بین الخمس و الستّ حال القیام، و لا ریب فی أنّه یجب علیه الجلوس، لیصیر الشکّ بین الأربع و الخمس، و لعلمه بزیادة هذا القیام یجب علیه هدمه فیهدمه و ینقل شکّه إلی الشکّ بین الأربع و الخمس، و قد عرفت حکمه المستفاد من الروایات الواردة فیه.

۳- الشکّ بین الأربع و الخمس قائما، و قد عرفت حکمه سابقا فی ضمن الصور المتصورة للشکّ بین الأربع و الخمس، و عرفت أنّه صرّح غیر واحد بوجوب هدم القیام و الجلوس، فینقلب شکّه إلی الثلاث و الأربع، فیعمل عمل الشاک بینهما، و یزید مع ذلک سجدتی السهو لمکان القیام، و قد عرفت ما فیه من الإشکال، من أنّه لا موجب لهدم القیام و لا دلیل علیه، بل الظاهر أنّه حال القیام شاک بین الثلاث و الأربع بالنسبة إلی الرکعات التامّة، فیجب علیه هدم القیام لأجل حکم الشرع بالبناء علی الأکثر فیها لکونه زیادة علیها کما لا یخفی.

۴- الشکّ بین الثلاث و الأربع و الخمس فی حال القیام.

۵- الشکّ بین الثلاث و الخمس فی حال القیام، و الحکم فیهما هو الحکم فی سابقتهما من هدم القیام لملاحظة الرکعات التامة، و وجوب البناء علی الأکثر.

و یمکن الحکم بالبطلان فیها جمیعا، نظرا إلی الإشکال الذی ذکرنا سابقا فی الشکّ بین الأربع و الخمس حال الرکوع، من أنّ هذا المصلّی قد أتی ببعض أجزاء الرکعة مع قصد الجزئیة، فعلی فرض وقوعه فی محلّه و اتّصافه بالجزئیة و الصحة التأهلیة لا معنی لسقوطه عنه، و خروجه عن هذا الوصف بسبب هدم القیام أو قصد عدم الجزئیة.

فحینئذ المحتمل إنّما هو نقص بعض الرکعة لإتمامها، و لا دلیل علی کون صلاة

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۵۱۱

الاحتياط جابرة للنقيصة المحتملة إذا كانت أقلّ من الركعة.

نعم لو كـان المأتىّ به من الركعة مجرّد القيام و لم يزد عليه شيئا من القراءة و نحوها، يمكن أن يقال بعدم الإتيان بشىء من أجزاء الركعة، نظرا إلى أنّ القيام الذى هو جزء للصلاة هو القيام فى حال الذكر و القراءة لا مجرّده، أو يقال بأنّ الجزء هو القيام للركعة أى الركوع على ما استظهرناه سابقا فى باب ركنية القيام، فما لم يركع لا يكون قيامه متّصفا بوصف الجزئية أصلا. فانقدح من ذلك الإشكال فى حكم هذه المسائل و الاحتياط ممّا لا ينبغى تركه.

ثمّ إنّ هنا شكوكا أخر طارئة بعد تمامية الركعة، و لكن لم يقع التعرّض لها فى شىء من الروايات المتقدّمة، كالشكّ بين الاثنتين و الأربع و الخمس بعد تمامية الركعة أو بين الثلاث و الأربع و الخمس كذلك، أو بين الاثنتين و الثلاث و الأربع و الخمس كذلك أيضا، و فيها وجهان:

الأوّل: الصحة، نظرا إلى أنّ المستفاد من الروايات الواردة فى الشكّ بين الأربع و الخمس أنّ احتمال الزيادة مدفوع بأصالة العدم الجارية فى جميع موارد احتمال الزيادة، و إيجاب سجود السهو إنّما هو للذهول و الغفلة عن عدد ركعات الصلاة و بعد إلغاء احتمال الزيادة يتحقق المورد بالنسبة إلى الروايات الأخر غير الواردة فى الشكّ بين الأربع و الخمس.

الثانى: البطلان، لعدم جريان شىء من الروايات هنا، أمّا الروايات الواردة فى غير الشكّ بين الأربع و الخمس، فلأنّ موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال فى النقص، و أمّا فيما وجد احتمال الزيادة أيضا فلا يعلم بشمولها له، و أمّا الروايات الواردة فيه فلأنّ موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال فى الزيادة كما لا يخفى. هذا، و لا يبعد الوجه الأوّل لما ذكر فيه.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۲

كثير الشكّ

قد ورد فى حكمه روايات:

منها: رواية محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام- التى رواها المشايخ الثلاثة رحمهم اللّه- قال: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنّه يوشكّ أن يدعك، إنّما هو من الشيطان» «۱».

و منها: رواية زرارة و أبى بصير قالا: قلنا له: الرجل يشكّ كثيرا فى صلاته حتى لا يدرى كم صلّى و لا ما بقى عليه؟ قال: يعيد، قلنا: فإنّه يكثر عليه ذلك كلّما أعاد شكّ؟ قال: يمضى فى شكّه، ثمّ قال: «لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم فى الوهم و لا يكثرنّ نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعد إليه الشكّ، قال زرارة: ثمّ قال: إنّما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» «۲».

و منها: مرسلة ابن سنان- و الظاهر أنّه هو عبد اللّه بن سنان لرواية فضالة عنه- عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كثر عليك السهو فامض فى صلاتك» «۳».

و منها: رواية عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يكثر عليه الوهم فى الصلاة فيشكّ فى الركوع فلا يدرى أركع أم لا؟ و يشكّ فى السجود فلا يدرى أسجد أم لا؟

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۹ و ۳۵۸ ح ۸ و ۲، التهذيب ۲: ۳۴۳ ح ۱۴۲۴، الفقيه ۱: ۲۲۴ ح ۹۸۹، الوسائل ۸: ۲۲۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۸ ح ۲، التهذيب ۲: ۱۸۸ ح ۷۴۷، الاستبصار ۱: ۳۷۴ ح ۱۴۲۲، الوسائل ۸: ۲۲۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۲.

(۳) التهذيب ۲: ۳۴۳ ح ۱۴۲۳، الوسائل ۸: ۲۲۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۳

فقال: «لا يسجد و لا يركع و يمضى فى صلاته حتى يستيقن يقينا.» «۱».

و منها: مرسلة الصدوق قال: قال الرضا عليه السّلام: «إذا كثر عليك السهو فى الصلاة فامض على صلاتك و لا تعد» «۲».

ثمّ إنّ المراد بالسهو المأخوذ فى الروايات هل هو خصوص الشكّ أو الأعم منه و من السهو المصطلح؟ وجهان، بل قولان: و قد حكى نسبة القول الأوّل إلى الشهرة عن العلّامة المجلسى، كما أنّه حكى عن ظاهر المعتبر و أكثر كتب العلّامة و صريح كشف الرموز و البيان و الدروس و غيرها من الكتب الكثيرة للمتأخّرين «۳»، و حكى الثانى عن شرح الألفية و فوائد الشرائع و تعليق الإرشاد و أكثر كتب الشهيد الثانى و بعض آخر «۴».

و الظاهر هو القول الأوّل، توضيحه: إنّا قد حقّقنا فى أوّل مبحث الخلل أنّ السهو بحسب معناه اللغوى عبارة عن مطلق الذهول و الغفلة عن الواقع، سواء كان الذاهل ملتفتا حين ذهوله إلى كونه ذاهلا و مستورا عنه الواقع- و لا محالة يكون حينئذ متردّدا فيه و شاكّا- أم لم يكن متوجّها إلى ذهوله، بل كان غافلا عنه أيضا، و لا محالة يكون معتقدا لخلاف الواقع، إلّا أنّ الظاهر أنّ المراد بالسهو المأخوذ فى الأخبار هنا هو الشكّ المقابل للسهو بالمعنى المصطلح بينهم، و ذلك لأنّ

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۴، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۳۷۲، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۵.

(۲) الفقيه ۱: ۲۲۴ ح ۹۸۸، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۶.

(۳) بحار الأنوار ۸۵: ۲۷۶، المعتبر ۲: ۳۹۳، نهاية الأحكام ۱: ۵۳۳، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۲۲، المنتهى ۱: ۴۱۱، كشف الرموز ۱: ۲۰۳، البيان: ۱۵۱، الدروس ۱: ۲۰۰، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ۱۰۸، مدارك الأحكام ۴: ۲۷۱، ذخيرة المعاد: ۳۶۷، مفاتيح الشرائع، ۱۸۰، مفتاح الكرامة ۳: ۳۳۳.

(۴) الخلاف ۱: ۴۶۵ مسألة ۲۱۰، الغنية: ۱۱۲- ۱۱۳، السرائر ۱: ۲۴۵، جامع المقاصد ۳: ۱۳۵، روض الجنان: ۳۴۳، الروضة البهيّة ۱: ۳۳۹، مسالك الأفهام ۱: ۲۹۶، مفتاح الكرامة ۳: ۳۳۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۴

الظاهر أنّ هذه الروايات مسوقة لبيان نفى الأحكام المترتّبة على السهو فى صورة الكثرة امتنانا و تفضّلا.

و حينئذ نقول: إنّ السهو قد يصير سببا لترك جزء أو شرط، و قد يصير موجبا لفعل مانع، و على التقديرين قد يكون الجزء و الشرط و المانع جزء، أو شرطا، أو مانعا مطلقا- أى فى حالتى العمد و السهو- و قد لا يكون إلّا جزء، أو شرطا، أو مانعا فى خصوص حال العمد و الاختيار.

ففيما إذا كان جزء مثلا مطلقا يكون بطلان الصلاة عند تركه مسببا عن الإخلال به، و لا مدخل للسهو فيه أصلا، فإنّ بطلان الصلاة عند فقدانها للركوع سهوا ليس لأجل السهو عن الركوع، بل لأجل كونها فاقدة له و هو من الأجزاء الركنية، و لا مدخلية للسهو فى هذه الجهة أصلا، و كذلك إيجاد المانع مطلقا سهوا.

فإنّ الاستدبار السهوى يبطل الصلاة بما أنّه استدبار لا بما أنّه وقع سهوا، و هذا واضح جدّا، ففى هذه الصورة لا يكون للسهو بما هو سهو حكم حتّى يرتفع عند الكثرة.

و أمّا الصورة الثانية فالسهو فيها و إن كان له دخل فى الحكم إلّا أنّ الحكم المترتّب عليه هى الصحة و التمامية، إذ المفروض اختصاص الجزئية و الشرطية و المانعية بحال الاختيار، و رفع الصحة مع الكثرة مناف للامتنان الذى سيقت الأخبار لإفادته.

و دعوى أنّ المراد بهذه الأخبار نفى وجوب سجدتى السهو مع الكثرة عند حصول موجبهما، بمعنى أنّ ما يترتّب عليه سجدتا السهو

من الأفعال و الأقوال السهوية، إذا صدر عمّن يسهو كثيرا لا يترتّب عليه شيء حينئذ.

مدفوعة- مضافا إلى أنّه من البعيد تنزيل الإطلاقات الكثيرة على إرادة هذا

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۵

المعنى- بأنّ ظاهر الروايات إيجاب المضيّ في الصلاة مع الكثرة، و هو لا ينافي وجوب سجود السهو بعد كونه خارجا من الصلاة، فهذا التعبير يشعر بل يدلّ على أنّ المراد نفي ما ينافي المضيّ ممّا لا يكون خارجا من الصلاة.

فانقدح أنّه لا محيص عن حمل السهو على خصوص الشكّ، و حمله على إرادة الأعمّ لا يصح، كما بيّنه المحدّث المجلسي قدّس سرّه فيما حكي عنه «۱».

ثمّ إنّه يقع الكلام بعد ذلك في تحديد الكثرة، فنقول:

في هذا الباب أقوال مختلفة منشؤها رواية واحدة واردة في المقام.

أمّا الأقوال فهي كثيرة بحسب الظاهر:

منها: ما هو المشهور بين المتأخّرين من أنّه يرجع في ذلك إلى العرف، و نسبه المجلسي في أربعينه إلى الأكثر، و كذا صاحب الرياض «۲».

و منها: ما في محكيّ الوسيلة من أن يسهو ثلاث مرات متواليات، و الظاهر أنّه مراد ابن إدريس في السرائر حيث قال: حدّه أن يسهو في شيء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرّات فيسقط بعد ذلك حكمه أو يسهو في أكثر الخمس أعني ثلاث صلوات من الخمس، فيسقط بعد ذلك حكم السهو في الفريضة الرابعة «۳».

و أمّا الرواية فهي ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن محمّد ابن أبي حمزة أنّ الصادق عليه السّلام قال: «إذا كان الرجل ممّن يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن كثر عليه السهو» «۴». و الظاهر أنّ التميّز المقدر بعد كلمة «ثلاث» هي الصلوات

---

(۱) بحار الأنوار ۸۵: ۲۸۶.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۳۲۳ مسألة ۳۴۹، الذكرى ۴: ۵۵- ۵۶، الروضة البهيّة ۱: ۳۳۹، بحار الأنوار ۸۵: ۲۸۱، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۸۰، كفاية الأحكام: ۲۶، رياض المسائل ۴: ۲۵۰.

(۳) السرائر ۱: ۲۴۸، الوسيلة: ۱۰۲.

(۴) الفقيه ۱: ۲۲۴ ح ۹۹۰، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ۱۶ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۶

المفروضات، و احتمال أن يكون المراد الأعم، باعتبار حذف المتعلّق الذي هو دليل العموم بعيد جدّا.

نعم، يقع الكلام في أنّ المراد من لفظة «كلّ» هل هو استيعاب أفراد الثلاث أو أنّ المراد منها استيعاب أجزائه، فالمراد على الأوّل أنّ الرجل إذا كان يسهو في كلّ ثلاث من الصلوات، فهو من أفراد كثير السهو، و عليه يحتمل أن يكون المراد ب «الثلاث» الثلاث متوالية، و يحتمل أن يكون أعمّ.

و على الثاني يكون المراد أنّ الرجل إذا كان ممّن يسهو في كلّ واحدة من الثلاث، فهو ممّن يكثر عليه السهو. و يبعد الاحتمال الأوّل مضافا إلى بعد مدخلية الثلاث، و أنّه بناء عليه تكون الرواية مجملة من جهة عدم وقوع التحديد فيها إلى وقت و زمان، و أنّ محقق الكثرة هل السهو في كلّ ثلاث ثلاث، إلى شهر أو سنة أو ما دام الحياة؟

كما أنّه يبعد الاحتمال الثاني أنّه بناء عليه لم يكن افتقار إلى التعبير بكلمة «كلّ ثلاث» بل كان المقصود يتأدّى مع حذف كلمة «كلّ» أيضا، بل تأديته بدونه أحسن منها معه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه يستفاد من روايـة زرارة و أبى بصـير المتقدّمة أنّ الشكّ فى الثلاث الذى يوجب تحقق الكثرة على ما هو مفاد رواية محمد بن أبى حمزة المتقدّمة بناء على أحد احتماليها، لا ينحصـر بما إذا شكّ فى ثلاث صلوات مستقلة صحيحة، بل يتحقق ذلك أيضا فيما إذا شكّ فى الصلاة بما يوجب بطلانها ثمّ شكّ فى إعادتها كذلك ثمّ شكّ فى الصلاة الثالثة المعادة أيضا.

نعم، يقع الكلام حينئـذ فى أنّ الشكّ فى الصـلاة الثالثـة الـذى به يتحقق الكثرة هل يوجب رفع حكم الشكّ عنها أيضا أو أنّها أيضـا باطلة؟ و حكم الشكّ إنّما

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۷

يرتفع بالنسبة إلى الصـلاة الرابعة و ما بعدها من الصلوات، كما أنّه يستفاد من رواية عمّار المتقدّمة أنّ الكثرة تتحقق أيضا بالشكّ فى الأفعال، لأنّ المفروض فيها هو الشكّ فى الركوع و السجود و نحوهما.

و الظاهر أنّ المراد بالشكّ فى الركوع المـذكور فيه ليس الشكّ الـذى دخل فى تحقق موضوع الكثرة، إذ حينئـذ لا يكون وجه لعـدم ترتيب الأثر عليه ما دام لم يتحقق، كما هو المذكور فى الرواية، حيث وقع النهى فيها عن السجود و الركوع و الأمر بالمضىّ فى الصلاة حتى يستيقن يقينا.

ثمّ إنّ الشكّ مع قطع النظر عن الكثرة قد يترتّب عليه وجوب إعادة أصل الصـلاة، و قد يترتّب عليه وجوب تدارك الفعل المشكوك فى حال الصـلاة، و قـد يترتّب عليه وجوب سـجدتى السـهو بعـد الصـلاة كما فى الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت، و قـد لا يترتّب عليه شىء كما إذا كان بعد تجاوز المحل.

لا إشـكال فى تحقق موضوع الكثرة المؤثّر فى رفع الحكم المترتّب على الشكّ عـدا الصورة الأخيرة من هذه الصور الأربعة، و أمّا فيها فيشـكل ذلـك نظرا إلى أنّ الشكّ فيها لا يترتب عليه حكم حتّى يرتفع مع الكثرة، فلو تكرّر منه الشكّ فى السـجود مثلا بعـد التجاوز عن محله لا يصـير بذلك كثير الشكّ، فلو شكّ فيه بعد ذلك قبل التجاوز يعمل عمل الشاك و يرجع لتداركه، كما أنّه لو كان شـكّه المتكرّر بالنسبة إلى فعـل خاصّ، فالظاهر أنّه لا يعامل مع الأفعال الأخر أيضا معاملـة كثير الشكّ، بل يعمل معها عمل الشاكّ كما هو ظاهر.

ثمّ إنّه هـل يلحق بكثير الشـكّ- فى عـدم ترتّب حكم الشكّ عليه- كثير الظنّ، فلا يترتّب على ظنّه الكثير ما يترتّب على الظنّ مع قطع النظر عن الكثرة، أو أنّ ارتفاع الحكم بسبب الكثرة إنّما هو فى خصوص الشكّ؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأوّل فيما لو تعلّق ظنّه بالبطلان أو بعدم الإتيان بما يجب

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۸

عليه الإتيـان به، و ذلـك لمـا يسـتفاد من التعليل الوارد فى بعض الأخبار المتقدّمـة من أنّ منشأ ذلك هو الشـيطان «۱»، و هو يريـد أن يطاع، و الاعتناء به إطاعة له، و حينئذ فلا يبعد الإلحاق من جهة تنقيح المناط.

ثمّ إنّه هل يتعيّن على كثير الشكّ المضىّ فى الصلاة و عدم الاعتناء بشكّه، أو أنّ الأمر بالمضى مجرّد ترخيص من الشارع، فيتخيّر بين عـدم الاعتناء و بين الاعتناء، و العمل بمقتضـى شـكّه إن فاسـدا ففاسد، و إن احتياطا فاحتياط، و إن تداركا فتدارك، كما ربّما ينسب إلى بعض الأعاظم «۲»؟ وجهان:

الظاهر من الروايات هو الوجه الأوّل، و عليه فلو اعتنى بشكّه و أتى بالمشكوك مع عـدم التجاوز عن المحل، و كان ركنا كالركوع و نحوه، بطلت صلاته من جهة زيادة الركن، لأنّ مرجع الأمر بالمضىّ مع كثرة الشكّ إلى رفع اليد عن جزئية الركوع، و كون الصلاة فى حق كثير الشكّ هى الصـلاة، و لو كانت فاقـدة للركوع، فالإتيان بالمشـكوك مع ذلك إتيان بما هو زائد على الصـلاة المأمور بها فى حقّه، و زيادة الركن مبطلة، نعم لو لم يكن المشكوك من الأجزاء الركنية و أتى به بقصد القربة كالقراءة، فالظاهر صحّة صلاته.

شكّ الإمام مع حفظ المأموم و بالعكس

هذا النوع من الشك، من جملة الشكوك التى لا اعتبار بها أو قامت الأمارة على أحد طرفيها، و لا يخفى أنّه لم يوجد بعد التتبع فى كتب القدماء من الأصحاب رضوان اللّه عليهم التعرّض لهذه المسألة أصلا. نعم ذكره الشيخ الطوسى رحمه اللّه فى

(۱) الوسائل ۸: ۲۲۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۶ ح ۲.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۱۸.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۱۹

كتابى النهاية و المبسوط.

قال فى المبسوط فيما إذا سهى الإمام بما يوجب سجدتى السهو: فإن كان المأموم ذاكرا ذكّر الإمام و نبّهه عليه، و وجب على الإمام الرجوع إليه «۱».

فإنّ وجوب الرجوع إلى المأموم إنّما هو فى صورة الشكّ و التردّد، لا التذكّر و العلم بالواقع، فمفاده أنّ الإمام مع الشكّ يرجع إلى المأموم إذا كان ذاكرا.

و قال فى النهاية: و لا سهو على من صلّى خلف إمام يقتدى به، و كذلك لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه، فإن سهى الامام و المأمومون كلّهم أو أكثرهم أعادوا الصلاة احتياطا «۲».

و هذه العبارة و إن كان لها ظهور فى المقام، إلّا أنّ ذيلها لا يخلو من النظر، لأنّه لم يعلم وجه الإعادة فيما إذا سهى الإمام و المأمومون، كما أنّ عبارة المبسوط لا تكون وافية بجميع المدّعى كما هو غير خفىّ.

نعم قال الشيخ فى الاقتصاد: و من سهى فى صلاة خلف إمام يقتدى به لا سهو عليه، و كذا لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه «۳». و هذه العبارة تدلّ بتمامها على المدّعى فى المقام.

و أمّا المتأخّرون فقد تعرّضوا للمسألة، و هم بين من نسب إلى الأصحاب القطع بذلك، كما فى المحكى عن المدارك و الذخيرة «۴»، و بين من نسب هذا الحكم إلى الأصحاب كما فى محكىّ كشف الالتباس «۵»، و بين من نفى الخلاف فيه كما فيما حكى

(۱) المبسوط ۱: ۱۲۴.

(۲) النهاية: ۹۳- ۹۴.

(۳) الاقتصاد: ۲۶۶.

(۴) مدارك الأحكام ۴: ۲۶۹، ذخيرة المعاد: ۳۶۹، مستند الشيعة ۷: ۲۱۳.

(۵) مفتاح الكرامة ۳: ۳۴۱، حكاه عنه.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۰

عن المفاتيح و الرياض «۱».

و ليعلم أنّ ذلك إنّما هو فيما يتعلّق الشك بكلّ من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و أمّا مسألة صدور موجب سجدة السهو من واحد منهما دون الآخر فقد كانت مبحوثا عنها بين القدماء «۲» أيضا، و حكى عن فقهاء الجمهور أنّه يجب على المأموم متابعة الإمام فى سجود السهو، و إن لم يعرض له السبب «۳».

و لا يجب على المأموم سجود السهو لو اختصّ بعروض السبب على خلاف فيه من مكحول الشامى حيث حكى عنه أنّه قال: إن قام مع قعود إمامه سجد للسهو «۴». كما أنّه وقع الخلاف فيما لو عرض السهو لكلّ منهما، و كذا بالنسبة إلى المأموم فيما لو عرض السهو

للإمام فيما بقى من صلاته، مع كون المأموم مسبوقا بأن لحق المأموم مع الإمام ركعة أو ما زاد عليها ثمّ سهى الإمام فيما بقى عليه.

و قد تعرّض الشيخ أكثر هذه الفروع فى كتاب الخلاف، و لكنّ تعليله لعدم وجوب المتابعة فى الفرع الأخير لا يخلو من إجمال بل اضطراب، و لكنّه تعرّض لها فى المبسوط بنحو أحسن و أصحّ، و لا بأس بنقل عبارته فى الكتابين فنقول:

قال الشيخ فى الخلاف: إذا لحق المأموم مع الإمام ركعة أو ما زاد عليها ثمّ سهى الإمام فيما بقى عليه، فإذا سلّم الإمام و سجد سجدتى السهو لا يلزمه أن يتبعه، و كذلك إن تركه متعمّدا أو ساهيا لا يلزمه ذلك، و به قال ابن سيرين. و قال باقى الفقهاء: إنّه يتبعه فى ذلك.

---

(۱) مفاتيح الشرائع ۱: ۱۷۹، رياض المسائل ۴: ۲۵۵، مستند الشيعة ۷: ۲۱۳، الحدائق ۹: ۲۶۸.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۵، الخلاف ۱: ۴۶۳ مسألة ۲۰۶، المبسوط ۱: ۱۲۳، المعتبر ۲: ۳۹۴- ۳۹۵، الذكرى ۴: ۵۷- ۶۱.

(۳) المجموع ۴: ۱۴۶، المغنى لابن قدامة ۱: ۷۳۱، الشرح الكبير ۱: ۷۳۰، بداية المجتهد ۱: ۲۰۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۲۶.

(۴) بداية المجتهد ۱: ۲۷۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۱

دليلنا: انّه قد ثبت أنّ سجدتى السهو لا تكونان إلّا بعد التسليم، فإذا سلّم الإمام خرج المأموم فيما بقى من أن يكون مقتديا به، فلا يلزمه أن يسجد بسجوده «۱».

و قال فى المبسوط- فيما إذا دخل المأموم على الإمام فى أثناء صلاته، فيه مسئلتان، إحداهما: إذا سهى الإمام فيما بقى من الصلاة. و الثانية: و هى إذا كان قد سهى فيما مضى قبل دخول المأموم فى صلاته معه- ما هذا لفظه فى المسألة الأولى:

فإذا سلّم الإمام و سجد للسهو لم يتّبعه المأموم فى هذه الحالة، و يؤخّر حتّى تمّم صلاته، و يأتى بسجدتى السهو، لأنّ سجدتى السهو لا تكونان إلّا بعد التسليم، و هو لم يسلّم بعد، لأنّ عليه فائتا من الصلاة يحتاج أن يتمّمه، فإن أخلّ الإمام بسجدتى السهو عامدا أو ساهيا أتى بهما المأموم إذا فرغ من الصلاة، لأنّهما جبران للصلاة، و لا يجوز تركهما «۲».

و لنرجع إلى ما كنّا فيه و نقول: إنّ الدليل فى المقام هى الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين، و هى:

۱- ما رواه الكلينى عن علىّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن رجل، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن إمام يصلّى بأربع نفر أو بخمس فيسبّح اثنان على أنّهم صلّوا ثلاثا، و يسبّح ثلاثة على أنّهم صلّوا أربعا، يقولون هؤلاء: قوموا، و يقولون هؤلاء: اقعدوا، و الإمام مائل مع أحدهما، أو معتدل الوهم، فما يجب عليهم؟ قال: ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتّفاق (بإيقان خ ل) منهم، و ليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، و لا سهو فى سهو، و ليس فى المغرب سهو، و لا فى الفجر سهو، و لا فى

---

(۱) الخلاف ۱: ۴۶۴ مسألة ۲۰۸.

(۲) المبسوط ۱: ۱۲۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۲

الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو، (و لا سهو فى نافلة خ ل) فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه و عليهم فى الاحتياط الإعادة و الأخذ بالجزم». و رواه الصدوق بإسناده عن إبراهيم بن هاشم فى نوادره «۱»، و لكنّ لم يعلم أنّه رواه فيها مرسلا أو مسندا.

۲- و ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم و أبى قتادة، عن علىّ بن جعفر. و بإسناده عن محمد

بن علىّ بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن القاسم، عن علىّ بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الرجل يصلّى خلف الإمام لا يدرى كم صلّى، هل عليه سهو؟ قال: «لا» «۲».

۳- و ما رواه ابن مسكان عن الهذيل «۳» عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يتّكل على عدد صاحبته فى الطواف، أ يجزيه عنها و عن الصبى؟ فقال: «نعم، ألا ترى أنّك تأتمّ بالإمام إذا صلّيت خلفه، فهو مثله» «۴».

هذا، و لكنّ الرواية الأولى مضافا إلى كونها مجملة لا ظهور لها فى كون المراد بالسهو هو السهو و الذهول عن الواقع المقارن مع التردد و الشكّ، و على تقديره فلا بدّ من تقييدها بما إذا حفظ المأموم فى الجملة الاولى، و بما إذا حفظ الإمام فى الجملة الثانية.

و أمّا مرسلة يونس، فدلالتها على الحكم فى المقام ظاهرة، كما أنّه لا يبعد

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۸ ح ۵، الفقيه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۸، التهذيب ۳: ۵۴ ح ۱۸۷، الوسائل ۸: ۲۴۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۴ ح ۸.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۳ و ج ۳: ۲۷۹ ح ۸۱۸، الوسائل ۸: ۲۳۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۴ ح ۱.

(۳) الظاهر أنّ المراد به هو الهذيل بن صدقة باعتبار رواية ابن مسكان عنه لا هذيل بن حيان الذى هو أخو جعفر ابن حيّان، و هو و إن لم يكن ممّن صرّح بتوثيقه إلّا أنّه يمكن أن يستفاد و ثاقته من رواية ابن مسكان عنه كما لا يخفى «المقرّر».

(۴) الفقيه ۲: ۲۵۴ ح ۱۲۳۳، الوسائل ۸: ۲۴۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۴ ح ۹.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۳

دعوى ظهور رواية علىّ بن جعفر فيه أيضا، باعتبار أنّ الظاهر كون فاعل «لا يدرى» هو الضمير الذى يرجع إلى الرجل الذى يصلّى خلف الإمام، و ظاهره حينئذ أنّ الشكّ منحصر به و الإمام حافظ ذاكر و هذا لا فرق فيه بين أن تكون العبارة خلف الإمام كما فى موضع من التهذيب «۱» أو خلف إمام كما فى موضع آخر منه «۲».

كما أنّه لا فرق بين أن يكون المراد بقوله: «لا يدرى كم صلّى» هو أن لا يكون حافظا لشىء من أعداد الركعات أصلا، بأن لا يدرى واحدة صلّى أم اثنتين أم ثلاثا أم أربعا و هكذا، و بين أن يكون المراد به أعمّ من هذه الصورة و من الجهل بالركعات، و لو كان له يقين بأن كان شكّه بين الاثنتين و الثلاث، أو بين الثلاث و الأربع، أو غيرهما من الشكوك.

و أمّا رواية ابن مسكان فهى و إن كان صدرها لا يخلو عن الاضطراب، لأنّ المفروض فى موردها أنّ الرجل يتّكل فى عدد أشواط الطواف على عدد صاحبته، و لا يلائم ذلك السؤال عن إجزائه له عنها أو عن الصبى كما لا يخفى، إلّا أن يوجّه بأنّ الجار متعلّق بأمر مقدّر، و المراد إجزاء أخذ العدد عنها أو عن الصبى، إلّا أنّ ذلك لا يقدح فى الاستدلال بها للمقام، لأنّها تدلّ على أنّ رجوع كلّ من الإمام و المأموم إلى الآخر كان أمرا مسلّما مفروغا عنه.

نعم، يستفاد منها بملاحظة التعليل جواز الرجوع فيما اعتبر فيه العدد إلى الغير مطلقا، و هو بهذا النحو لم يظهر الفتوى به من الأصحاب. و كيف كان فلا إشكال بالنظر إلى الروايات و فتاوى المتأخّرين فى أصل

---

(۱) التهذيب ۳: ۲۷۹ ح ۸۱۸.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۴

المسألة، و إن كان التعجّب لا يكاد ينقضى من جهة عدم تعرّض كثير من القدماء له أصلا مع كونه ممّا يعمّ به البلوى، لما عرفت من أنّه لم يتعرّض له إلّا الشيخ قدّس سرّه «۱».

ثمَّ إنّه لا- إشكال فى رجوع كلّ من الإمام و المأموم إلى الآخر إذا كان الراجع شاكّا و المرجوع إليه قاطعا، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون المأموم واحدا أو متعدّدا، رجلا- أو امرأة، بل و إن كان صبيّا مميّزا بناء على شرعيّة عبادة الصبى كما هو الحق، لإطلاق قوله: «من خلفه»، الشامل لجميع من ذكر كما هو ظاهر.

إنّما الإشكال فى رجوع الشاكّ إلى الظانّ و كذا رجوع الظانّ إلى القاطع، ظاهر عبارة السيّد رحمه اللّه فى عروته رجوع الظانّ إلى المتيقّن و عدم رجوع الشاكّ إلى الظانّ إذا لم يحصل له الظنّ «۲»، و لكنّ الظاهر أنّ العكس لا يخلو من قوّة، فإنّ دليل اعتبار الظنّ- مطلقا أو فى الجملة- فى الصلاة يجعل الظانّ بحكم القاطع، فلا وجه لرجوعه إليه.

نعم ظاهر مرسلة يونس المتقدّمة اعتبار كون الحفظ على طريق اليقين بناء على أن يكون الصادر هى كلمة «بإيقان» و لكنّه لم يثبت، فيحتمل أن يكون الصادر هى كلمة «باتّفاق» كما فى بعض النسخ.

ثمَّ إنّه إذا كان الإمام شاكّا و المأمومون مختلفين من حيث الاعتقاد، بأن اعتقد بعضهم أنّه صلّى الركعة الرابعة مثلا، و بعضهم أنّه لم يصلّها بعد، فالظاهر بمقتضى المرسلة غيرها أنّه لا يرجع إليهم أصلا إلّا إذا حصل له الظنّ، فيعمل على طبق ظنّه لأدلّة اعتباره. نعم إذا كان بعض المأمومين متيقّنا و بعضهم الآخر شاكّا، فالظاهر أنّ الإمام يرجع إلى الحافظ منهم و إن كان ظاهر

---

(۱) راجع ۲: ۵۱۸.

(۲) العروة الوثقى ۱: ۶۸۲ مسألة ۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۵

المرسلة- بناء على أن يكون الصادر هى كلمة «باتّفاق»- و كذا ظاهر ذيلها هو عدم جواز الرجوع، إلّا أنّ هذه الكلمة لم يثبت صدورها، و الذيل محتمل لأن يكون المراد بالاختلاف فيه هو الاختلاف فى الاعتقاد كما لا يخفى، مضافا إلى أنّه مجمل لا يمكن التشبّث به. و كيف كان فالظاهر جواز رجوع الإمام إلى الحافظ منهم إلّا أنّ رجوع الشاكّ منهم إلى الامام إذا لم يحصل الظنّ له و لا لهم فمورد تردّد و إشكال، و الأحوط الإعادة.

ثمَّ إنّه إذا كان كلّ من الإمام و المأموم شاكّا، فتارة يكون شكّهم متّحدا، كما إذا شكّ الجميع بين الثلاث و الأربع مثلا، و اخرى يختلف شكّ الإمام مع شكّ المأموم، و فى هذه الصورة قد يكون بين الشكّين قدر مشترك و قد لا يكون كذلك، لا إشكال فى الصورة الاولى فى وجوب معاملة كلّ منهما عمل ذلك الشاك، كما أنّه لا إشكال فى الصورة الثالثة فى وجوب معاملة كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

و أمّا الصورة الثانية كما إذا شكّ الإمام بين الثنتين و الثلاث و المأموم بين الثلاث و الأربع، فقد يقال فيها كما قيل: برجوع كلّ منهما إلى القدر المشترك الذى هى الثلاث فى المثال، لأنّ الإمام حافظ بالنسبة إلى عدم الزيادة على الثلاث، فيجب أن يرجع المأموم إليه و يلغى شكّه بالنسبة إلى الأربع، و المأموم حافظ بالنسبة إلى عدم النقصان عن الثلاث، فيجب أن يرجع الإمام اليه و يلغى احتمال الاثنتين، و إذا لغى احتمال الأربع و الاثنتين يبقى القدر المشترك فى البين.

هذا، و لكنّ الظاهر يقتضى العدم، لأنّ كلّا منهما فى نفسه لا يكون حافظا أصلا، بل متردّدا و شاكّا، فلا معنى لرجوع الآخر إليه، بل فى هذه الصورة أيضا كالصورة الثالثة يجب أن يعمل كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

ثمَّ إنّه إذا كان أحدهما كثير الشكّ و الآخر حافظا، فهل يعمل من كثر شكّه

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۶

عمل كثير السهو، أو يرجع إلى حفظ الآخر؟ وجهان، و الظاهر هو الوجه الثانى، لأنّ لسان الأدلة الدالة على رجوع غير الحافظ إليه نفى السهو عن غير الحافظ، و أنّه لا يكون له سهو، و الموضوع فى أدلّة كثير السهو هو من كثر سهوه و مع حفظ الآخر لا يكون فى البين

سهو أصلا. و إن شئت قلت: إنّ دليل كثير الشكّ المقتضى لعدم الاعتناء بشكّه إنّما هو من قبيل الأصول العمليـة، و مقتضى ظاهر الأدلة الواردة هنا طريقية حفظ الحافظ لغيره، و من المعلوم أنّه لا مجال للأصل مع وجود الأمارة، فتدبّر.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

الجزء الثالث

[كتاب الصلاة]

[تتمة المطلب الرابع فى الخلل الواقع فى الصلاة]

لا سهو فى سهو

اشارة

قد اشتهر فى ألسنة الفقهاء من المتقدّمين و المتأخّرين قدّس سرّهم، التعبير بأنّه لا سهو فى سهو «١»، و من المعلوم أنّه مأخوذ من النصوص الدالّة عليه التى منها رواية حفص، و مرسلة يونس المتقدّمة فى المسألة السابقة «٢»، و الظاهر باعتبار عدم بيان المراد منه أنّه لم يكن مجملا عندهم، فإنّه كيف يمكن أن يكون مجملا بنظرهم مع عدم تصدّيهم لتفسيره إلى زمان العلّامة، فإنّه قد فسّره فى المنتهى «٣»، و شاع التكلّم فى المراد منه بين المتأخّرين الشارحين للمتون الفقهيّة.

و قد احتملوا- بعد الاعتراف بإجماله فى المراد منه- وجوها كثيرة مرجعها إلى احتمال كون المراد بالسهو فى الموضعين خصوص الشكّ، لا السهو بالمعنى المتعارف المصطلح و كان استعماله فيه مجازا، و احتمال كون المراد به فيهما هو معناه المصطلح

---

(١) مفتاح الكرامة ٣: ٣٢٢- ٣٢٣.

(٢) الوسائل ٨: ٢٤٣ و ٢٤١. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٥ و ٢٤ ح ١ و ٨.

(٣) المنتهى ١: ٤١١.

نهاية التقرير، ج‌٣، ص: ۶

بين الفقهاء، و احتمال كون المراد به الأعم. و على جميع التقادير يمكن أن يكون المراد بالسهو نفسه، و يمكن أن يكون المراد به موجبه- بالكسر- أو موجبة- بالفتح- من صلاة الاحتياط و سجود السهو.

و التحقيق أن يقال: إنّا قد حقّقنا فى أوّل مبحث الخلل أنّ معنى السهو و ما وضعت بإزائه هذه الكلمة عبارة عن مجرّد الذهول عن الواقع و عزوبه عن ذهن المكلّف. غاية الأمر أنّ الساهى قد يكون فى حال الذهول و الغفلة ملتفتا إلى ذهوله و عزوب الواقع عن ذهنه، و لا محالة يكون حينئذ متردّدا و شاكّا، و هو الذى يعبّر عنه بالجاهل بالجهل البسيط، و قد يكون غافلا عن غفلته أيضا و غير متوجّه إلى خفاء الواقع و عزوبه، و لا محالة يكون حينئذ معتقدا لخلاف الواقع.

و فى هذه الحالة قد يترك بعض ما له دخل فى المأمور به شطرا أو شرطا، و قد يفعل بعض ما يكون مانعا عن انطباق عنوان المأمور به على المأتىّ به. و الفرق بين فردى الساهى أنّ الساهى الذى كان متردّدا و شاكّا، يحتاج فى حال الشكّ إلى جعل الحكم عليه، إمّا بالمضىّ و عدم الاعتناء، و إمّا بالبطلان و الاستئناف، و إمّا بالعود و الرجوع، و أمّا الساهى الذى كان معتقدا لخلاف الواقع فلا يمكن

جعل الحكم عليه فى حال سهوه، لعدم التفاته إلى كونه ساهيا، بل بعد زوال الغفلة و عروض الانكشاف يحكم عليه بالأحكام المقرّرة لهذا النحو من السهو.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّه لا بدّ من أن يكون المراد بالسهو المنفى فى قولهم: لا سهو فى سهو، هو السهو المقرون مع الترديد و الشك، لأنّ ظاهره أنّ نفى السهو إنّما هو فى حال السهو و عدم زواله و ارتفاعه، و قد مرّ أنّ الساهى بالسهو المقارن مع اعتقاد الخلاف لا يمكن جعل الحكم عليه فى حال السهو، فلا محيص من أن يكون المراد بالسهو المنفىّ هو الشكّ.

و معنى نفى الشكّ ليس نفى حقيقته، لأنّه لا يستقيم كما هو ظاهر، بل المراد به

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۷

نفى حكم الشكّ بلسان نفى الموضوع، فمحصّل المراد من العبارة أنّه لا يترتّب الأحكام المقرّرة للشكّ، إذا وقع الشكّ فى الشكّ الذى هو عبارة عن صلاة الاحتياط، فإذا شكّ فى عدد ركعات صلاة الاحتياط، كما إذا شكّ فى أنّه صلّى ركعة واحدة أو اثنتين، فلا يترتّب عليه حكم الشكّ فى الصلاة الثنائية الذى هو البطلان، بل يجب المضىّ و البناء على الأكثر.

و دعوى أنه لا يستفاد من نفى حكم الشكّ البناء على الأكثر، فيحتمل أن يكون الواجب البناء على الأقلّ أو الحكم بالبطلان، مدفوعة بأنّ الظاهر عدم لزوم عمل من ناحية هذا الشكّ أصلا، لا الإعادة من رأس، و لا البناء على الأقلّ المستلزم للإتيان بالأكثر.

و قد أفاد بعض الأعاظم من المعاصرين فى كتاب صلاته- بعد استظهار أنّ المراد بالسهو بقرينة الفقرات الأخر الواردة فى سياق واحد فى مرسلة ابن هاشم «۱»، هو الشكّ- من أنّ المراد من المنفى هو البناء على الأكثر و الإتيان بما احتمل نقصه مستقلّا، إذ هو القدر المشترك بين الموارد المذكورة، و هذا يجامع مع الصحّة و الفساد فلا يصح التمسّك بهذه الرواية إلّا على عدم وجوب ما ذكر «۲».

و هذا الكلام لا يخلو عن النظر بل المنع، لأنّه لا إشكال- بقرينة الأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة فرض اللّه «۳»، و لا يحتملان للسهو بل يوجب الشكّ فيهما الإعادة- فى أنّ المراد من النفى فى قوله عليه السّلام فى المرسلة:

«و ليس فى المغرب سهو و لا فى الفجر سهو، و لا فى الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو»، هو البطلان الموجب للإعادة، كما أنّه لا إشكال فى أنّ المراد من النفى فى

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۸، الوسائل ۸: ۲۴۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۴ ح ۸.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۳۸۶.

(۳) راجع الوسائل ۸: ۱۸۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۸

قوله عليه السّلام: «ليس على الإمام سهو.»، هى الصحّة بقرينة التقييد بحفظ الآخر، فإنّه يشعر بل يدلّ على أنّ صلاة كلّ من الإمام و المأموم باعتبار كونها جماعة بمنزلة صلاة واحدة، فحفظ كلّ منهما بمنزلة حفظ الآخر.

و الظاهر أنّ الساهى يتبع الحافظ و يعمل عمله، لا أنّ صلاته باطلة من رأس. و كذلك لا إشكال فى أنّه ليس المراد من النفى فى قوله عليه السّلام «و لا سهو فى نافلة» هو البطلان، فإنّ النافلة لا تكون أجلّ شأنا من الفريضة، فإذا لم يكن السهو فى الفريضة موجبا لبطلانها، فالسهو فى النافلة لا يبطلها بطريق أولى.

مضافا إلى أنّ ذلك محلّ اتّفاق بين المسلمين، و إن اختلفوا بين من يقول باتحاد حكمها مع الفريضة من حيث لزوم البناء على الأقل، كما عليه جمهور العامّة، و بين من يذهب إلى جواز البناء فيها على الأكثر كما اتّفق عليه الإمامية و ذهب إليه نادر من العامّة، إلّا أنّه لا خلاف بينهم فى عدم بطلانها بمجرّد السهو «۱».

و بالجملة: فالإشكال إنّما هو فى المراد من النفى فى قوله عليه السّلام فى المرسلة: «و لا سهو فى سهو» و فى رواية حفص: «ليس على

السهو سهو» «۲»، و الظاهر باعتبار عدم تحمّل خصوص الركعتين الأوّلتين للسهو باعتبار كونهما فرض اللّه، و تحمل الأخيرتين له، و كون صلاة الاحتياط جابرة للنقص المحتمل بالنسبة إلى الأخيرتين، أنّ المراد بالنفى ليس البطلان، لأنّ صلاة الاحتياط جابرة لما يحتمل فى نفسه السهو، و لم يكن يوجب السهو بطلانه.

فالمناسب أن لا يكون السهو موجبا لبطلانها، بل عدم ترتّب أثر عليه أصلا

---

(۱) الخلاف ۱: ۴۶۵ مسألة ۲۱۰، المعتبر ۲: ۳۹۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۳۳ مسألة ۳۵۲، المنتهى ۱: ۴۱۷، مدارك الأحكام ۴: ۲۷۴، رياض المسائل ۴: ۲۵۹، ذخيرة المعاد: ۳۷۹، الحدائق ۹: ۳۴۵، المجموع ۴: ۱۶۱، المغنى ۱: ۷۳۴، بداية المجتهد ۱: ۲۶۹- ۲۷۰.

(۲) الوسائل ۸: ۲۴۳، ۲۴۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۵ و ۲۴ ح ۱ و ۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۹

خصوصا مع التعبير عنها فى الروايتين بالسهو، و هو يشعر بعد الدلالة على أنّها هى الركعة أو الركعتان التى وقع السهو فيهما احتمالا، بأنّ السهو لا- يلائم أن يجرى فيه حكم السهو حتّى يحتاج إلى الإعادة أو الجبران أيضا، و يؤيّد ذلك نفى الإعادة على الإعادة فى رواية حفص بعد نفى السهو على السهو، فتدبّر.

و الذى يظهر من الرواية بحسب ما هو المتفاهم منها عند العرف هو عدم ترتّب أثر على السهو فى السهو أصلا، لا البطلان و لا لزوم البناء على الأكثر ثمَّ الإتيان بالنقص المحتمل مستقلّا، بل مفاده جواز البناء على الأكثر و الإتمام من دون جبران لنقص المحتمل كما فى النافلة.

و يؤيّد ذلك فهم الأصحاب و فتواهم، فإنّ الظاهر اتفاقهم على عدم الاعتناء بالشكّ فى صلاة الاحتياط و جواز البناء على الصحة، فيبنى على الأكثر ما لم يستلزم الزيادة، و إلّا فيبنى على الأقلّ، كما أنّ الظاهر أنّ مستندهم فى ذلك ليس إلّا النصوص الدالّة بظاهرها على نفى السهو فى السهو، فيدلّ ذلك على عدم كون هذه العبارة مجملة عندهم، بل هى ظاهرة الدلالة على ما أفتوا به.

و كيف كان، فالذى يستفاد من هذه العبارة هو نفى ترتّب الأثر على الشكّ فيما يقتضيه الشكّ من صلاة الاحتياط، و أمّا سائر الفروع المتصوّرة هنا فلا بدّ من إرجاعها إلى القواعد و استنباط حكمه منها، فنقول:

فروع:

الفرع الأول: الشك فى الشك

لو شكّ فى شكّ بأن تردّد فى أنّه هل شكّ أم لم يشكّ، و الوجه فى عدم إمكان استفادة حكم هذا الفرع من النصوص النافية للسهو فى السهو، و وجوب استفادة

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۰

حكمه من القواعد، مع أنّه استظهرنا أنّ المراد بالسهو المنفى و كذا السهو الذى يكون ظرفا، هو الشكّ، و الظاهر من العبارة الواردة فى النصوص أنّ كلمة «فى سهو» ظرف للنسبة المنفيّة لا للسهو المنفى، بحيث يكون قيدا لاسم «لا» و المفروض فى المقام كون السهو الثانى ظرفا للسهو الأول فتدبّر.

و كيف كان، فالشكّ فى الشكّ بالمعنى المذكور على قسمين، فإنّه قد يكون الأمر الذى شكّ فى تعلّق الشكّ به من الأفعال، و قد يكون عدد الركعات الذى يكون تعلّق الشكّ به موجبا للاحتياط، و على الأول قد يكون عروضه بعد التجاوز عن محلّ ذلك الشيء،

و قد يكون قبل التجاوز عنه، ففى الأول لا يلتفت إلى شكّه أصلا بل يبنى على صحة ما مضى، و فى الثانى يجب التدارك لو وجد نفسه بالفعل شاكّا فى الإتيان بذلك الشيء، و إلّا فلا أثر لشكّه أصلا.

و هكذا الكلام فيما لو شكّ فى أنّ الحالة الحادثة له فى السابق هل هى حالة الشكّ أو الظنّ؟، فإنّه يبنى على صحة ما مضى مع التجاوز، و مع عدمه يراعى الحالة الفعلية و أنّه هل يكون شاكّا أو ظانّا، ففى الأول يجب التدارك و فى الثانى لا يجب، بناء على ما هو الحقّ من اعتبار الظنّ فى الأفعال أيضا مطلقا، هذا كلّه لو كان الأمر الذى شكّ فى تعلّق الشكّ به من الأفعال.

و أمّا لو كان ذلك الأمر عدد الركعات، فتارة يكون عروض الشكّ بعد الفراغ و اخرى قبله، و على الأول فتارة يحتمل أن يكون شكّه المحتمل المتعلّق بعدد الركعات باقيا إلى عروض هذا الشكّ و متّصلا به، و أخرى يقطع بزواله على تقدير ثبوته و بتخلّل القطع بينهما، أمّا فيما لو كان عروض الشكّ قبل الفراغ فاللّازم مراعاة الحالة الفعلية، و أنّه هل يكون شاكّا فيعمل عمله أو ظانّا أو متيقنا فيعمل عملهما.

و أمّا فيما لو كان بعد الفراغ ففيه وجوه ثلاثة:

الأول: القول بجريان قاعدة الشكّ بعد الفراغ نظرا إلى أنّ موردها هو ما إذا كان

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱

شاكّا بعد الفراغ فى تمامية الصلاة و عدمها و هو هنا متحقق كما لا يخفى.

الثانى: القول بعدم الجريان نظرا إلى أنّ مورد القاعدة هو ما إذا كان الشكّ حادثا بعد الفراغ، بأن يكون ما بعده ظرفا لحدوثه لا لأصل وجوده، و حدوثه مشكوك فيما بعد.

الثالث: التفصيل فى جريان القاعدة بين صورتى المسألة، و القول بعدم الجريان فيما لو احتمل أن يكون شكّه الفعلى بقاء للشكّ المحتمل المتعلّق بعدد الركعات، بأن لم يتخلّل بينهما الفصل بزوال الشكّ و طرو اليقين أو الظنّ، نظرا إلى ما ذكر فى الوجه الثانى من أنّ جريان القاعدة مشروط بأن يكون الشكّ حادثا بعد الفراغ، و هو غير معلوم هنا.

و استصحاب عدم طروّ الشكّ فى الأثناء و بقاء اليقين لا يثبت كون الشكّ الموجود بعد الفراغ حادثا بعده، إلّا على القول بالأصل المثبت الذى هو خلاف التحقيق، و أمّا فيما لو لم يحتمل ذلك بل يتيقن بحدوث الشكّ بعد الفراغ و إن كان متعلّق شكّه هذا هو حدوث الشكّ المتعلّق بعدد الركعات فى الأثناء، إلّا أنّه يقطع بعروض الفصل على تقدير ثبوته، فالظاهر جريان القاعدة لفرض تحقّق موردها و هو كون الحدوث بعد الفراغ، و هذا الوجه هو الظاهر.

و ممّا ذكرنا انقدح أنّ ما ينبغى أن يكون موردا للبحث هنا هو جريان قاعدة الشكّ بعد الفراغ و عدمه، إذ من الواضح أنّ مع جريانها لا يبقى مجال لقاعدة الاشتغال، لأنّها مجعولة فى مورد تلك القاعدة، ناظرة إليها، كما أنه مع عدم جريانها لا يبقى مجال للخدشة فى جريان قاعدة الاشتغال المقتضية للزوم الإتيان بصلاة الاحتياط، حتّى يقطع بفراغ الذمة فى مرحلة الظاهر.

و دعوى أنّ القطع بالفراغ لا يحصل بالإتيان بصلاة الاحتياط، لأنّ مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة لزوم الإتيان بها متّصلة، فاللازم الإتيان بها

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۲

كذلك حتّى يقطع بالفراغ، مدفوعة بحصول القطع مع صلاة الاحتياط، لأنّ أمر شكّه دائر بين العروض فى الأثناء و الحدوث بعد الفراغ، فلو كان عارضا فى الأثناء لا محيص عن صلاة الاحتياط، كما أنّه لو كان حادثا بعد الفراغ لم يحتج إليها، لعدم اعتباره شرعا على ما هو قضية الشكّ بعد الفراغ، فالقطع بحصول البراءة شرعا يحصل معها.

ثمّ إنّه يمكن أن يستند لوجوب صلاة الاحتياط فى مورد عدم جريان قاعدة الشكّ بعد الفراغ، بالنصوص الواردة فى الشكوك، الدالّة على البناء على الأكثر و الإتيان بصلاة الاحتياط جبرا للنقص المحتمل «۱»، نظرا إلى أنّ موردها و إن كان خصوص ما إذا كان ظرف

الشكّ حال الاشتغال بالصلاة.

و بعبارة أخرى، خصوص صورة عروض الشكّ فى الأثناء، إلّا أنه لا يستفاد منها انحصار الحكم المذكور فيها بخصوص موردها، بل ربما يستفاد منها بملاحظة التعليل الوارد فى بعضها- و هو كون صلاة الاحتياط متمّمة على تقدير نقص الفريضة، و نافلة على تقدير عدمه «۲»- أنّ الجابر للنقص المحتمل هو الإتيان بصلاة الاحتياط، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون الاحتمال عارضا فى الأثناء أو بعد الفراغ.

و لذلك لو لم تكن قاعدة الفراغ لقلنا بلزوم الإتيان بصلاة الاحتياط على من احتمل نقص الفريضة بعد الفراغ منها.

و بالجملة: يستفاد من تلك النصوص لزوم الإتيان بصلاة الاحتياط فى مورد عدم جريان قاعدة الفراغ.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ التمسك بتلك النصوص للزوم الإتيان بصلاة الاحتياط مع احتمال كون الشكّ حادثا بعد الفراغ يصير من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية للمخصّص، و ذلك لأنّ الأدلّة الدالّة على اعتبار قاعدة الفراغ الجارية فى

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۳ و ۴.

(۲) الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۱ و ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۳

موارد حدوث الشكّ بعد الفراغ، بمنزلة المخصص للنصوص الواردة فى الشكوك الدالّة على لزوم جبران النقص المحتمل بعد البناء على الأكثر بصلاة الاحتياط، التى قد عرفت أنّ مقتضى التعليل الوارد فى بعضها أنه لا فرق بين عروض احتمال النقص فى الأثناء أو حدوثه بعد الفراغ.

فأدلّة قاعدة الفراغ تخصّصها بخصوص الفرض الأول، و هو ما إذا عرض الاحتمال قبل تمامية العمل، و يبقى الفرض الثانى محكوما عليه بعدم الاعتناء و لزوم المضىّ كما هو القاعدة، و حينئذ فمع الشكّ فى حدوث الشكّ بعد الفراغ أو فى الأثناء كما فى المقام، لا مجال للتمسك بتلك النصوص التى نزلت منزلة العام، بعد ما حقّقنا فى الأصول من عدم جواز التمسّك بالعام فى الشبهة المصداقية للمخصّص «۱»، فينحصر الوجه للزوم الإتيان بصلاة الاحتياط هنا فى قاعدة الاشتغال.

و دعوى أنّ مقتضى استصحاب عدم تحقّق ما يوجب صلاة الاحتياط فى الأثناء إلى زمان الفراغ، عدم تحقّق الموجب، فلا وجه لوجوبها، مدفوعة بعد توضيحها بأنّ المراد بالموجب ليس هو مفهومه و ما يحمل عليه هذا العنوان بالحمل الأوّلى، بل المراد به مصداقه و ما يحمل عليه هذا العنوان بالحمل الشائع، بأنّ الاستصحاب لا يدفع احتمال النقص و لا يثبت تمامية الصلاة، ضرورة أنه يبقى بعد الفراغ محتملا للنقص، و المفروض عدم جريان قاعدة الفراغ للشكّ فى تحقّق مجراه الذى هو الشكّ الحادث بعد الفراغ، و لا دافع لهذا الاحتمال إلّا الإتيان بصلاة الاحتياط على ما عرفت.

و من جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا بدّ فى المسألة من ملاحظة شقوقها، و أنّ الشكّ هل عرض بعد الفراغ أو فى الأثناء؟ و فى القسم الأول من ملاحظة الصورتين

---

(۱) نهاية الأصول: ۳۲۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۴

المتقدمتين، فما صنع بعض الأعاظم من المعاصرين فى كتاب صلاته لا يخلو عن إجمال و اضطراب حيث قال: لو شكّ فى أنه هل شكّ شكّا يوجب الاحتياط أم لا؟

فإن كانت حالته الفعلية القطع بتمامية الصلاة فلا إشكال، و إن رأى نفسه شاكّا فقد يقال بعدم وجوب الاحتياط عليه، لأصالة عدم

تحقّق موجبه.

و لا يعارضـها أصالـة عـدم تحقّق الشكّ بعـد الفراغ، لأنّه لا يترتّب عليها إلّا عدم كون الصـلاة محكومة بالتمامية من حيث الشكّ بعد الفراغ، و لاـ ينـافى كونهـا محكومـة بهـا من حيث آخر، و المفروض تحقّق أصل الصـلاة، و لا نشكّ فى صـحتها إلّا من جهـة احتمال احتياجهـا إلى الاحتيـاط، و قـد فرضـنا أنّ مقتضـى الأصل عـدم وجوبه، و بعبارة أخرى نقص الصـلاة من جهـة الاحتياج إلى الاحتياط مأمون بالأصل، و من جهة أخرى غير محتمل.

و فيه: أنّ الأصل المذكور لا يحرز تمامية الصلاة و لا قطع لنا بها واقعا و لا ظاهرا، أمّا الأول فظاهر، و أما الثانى فلأنّ المحرز للبراءة أمّا الاحتياط لو كان شاكا فى الأثناء، و إمّا قاعـدة الشكّ بعـد الفراغ لو حـدث شـكّه بعد الصـلاة، و المفروض أنّ كلّا منهما على خلاف الأصل، فلم يبق ما يكون حجّة للعبد على فرض نقص صلاته فى الواقع، مع اشتغال ذمّته بإتيان أربع ركعات، فمقتضى الاحتياط الإتيان بصلاة الاحتياط. للقطع بفراغ الذمّة فى مرحلة الظاهر فتدبر «۱»، انتهى.

تتمـة لو علم بعـد الفراغ من الصـلاة بأنّه طرأ له حالـة تردّد بين الثلاث و الأربع مثلا، و أنه بنى على الأربع، لكن شكّ فى أنّه حصل له الظنّ بها و كان البناء على الأربع من

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۳۸۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۵

جهـة كونها راجحـة فى احتماله، أو كان البناء عليها من باب البناء على الأكثر الـذى موضوعه الشكّ و عـدم رجحان أحـد الطرفين، و يستلزم الاحتياط بعد الفراغ.

فقد يقال كما قال السيّد قدّس سرّه فى العروة: بعدم وجوب الاحتياط عليه بعد الفراغ «۱»، و منشأه الشكّ فى وجوب الاحتياط بعـده، نظرا إلى أنّ وجوبها متوقّف على أن تكون الحالـة الطاريـة فى الأثناء هى حالـة شكّ و ترديد من غير رجحان لأحد الطرفين و هو غير محرز، فالشكّ فى خصوصـية تلك الحالة يوجب الشكّ فى وجوب الاحتياط، و هو مجرى أصالة البراءة، إذ لا ينحصر جريانها بما إذا شكّ فى وجوب شىء مستقلّ، كما قد حقّق فى محلّه.

و لكنّ الظاهر أن القول بوجوب الاحتياط قوىّ جدّا، لأنّه بعد الفراغ من الصلاة لا يعلم بتماميتها، و أنّها أربع ركعات حتّى يتحقّق فراغ ذمّته ممّا اشتغلت به يقينا، ضرورة أنه يحتمل أن تكون حالة الترديد متخصصة بخصوصية الشكّ، و هو يستلزم صلاة الاحتياط.

فمع هـذا الاحتمال يكون شاكّا فى تماميـة صـلاته و نقصانها، و لا محرز له فى البين، لعـدم جريان قاعدة الفراغ هنا، لأنّ موردها ما إذا أحرز كون الشكّ حادثا بعـد الفراغ، و هو هنا غير معلوم بالنسبة إلى الجهة الراجعة إلى جريان قاعدة الفراغ هنا، و هو الشكّ فى عدد الركعات، ضرورة أنه يمكن أن تكون الحالة السابقة شكّا و قد بقى إلى ما بعد الفراغ.

نعم هذا الشكّ من حيث تعلّقه بأنّ الحالة السابقة- سواء كانت شكّا أو ظنّا- شكّ حادث، لكن من هذه الحيثية لا تجرى قاعدة الفراغ أصلا كما هو أوضح من أن يخفى. هذا، مضافا إلى أنّ جريانها من الحيثية الأولى ممنوعة أيضا، و لو فرض حدوث الشكّ بعد الفراغ، لأنّ قاعدة الفراغ إنّما تكون ناظرة إلى أنّ العمل الذى صدر

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۵۷ مسألة ۹.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۶

منه لم يكن مخالفا لما يجب أن يصدر منه لكونه حين العمل أذكر منه حين يشكّ.

و ليس فى المقام شكّ فى صحة ما صـدر منه، لأنّ عمله الواقع صـحيح على التقـديرين، سواء كان البناء على الأربع من باب الظنّ أو

من باب كونها هو الأكثر.
غاية الأمر أنّ صحته على الأول صحة فعلية و على الثانى صحة تأهلية يتوقّف فعليتها على الإتيان بصلاة الاحتياط، فليس الشكّ فى صحة العمل الذى صدر منه حتّى تجرى فى حقّه قاعدة الفراغ، و إنّما الشكّ فى الاحتياج إلى الاحتياط و عدمه، للشكّ فى التمامية و عدمها، فلا معارض لقاعدة الاشتغال المقتضية للزوم الإتيان بصلاة الاحتياط، لعدم حصول العلم بالفراغ إلّا به، و احتمال كون البناء على الأربع من باب حصول الظنّ الذى هو أمارة شرعية لا يصلح للمعارضة، لأنّ احتمال وجود الامارة مع عدم إحرازها ممّا لا يجدى أصلا.
ثمّ إنّه لا ـ فرق فى الحكم المذكور- لزوم الإتيان بصلاة الاحتياط- بين الفرع المذكور، و بين ما إذا شكّ بعد العلم بأنّه طرأ له حالة ترديد شكّى فى تبدّلها إلى الظنّ أو بقاء الشكّ على حاله، لو لم نقل بأنّ وجوب الاحتياط فى الفرع الثانى ثابت على طريق الأولوية، نظرا إلى استصحاب بقاء الشكّ و عدم التبدّل إلى الظنّ كما هو ظاهر.

الفرع الثانى: الشك فى صلاة الاحتياط

الشكّ فى صلاة الاحتياط لا فى عدد ركعاتها بل فى أفعالها، و الظاهر عدم شمول هذه العبارة أعنى قوله عليه السّلام: «لا سهو فى سهو» «۱» لهذا الفرع، بعد ما استظهرنا منها من أنّ المراد بالسهو فى الموضع الثانى هى صلاة الاحتياط، نظرا إلى أنّها بعينها هى الركعة أو الركعتان التى وقع السهو عنها احتمالا.
و المراد أنه لا يترتّب عليها حكم مبدلها من الإتيان بصلاة الاحتياط بعد البناء

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۴۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۷
على الأكثر و الفراغ منها، و أما عدم ترتّب حكم على الشكّ فى أفعالها أيضا فيما إذا كان فى المحلّ و لم يتجاوز عنه بعد، فلا يستفاد منه بحسب الظاهر، فاللازم الإتيان بالفعل المشكوك.
و إن شئت قلت: إنّ ظاهر العبارة نفى الحكم المترتّب على الشكّ بلسان نفى الموضوع، و لزوم الإتيان بالفعل المشكوك فيما إذا لم يتجاوز عن محلّه ليس أثرا للشكّ، بل إنّما هو بمقتضى قاعدة الاشتغال و استصحاب عدم الإتيان به، اللذين خرج عنهما الشكّ بعد التجاوز عن محلّ المشكوك و بقى الشكّ قبله.

الفرع الثالث: الشك فى سجود السهو

الشكّ فى سجود السهو المسبب عن الشكّ فى عدد الركعات، كما إذا شكّ بين الأربع و الخمس الذى قد عرفت أنّ حكمه البناء على الأربع، و إتمام الصلاة، ثمّ الإتيان بالسجدتين للسهو، و الظاهر أيضا خروج هذه الصورة عن تلك العبارة بملاحظة ما هو المختار فى تفسيرها من أنّ المراد بالسهو فى الموضع الثانى هى صلاة الاحتياط، خصوصا بعد عدم كون السجدتين فى هذا المورد جبرانا للزيادة المحتملة، بل هما جبران لنفس وقوع السهو و الذهول، و لذا قد عرفت أنّ تركهما عصيانا أو نسيانا لا يضرّ بصحّة الصلاة أصلا.
نعم الظاهر عدم إيجاب السهو فيهما لسجود سهو آخر، و أمّا عدم ترتّب حكم على الشكّ فى عددهما أو فى بعض أفعالهما نظرا إلى العبارة فمحلّ إشكال، و أشكل من هذا الفرع ما لو كان سجود السهو مسبّبا لا عن الشكّ فى أعداد الركعات، بل عن السهو بالمعنى المصطلح الموجب لترك شىء ممّا اعتبر وجوده، أو إيجاد شىء ممّا اعتبر عدمه فتدبّر.
نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۸

کیفیّة صلاة الاحتیاط و أحکامها

اشارة

لا ینبغی الإشکال فی اعتبار تکبیرة الإحرام فی صلاة الاحتیاط، و إن کانت النصوص الواردة فیها خالیة عن التصریح بها، إلّا أنه باعتبار کونها من مصادیق طبیعة الصلاة- کما یدلّ علیه کثیر من الروایات المتقدّمة الواردة فی الشکوک- تحتاج إلی تکبیرة الإحرام، لوضوح أنّ الصلاة لا تفتتح عند المتشرّعة إلّا بها، و یدلّ علیه قوله علیه السّلام: «افتتاح الصلاة الوضوء و تحریمها التکبیر، و تحلیلها التسلیم» «۱».

فالمناقشة فی ذلک بعد وضوح کونها صلاة و أنّ تحریم الصلاة التکبیر، ممّا لا یصغی إلیها.

و أمّا الفاتحة فالظاهر تعیّنها کما هو المشهور «۲»، لظاهر الأمر بها فیها، و لأنها

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۳ ح ۶۸، الکافی ۳: ۶۹ ح ۲، الوسائل ۶: ۱۱. أبواب تکبیرة الإحرام و الافتتاح ب ۱ ح ۱۰.

(۲) جامع المقاصد ۲: ۴۹۱، کشف اللثام ۴: ۴۳۵، کفایة الأحکام: ۲۶، بحار الأنوار ۸۵: ۲۱۱، الحدائق ۹: ۳۰۷، ریاض المسائل ۴: ۲۴۶.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۹

صلاة منفردة بمقتضی ظواهر الأدلّة الدالّة علی أنّها شرّعت لتدارک النقص المحتمل، و من المعلوم أنّه لا صلاة إلّا بها، مضافا إلی أنّ مقتضی کونها متمّمة للفریضة علی تقدیر النقص، و نافلة علی تقدیر التمامیة، صلاحیّتها لوقوعها متمّمة و نافلة، و هی لا تتحقّق إلّا بعد قراءة خصوص الفاتحة فیها.

و منه یظهر فساد ما حکی عن الحلّی من التخییر فیها بین الفاتحة و التسبیح «۱»، لعدم زیادة حکمها عن حکم مبدلها، و هی الرکعتان الأخیرتان أو واحدة منهما، فإذا کانت الفاتحة واجبة فیه تخییرا ففیها أیضا کذلک.

وجه الفساد ما عرفت من ظهور الأخبار فی تعیینها، کما أنّ ظاهرها عدم الاحتیاج إلی السورة بعد قراءة الفاتحة، و إن کان یمکن أن یقال: إنّ إیجاب الفاتحة إنما هو فی قبال التسبیح، و لا دلالة له فیه علی عدم وجوب السورة إلّا أنّ الظاهر استفادته أیضا، خصوصا بملاحظة عدم وجوبها فی مبدلها علی تقدیر اختیار الفاتحة علی التسبیح.

و هل یتعیّن فیها إلّا الإخفات کما هی فی مبدلها أو یتخیّر بینه و بین الجهر؟.

ظاهر الأخبار باعتبار عدم التعرّض لهذه الجهة و إن کان هو عدم التعیّن، فیصیر مقتضی القاعدة التخییر، إلّا أنّ الأحوط الإخفات. و أمّا القنوت فالظاهر أنه لا دلیل علی استحبابه فی صلاة الاحتیاط. هذا ما یتعلّق بکیفیة صلاة الاحتیاط.

و أمّا أحکامها، عدا ما تقدّم من عدم کون الشکّ فی عدد رکعاتها موجبا لصلاة احتیاط اخری، و اعتبار الشکّ فی أفعالها قبل تجاوز المحلّ، و وجوب الإتیان بها إذا شکّ بعد الفراغ فی وجوبها، من جهة کون الشکّ فی أنّ الحالة الطاریة علیه فی الأثناء هل کانت الشکّ أو الظنّ؟، و غیر ذلک ممّا تقدّم؟

---

(۱) السرائر ۱: ۲۵۴، و المفید أیضا فی المقنعة: ۱۴۶.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۰

فمن تلک الأحکام: إنّه لا یضرّ تخلّل المنافی بینها و بین الفریضة علی اختلاف بین الفقهاء، و لیعلم أنه لیس فی کتب القدماء من

التعرّض لحكم تخلّل المنافى بين صلاة الاحتياط و بين الفريضة عين و لا أثر، بل الذى يظهر من تلك الكتب إنّما هو وجوب المبادرة إلى إتيان صلاة الاحتياط «۱».

نعم قد وقع التعرّض له بين المتأخّرين عنهم من الأصحاب، و نسب إلى الأكثر بل المشهور القول ببطلان الصلاة و سقوط الاحتياط «۲». و حكى عن الحلّى و الفاضل فى بعض كتبه و الشهيدين و جماعة من متأخرى المتأخّرين القول بعدم البطلان «۳».

و كيف كان، فنقول: بعد بيان أنّ المنافى تارة يكون منافيا مطلقا عمدا و سهوا، كالحدث و الاستدبار، و اخرى يكون منافيا لخصوص صورة العمد:

الظاهر هو القول بالبطلان فيما لو تخلّل مثل الحدث، لأنّ مقتضى الأخبار الواردة فى الشكوك أنّ صلاة الاحتياط تتمّة للفريضة على تقدير النقص «۴».

فكأنّ الحدث المتخلّل بينهما إنّما حصل فى الأثناء فتبطل. و كونه مسبوقا بالتسليم غير مجد، لوقوعه فى غير محلّه، فيكون ملحقا بالسهو، و إلّا لكان مانعا عن انضمام اللاحق بسابقه.

و بالجملة: لا يبقى للسامع- لكون الحدث مبطلا إذا وقع فى الأثناء، و أنّ صلاة

---

(۱) المقنعة: ۱۴۶، المبسوط ۱: ۱۲۳، الانتصار: ۱۵۶، المراسم: ۸۹، المهذّب ۱: ۱۵۵، الغنية: ۱۱۲، الوسيلة: ۱۰۲، السرائر ۱: ۲۵۴، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۸.

(۲) الذكرى ۴: ۸۲، جامع المقاصد ۲: ۴۹۲، رياض المسائل ۴: ۲۴۶، كشف اللثام ۴: ۴۳۵، مختلف الشيعة ۲: ۴۱۵، و نقله عن المفيد أيضا فى رسالة العزية.

(۳) السرائر ۱: ۲۵۶، قواعد الأحكام ۱: ۳۰۶، الدروس ۱: ۲۰۵، روض الجنان: ۳۵۳، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۱۹۴، مدارك الأحكام ۴: ۲۶۷، الحدائق الناضرة ۹: ۳۰۵.

(۴) الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۱، ۳، ۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۱

الاحتياط متمّمة لصلاة الفريضة- الارتياب فى بطلانها بسبب تخلّل الحدث.

و يشهد له أيضا أنه قد أمر بسجدتى السهو مع التكلّم بينهما فى خبر ابن أبى يعفور المتقدّم سابقا، الوارد فيمن صلّى ركعتين أم أربعا؟ حيث قال عليه السّلام: «يتشهّد و يسلّم ثمَّ يقوم فيصلّى ركعتين و أربع سجدات، يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ثمَّ يتشهّد و يسلّم- إلى أن قال:- و إن تكلّم فليسجد سجدتى السهو» «۱».

و احتمال كون المراد التكلّم حين عروض الشكّ قبل أن يتلبس بما هو وظيفته من التشهّد و التسليم ثمَّ الاحتياط، أو كون المراد التكلّم سهوا فى أثناء الاحتياط فى غاية البعد، و لا يجوز حمل الرواية عليه.

فانقدح أنّ مقتضى ظواهر النصوص بطلان الصلاة بتخلّل الحدث و نحوه.

و منها: أنه لو تذكّر الشاكّ أحد طرفى الشكّ أو أطرافه، فتارة يكون أحد طرفيه مثلا التمامية، و الآخر الزيادة، كما فى الشكّ بين الأربع و الخمس، و اخرى يكون أحد طرفيه النقص كما فى سائر الشكوك الصحيحة.

ففى الأول: لا إشكال فى تمامية الصلاة و صحّتها لو تذكّر التمامية، و الظاهر لزوم سجدتى السهو أيضا كما فى صورة عدم التبيّن، لما عرفت من أنّ وجوبهما إنّما هو أثر نفس الذهول و الغفلة المتحققة فى أثناء الصلاة لا جبران احتمال الزيادة، لأنها مدفوعة بالأصل، كما أنه لا إشكال فى البطلان لو تذكّر زيادة ركعة فى الصلاة، لأنها القدر المتيقّن من الأخبار الدالّة على وجوب الإعادة على من زاد فى صلاته، كما مرّ فيما تقدّم.

و فى الثانى: الذى حكمه وجوب البناء على الأكثر، و التشـهّد و التسليم ثمَّ الإتيان بصـلاة الاحتياط، إن تذكّر تمامية الصـلاة و إنّها لم تكن ناقصة، فإن كان ذلك

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۲ ح ۴: التهذيب ۲: ۱۸۶ ح ۷۳۹، الاستبصار ۱: ۳۷۲ ح ۱۳۱۵، الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصـلاة ب ۱۱ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲

قبل الإتيان بصـلاة الاحتياط فالظاهر سـقوط وجوبها حينئـذ، لأنها إنّما شـرعت لتـدارك النقص المحتمل، و مع عدم احتمال النقص لا مجال لوجوبها أصلا كما لا يخفى، و إن كان ذلك بعد الإتيان بصلاة الاحتياط.

فالظاهر بمقتضى الروايات المتقدّمة الواردة فى الشكوك وقوعها نافلة، و هذا ممّا لا كلام فيه.

و إنّما الإشـكال فيما لو تذكّر الشاكّ- بعد البناء على الأكثر و التسـليم- نقصان الصـلاة، و فيه صور ثلاث، لأنّه تارة يكون التذكّر قبل صلاة الاحتياط، و اخرى فى أثنائها، و ثالثة بعدها.

فإن تذكّر النقص بعد الإتيان بصلاة الاحتياط، فالظاهر صحة الصلاة و وقوع صلاة الاحتياط متمّمة لها، لأنّ ثمرة تشريع الاحتياط ذلك كمـا مرّ مرارا، و ليس لأحـد أن يـدّعى أنّ الأحكام المجعولـة للشاكّ فى عـدد الركعات التى مرجعها إلى البناء على الأكثر ثمَّ الإتيان بصـلاة الاحتيـاط إنّمـا هى فيمـا لو بقى الشـكّ بحاله دون ما لو حصل الجزم بالنقصان، لأنه- مضافا إلى مخالفته لظواهر النصوص بل صريح خبر عمّار المتقدّم «۱»- مدفوع بأنّ مقتضى ذلك عدم العلم بتحقّق موردها حين الشكّ فى أثناء الصلاة أصلا، إذ لا يعلم ببقاء التردّد و الشكّ إلى الأبد كما هو واضح.

و بالجملة، فالإشكال فى هذه الصورة أيضا ممّا لا وجه له.

هذا فيما لو كان النقص المتبين قابلا للجبران بصلاة الاحتياط التى صلّاها.

و أمّا فيما لو لم يكن كذلك بأن تبيّن بعد صـلاة الاحتياط نقص الصلاة أزيد ممّا كان محتملا، كما فيما لو شكّ بين الثلاث و الأربع و بنى على الأكثر و تشهّد و سلّم ثمَّ اتى بركعة منفصلة بعنوان صلاة الاحتياط، ثمَّ تذكّر أنّ صلاته كانت ناقصة بركعتين و أنّ اعتقاده بالثلاث كان جهلا مركّبا، فهل تبطل صلاته حينئذ، نظرا إلى

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۸، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۳

عدم إمكان التتميم لتخلّل صـلاة الاحتياط فى البين، و عدم إمكان كونها جابرة، لأنّ المفروض كون الصـلاة ناقصة بركعتين أو تصـحّ بعد تتميمها بهما متّصلـة، فيما لو كان التبيّن قبل الإتيان بالمنافى، نظرا إلى عدم الدليل على كون صـلاة الاحتياط التى تخلّلت فى البين مانعا عن لحوق الأجزاء الباقية، أو مبطلا للأجزاء السابقة، خصوصا بعد كون الإتيان بها بتخيّل ثبوت الأمر بها؟ وجهان، لا يبعد ثانيهما.

و هنا وجه ثالث، و هو الاكتفاء فى المثال بركعة أخرى متّصلة بصلاة الاحتياط.

و لكن الإنصاف أنه لا دليل على شـىء من الوجوه الثلاثة. نعم، لا دليل أيضا على مانعية صلاة الاحتياط المتخلّلة فى البين، أو مبطليتها لعدم صدق عنوان الزيادة عليها، و لهذه الجهة نفينا البعد عن الوجه الثانى، فتدبّر.

و إن كان تذكّر النقص قبل الإتيان بصـلاة الاحتياط، فالمشـهور أنه داخل فى مسألة من تذكّر نقص الصلاة بعد التسليم بركعة أو أزيد «۱»، فيشـمله الأخبار الدالّة على وجوب إلحاق ما نقص «۲»، و على تقـدير المناقشـة فى دخوله فيهـا موضوعا، نظرا إلى انّ مورد تلك الأخبـار خصوص صورة مـا لو صـدر التسـليم منه بزعم الفراغ لا مثل المقام. لا ينبغى الخدشـة فى اشتراك الموردين فى الحكم، نظرا

إلى أنّ الحكم المـذكور فيهـا مطابق للقاعـدة. و النصّ و الإجماع قائمان على أنّ التسـليم المأتىّ به فى المقام غير موجب للبطلان و لا يمنع عن الإتمام.

و قد تنظّر فى الاشتراك أيضا بعض الأعاظم من المعاصـرين حيث قال فى كتاب صـلاته: و فيه نظر أيضا لإمكان أن يكون التسليم هنا مانعا من ضمّ الركعة المتّصلة، كما يكون مانعا منه على تقدير التمامية، و تدارك المنقوص بالمنفصل لا

(۱) الحدائق ۹: ۳۰۹، جواهر الكلام ۱۲: ۳۷۸، كشف اللثام ۴: ۴۳۴، مستند الشيعة ۷: ۹۴.

(۲) الوسائل ۸: ۱۹۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۴

دليـل عليه، لاختصـاص دليله بمـا إذا كـان باقيـا على شـكّه فى حـال الاحتيـاط، فـإذن مقتضـى القاعـدة الجمع بين العمل بالاحتياط و الاستئناف، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما «۱». انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

و أنت خبير بأنّه لا فرق بين مسألـة من تـذكّر نقص الصـلاة بعـد التسـليم بركعـة أو أزيد و بين المقام، من حيث وقوع التسـليم فى كلا المقامين سهوا، غاية الأمر أنّ السهو الذى أوجب التسليم فى غير محلّه هناك هو السهو بالمعنى المصطلح المعبّر عنه بالجهل المركّب، و السهو الذى أوجب التسليم فى غير محلّه هنا هو السهو و الذهول عن الواقع مع الالتفات إليه، و هو الذى يعبّر عنه بالجهل البسيط.

و لا دليل على كون التسـليم هنا مانعا من لحوق الأجزاء الباقيـة، لو لم نقل بقيام الدليل على العدم، و هو نفس الأخبار الدالّة على البناء على الأـكثر و التسليم، ثمَّ الإتيـان بصـلاة الاحتيـاط، بضـميمة ما ورد من التعليل فى بعضـها من كونها متمّمـة على تقـدير النقص «۲»، ضرورة أنّ مقتضـى قابليّة الصـلاة الناقصة للتتميم بصـلاة الاحتياط، عدم كون التسليم المتخلّل فى البين مخرجا عن الصلاة، و مانعا عن صلاحية اللحوق، و إلّا لم تصلح الصلاة الناقصة للعلاج بالتتميم بها، كما أنّ مقتضى وقوع صلاة الاحتياط نافلة على تقدير عدم النقص كونه فى تلك الصورة مخرجا محلّلا.

و بالجملـة: الأـمر بالبناء على الأكثر و التسـليم فى مورد السـهو المقارن للتردّد و الشكّ، مع احتمال زواله بمجرّد الفراغ عن الصـلاة، و عدم بقائه إلى انقضاء زمان الإتيان بوظيفة الاحتياط دليل على عدم مانعية التسليم، و إلّا فكيف يمكن إيجاب

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۳۸۳.

(۲) الوسائل ۸: ۲۱۲- ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۵

التسليم عليه مع هذا الاحتمال.

و إن شـئت قلت: إنّ الحكم المجعول فى مورد الشكّ فى عدد الركعات و هو البناء على الأكثر، إمّا أن يقال باختصاص مورده بما إذا لم يزل الشكّ بعد الفراغ عن الصلاة قبل الإتيان بصلاة الاحتياط، و إمّا أن يقال بعدم الاختصاص، بل يعمّ مفروض المقام أيضا.

فـإن قيل بالأوّل، فلازمه عـدم جواز البناء على الأكثر إلّا لمن يعلم ببقاء شـكّه إلى انقضاء زمان الإتيان بوظيفـة الاحتياط، و من المعلوم عدم الاختصاص به.

و إن قيـل بالثانى، فلازمه عـدم بطلان الصـلاة بالتسـليم، لأنه لا يجتمع الحكم بالبناء على الأكثر ثمَّ التسـليم الـذى كان محطّ النظر فيه تصحيح الصلاة التى شكّ فيها بالنسبة إلى ركعاتها مع بطلانها بسبب التسليم فى صورة تذكّر النقص التى هى مورد للحكم أيضا.

فدعوى احتمال كون التسـليم هنا مانعا عن ضمّ الركعة المتّصـلة، كما احتمله قدّس سرّه، ممّا لا وجه لها. و يؤيّد ما ذكرنا أنه لا خلاف بين من تعرّض للمسألـة من الأصـحاب فى الحكم المذكور و هو وجوب ضمّ الركعة أو الركعتين متّصـلة، و العجب أنّه قدّس سرّه قد

عبّر عنه بقوله:

و قد يقال: مع ما عرفت من عدم الخلاف فيه بين المتعرّضين.

إن قلت: إنّ مقتضى ما ذكرت هو الإتيان بصلاة الاحتياط مع تذكّر النقص، لا الإتيان بالركعة أو نحوها متّصلة كما هو المدّعى.

قلت: إنّ صلاة الاحتياط إنّما هى مجعولة لأن تكون قابلة للتتميم على تقدير النقص، و لوقوعها نافلة على تقدير عدمه، فموردها خصوص صورة احتمال النقص و أمّا مع تيقّن النقص فلا مجال لها أصلا.

و إن شئت قلت: لزوم صلاة الاحتياط المشتملة على تكبيرة الإحرام و نحوها

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۶

إنّما هو فى صورة احتمال تحقّق الزيادة فى الفريضة لو أتى بالركعة و نحوها متّصلة، و أمّا مع عدم هذا الاحتمال فلا بد من الإتيان بها متّصلة كما هو ظاهر.

ثمّ إنّه لو شكّ فى صحة الصلاة فى المقام بضمّ الركعة كذلك، و احتمل بطلانها بمجرّد تذكّر النقص قبل الإتيان بوظيفة الاحتياط، فمقتضى الاحتياط الجمع بين ضمّ الركعة متّصلة ثمّ الاستئناف، و أمّا ما أفاده المحقّق المزبور فى عبارته المتقدّمة «۱»- من أنّ مقتضى القاعدة الجمع بين العمل بالاحتياط و الاستئناف للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما- فلا يعلم له وجه.

لأنّ الظاهر باعتبار عطف الاستئناف على الاحتياط الظاهر فى المغايرة، أنّ المراد بالعمل بالاحتياط هو الإتيان بصلاة الاحتياط، و حينئذ فيرد عليه أنه لا وجه لعدم مراعاة احتمال وجوب ضمّ الركعة متّصلة، خصوصا بعد ما عرفت من عدم الخلاف فيه بين المتعرضين للمسألة من الأصحاب، بل لا وجه للإتيان بصلاة الاحتياط أصلا. فلا بدّ من الجمع بين ضمّ الركعة متّصلة، و بين الاستئناف على ما ذكرنا، لأنّ المنشأ للعلم الإجمالى ليس إلّا احتمالين، احتمال كون التسليم مانعا أو مبطلا، و احتمال عدم كونه كذلك.

فمقتضى احتمال الأول وجوب الاستئناف ليحصل الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم تفصيلا المتعلّق بالصلاة المشتملة على أربع ركعات. و مقتضى احتمال الثانى بملاحظة حرمة قطع الصلاة و وجوب الإتمام بعد الشروع فيها هو لزوم ضمّ الركعة متّصلة، و ليس هنا احتمال ثالث كان مقتضاه الإتيان بصلاة الاحتياط.

و بالجملة: فالسلام لا يخلو من أحد الأمرين: إمّا أن يكون مانعا أو مبطلا فيجب الاستئناف، و إمّا أن لا يكون كذلك، فيجب إتمام الصلاة بضمّ الركعة متّصلة و لا وجه للإتيان بالاحتياط أصلا كما لا يخفى.

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۳۸۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۷

ثمّ إنّ المحقّق المتقدّم قال فى كتاب صلاته- بعد العبارة المتقدّمة، و بعد كلام آخر متضمّن لما أورده على نفسه مع الجواب عنه بما لا يخلو عن اضطراب بل نظر- ما هذا لفظه:

و الأولى أن يقال: إنّ الموضوع فى باب الشكوك فى ركعات الصلاة هو الشكّ المستمر إلى آخر الوظيفة، كما أنّ الموضوع فى كلّ عمل متدرّج الوجود المتعلّق بعنوان خاصّ، هو ذلك العنوان الباقى إلى آخر العمل.

و أمّا ما أورد على هذا القول بأنّ لازمه القول: بأنّ من لم يدر أنّ شكّه هل يبقى أم يزول؟ يجوز له رفع اليد عمّا بيده و استئناف العمل.

ففيه: أنّ الشخص المفروض له طريق عقلائىّ يقتضى عدم زوال شكّه، هو الغلبة بحيث يكون خلافه نادرا جدّا، فإنّ استقرّ شكّه بعد التروّى لا يزول عادة قبل الإتيان بتمام الوظيفة، فلو زال شكّه قبل ذلك يكشف عن خطأ طريقه، فالسلام المبنىّ على طريق انكشف خطأه بعده كالسلام المبنىّ على القطع الذى انكشف خطأه فى دخوله تحت السّلام السهوى، و لو فرضنا أنّ شخصا لم تكن تلك

الغلبة النوعية معتبرة فى حقه، مثل أن تكون الغلبة فى مورده شخصا على خلاف العادة، نلتزم بجواز رفع اليد عمّا بيده و استئناف العمل و لا ضير فيه «۱». انتهى.

و يرد عليه أنّه إن كان المراد دخول المقام تحت أدلّة السّلام السهوىّ باعتبار كون السّلام السهوى المبنىّ على طريق انكشف خطأه، كالسلام السهوىّ الصادر عن جهل مركّب، فيشمله الأخبار الواردة فى من سلّم سهوا «۲»، فيرد عليه أيضا وضوح عدم الشمول، لأنّ مورده ما إذا سلّم بزعم الفراغ عن الصلاة.

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۳۸۴.

(۲) الوسائل ۸: ۱۹۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸

و هنا لا يكون التسليم كذلك، و إن كان جاهلا من حيث تخيل أنّ حكمه البناء على الأكثر الذى مورده صورة استمرار الشكّ إلى آخر الإتيان بوظيفة الاحتياط على ما هو المفروض، إلّا أنه من جهة التسليم لا يكون كذلك، لأنه لا يسلّم بزعم الفراغ بعد العلم بلزوم الإتيان بصلاة الاحتياط فتدبر.

و إن كان مراده اشتراك المقام مع السّلام السهوى من حيث الحكم و إن لم يكن المقام مشمولا للأخبار الواردة فيه، فهو و إن كان صحيحا تامّا إلّا أنه لا يحتاج فى إثبات ذلك إلى سلوك الطريق الذى سلكه، بل يكفى فى ذلك نفس الأخبار الواردة فى الشكوك، الآمرة بالبناء على الأكثر و التسليم، بتقريب أنّ إيجاب التسليم عليه فى هذه الصورة لا يجتمع مع كونه مانعا عن اللحوق أو مبطلا للأجزاء السابقة و مخرجا لها عن الصحة التأهلية فتأمّل.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الظاهر عدم بطلان الصلاة، و وجوب ضمّ الركعة أو أزيد متّصلة، كما لا خلاف فيه بين المتعرّضين على ما عرفت.

هذا كله فيما لو كان تذكّر النقص قبل صلاة الاحتياط.

و أمّا لو كان تذكّره فى أثناء صلاة الاحتياط ففيه وجوه أربعة:

أحدها: القول برفع اليد عن المقدار الذى صلّى من صلاة الاحتياط و إلغائه و الإتيان بالنقص منضما كالصورة المتقدّمة، و هى ما لو تذكّر النقص قبل صلاة الاحتياط، نظرا إلى أنّ مقتضى كون صلاة الاحتياط متمّمة على تقدير النقص، عدم كون السّلام الواقع قبل التمامية محلّلا مخرجا، و عدم كون التكبيرة مبطلة، فلا مانع من لحوق ما بقى بما سبق.

و إتمام صلاة الاحتياط لا دليل عليه بعد اختصاص مورده بما إذا كان الشكّ باقيا إلى آخر العمل بالوظيفة الاحتياطية، مضافا إلى أنّ مقتضى الأدلّة الواردة فيمن سلّم سهوا اشتراك المقام مع موردها فى الحكم فتدبر.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۹

ثانيها: القول بلزوم صلاة الاحتياط، نظرا إلى عدم شمول أدلّة «من سلّم سهوا» للمقام، لأنّ مورده ما إذا سلّم بزعم الفراغ لا مثل المقام، و عدم اختصاص مورد دليل الاحتياط بما إذا كان الشكّ باقيا إلى آخر صلاة الاحتياط، بل يعمّ مثل المقام ممّا كان الشكّ مستمرّا إلى حين الشروع فى صلاة الاحتياط.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا كانت صلاة الاحتياط موافقة للمنقوص كمّا و كيفا، كما إذا شكّ بين الثلاث و الأربع، و اشتغل بعد البناء على الأكثر و التسليم بركعة قائما، فتذكّر كون صلاته ثلاثا، و بين ما إذا كانت مخالفة له فيهما أو فى واحد منهما، كما إذا اشتغل فى الفرض المذكور بركعتين جالسا، فتذكّر كونها ثلاثا.

و كما فى الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع إذا تذكّر كون صلاته ثلاثا فى أثناء الاشتغال بركعتين قائما، و كما إذا اشتغل فى هذا

الفرض بركعتين جالسا- بناء على جواز تقديمهما- و تذكّر كون صلاته ركعتين.

و مرجع هـذا التفصيل إلى لزوم الإتمام فى الصورة الاولى، و وجوب الإلغاء و إتمام ما نقص متّصلا فى غيرها من الصور و وجهه يستفاد من الوجهين المتقدّمين و يحتمل الاستئناف فى غير الصورة الأولى.

رابعها: البطلان و لزوم الاستئناف مطلقا، نظرا إلى عدم إمكان العلاج لعدم شمول أدلّة الاحتياط للمقام، بعد اختصاص موردها بصورة بقاء الشكّ إلى آخر صلاة الاحتياط، و عدم شمول أدلّة «من سلّم سهوا» له أيضا، لاختصاص مورده بما إذا سلّم بزعم الفراغ، و مع عدم العلاج لا بدّ من الطرح ثمّ الاستئناف.

ثمّ إنّ المتعرّضين للمسألة من الأصحاب رضوان اللّه عليهم بين من اقتصر على ذكر الوجوه المحتملة من دون ترجيح، و بين من رجّح بعضها على الآخر كالعلّامة قدّس سرّه، حيث اختار الاستئناف فى القواعد و التذكرة و التحرير «۱»، و حكى عن

---

(۱) قواعد الأحكام ۱: ۳۰۵، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۶۷، تحرير الأحكام ۱: ۵۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۰

الجعفرية و البيان و الإرشاد و اللمعة و الألفية و شرحها للكركى، و الدرّة عدم الالتفات، و المحكيّ عن الشهيد فى الدروس الإتمام مع المطابقة و الإشكال مع المخالفة، و عن جامع المقاصد الاستئناف مع المخالفة دون الموافقة «۱».

و دعوى أنّه يستفاد إشعارا بل دلالة من رواية عمّار الواردة فى مطلق الشكوك اختصاص أدلّة الاحتياط بما إذا كان الشكّ الحادث فى الأثناء باقيا إلى آخر الإتيان بصلاة الاحتياط، مدفوعة مضافا إلى عدم الدلالة، بل و لا الإشعار،

---

(۱) البيان: ۱۵۱، و فيه: و لو ذكر فى الثانية فوجهان: أقربهما الإتمام، اللمعة: ۱۸، إرشاد الأذهان ۱: ۲۷۰، الدروس ۱: ۲۰۵، جامع المقاصد ۲: ۴۹۱، و حكاه فى مفتاح الكرامة ۳: ۳۵۸، عن الجعفريّة و الألفية و شرحها و الدرّة.

و هنا تفصيل آخر استقربه سيّدنا العلّامة الأستاذ- دام ظلّه الوارف- فى تعليقته المباركة على كتاب العروة ص ۶۸، حيث قال: و الأقرب التفصيل بأنّ النقص المتبيّن إن كان هو الذى جعلت هذه الصلاة جابرة له شرعا، فالواجب إتمامها و إن خالفته فى الكمّ و الكيف، كالركعتين من جلوس مع تبيّن النقص بركعة بل و كذا إذا أمكن تتميمها كذلك، كالركعتين من قيام إذا تبيّنت الثلاث، قبل أن يركع فى الثانية منهما، و أمّا فى غير ما ذكر فالواجب قطعها و إتمام أصل الصلاة، و لا يترك الاحتياط بالإعادة فيهما خصوصا الثانى. انتهى.

و مبنى ما أفاده على شمول أدلة الاحتياط لصورة تبيّن النقص فى الأثناء و عدم اختصاص موردها بما إذا كان الشك باقيا إلى آخر صلاة الاحتياط. غاية الأمر أنه فيما إذا لم يمكن كون ما بيده جابرا للنقص المتبيّن، و لم يمكن تتميمها كذلك كالركعتين من قيام مع تبيّن الثلاث بعد ما ركع فى الثانية منهما، لا معنى للإتمام بعد كون تشريع الاحتياط لجبران النقص، و لزوم إتمام أصل الصلاة إنّما هو لعدم الدليل على مانعية الأمور المتخللة غير القابلة للوقوع جزء لو لم نقل باستفادة عدم مانعيتها من نفس أدلة الاحتياط الآمرة بها كما لا يخفى.

و كيف كان، فالظاهر شمول أخبار الاحتياط للشك الحادث فى أثناء الصلاة الباقى إلى زمان الشروع فى صلاة الاحتياط و إن زال بعد الشروع، وفاقا لمن فصّل بين ما إذا كانت صلاة الاحتياط موافقة للمنقوص كمّا و كيفا، و بين ما إذا كانت مخالفة له فيهما أو فى أحدهما، فأوجب إتمام ما بيده من صلاة الاحتياط فى الصورة الاولى و الرجوع إلى حكم من تذكّر النقص فى الصورة الثانية. كبعض المحققين فى التعليقة على العروة.

فإنّ إيجاب إتمام صلاة الاحتياط فى الصورة الأولى متوقف على كون المقام مشمولا لأدلة الاحتياط، و إن كان يرد عليه أنه بعد الاعتراف بالشمول لا وجه للتفصيل بين الصورتين، بل الظاهر عدم الفرق بينهما كما صرّح به سيدنا الأستاذ (مد ظلّه العالى) فيما تقدّم

من عبارته. نعم لا بدّ من تخصيص موردها بما إذا لم يمكن كون ما بيده جابرة و لم يمكن تتميمها كذلك، لعدم إمكان كونه جابرا، و تشريع الاحتياط إنما هو للجبران و التدارك. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۱

لأنّ الرواية قد رويت مختلفة بثلاثة متون:

أحدها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عمّار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال له: «يا عمّار أجمع لك السهو كلّه فى كلمتين: متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلّمت فأتمّ ما ظننت أنك نقصت» «۱».

ثانيها: ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين، عن موسى ابن عمر، عن موسى بن عيسى، عن مروان بن مسلم، عن عمّار بن موسى الساباطى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن شىء من السهو فى الصلاة؟ فقال: «ألا أعلّمك شيئا إذا فعلته ثمّ ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شىء؟» قلت: بلى، قال:

«إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت و سلّمت فقم فصلّ ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك فى هذه شىء، و إن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت» «۲».

ثالثها: ما رواه الشيخ أيضا بإسناده عن احمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن الحسن بن علىّ، عن معاذ بن مسلم، عن عمّار بن موسى قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «كلّما دخل عليك من الشكّ فى صلاتك فاعمل على الأكثر»، قال:

«فاذا انصرفت فأتمّ ما ظننت أنّك نقصت» «۳».

و التى يتوهّم فيها الدلالة أو الإشعار من هذه المتون الثلاثة هى الرواية المرويّة بالطريق الثانى. و أمّا ما رويت بالطريقين الآخرين، فلا إشعار فيها فضلا عن الدلالة كما لا يخفى. و مع ثبوت هذا النحو من الاختلاف لا مجال للاستدلال بشىء منها، إلّا فيما تشترك فيه كما هو ظاهر.

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۲۵ ح ۹۹۲، الوسائل ۸: ۲۱۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۸، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۱۹۳ ح ۷۶۲، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۶، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۲

الإخلال بصلاة الاحتياط

و من أحكام صلاة الاحتياط انه لو زاد فيها ركعة أو ركنا أو نقص كذلك بحيث لا يقبل التدارك فلا إشكال فى بطلانها، و أمّا بطلان الصلاة فى هذه الصورة و كذا فيما لو نسى الاحتياط و دخل فى فريضة أخرى، و ذكر بعد ما كان ما أتى به نسيانا منافيا للفورية، فيبتنى على ملاحظة الأدلّة.

فإن قلنا: باستفادة اعتبار الفوريّة منها، كما ربما يدّعى أنّها ظاهرها، فمقتضى ذلك بطلان الصلاة السابقة، و عدم كون نقصها المحتمل قابلا للتدارك، و إن قلنا:

بعدم ظهور الأدلّة فى اعتبار الفوريّة، بل غاية ما يقال: إنّ القدر المتيقّن من مفادها كون ما يؤتى به عقيب السّلام من دون فصل معتدّ به جابرا «۱»، فالأدلة و إن لم يكن لها إطلاق يدلّ على جواز التراخى، و لكن لا دلالة لها أيضا على منع الفصل من صحة صلاة الاحتياط و وقوعها جابرة للنقص، و مع هذا الحال يجب الاحتياط بالجمع بين صلاة الاحتياط و الاستئناف، إلّا أن يكون هنا أصل

شرعيّ يوجب جواز الاكتفاء بصلاة الاحتياط.

ثمَّ إنّ المحقّق الحائرى قدّس سرّه بعد ما عقد للمقام مسألتين، إحداهما: مسألة إبطال صلاة الاحتياط، و الأخرى: مسألة نسيانها و الدخول فى فريضة أخرى مرتّبة أو غير مرتبة، قد قرّر الأصل المحتمل فى المسألة الاولى من وجوه تأتى، و أشار فى المسألة الثانية إليها.

و يرد عليه اتّحاد ملاك المسألتين و الدليل فيهما، لأنّ الإخلال فى كلتيهما إنّما وقع بالفورية التى يحتمل اعتبارها، غاية الأمر أنّ الإخلال بها فى المسألة الاولى من حيث الابطال، و فى المسألة الثانية من حيث الدخول فى فريضة أخرى.

و أمّا الأصول التى قرّرها:

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۸ ح ۳، ۴ و ص ۲۱۷ ب ۱۰ ح ۴- ۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۳

فمنها: استصحاب وجوب صلاة الاحتياط، و قد استشكل عليه بأنّ إجراء الحكم المعلّق بالمفاهيم المقيّدة على غيرها لا- يمكن بالاستصحاب، لتعدّد الموضوع حتّى بنظر العرف، نعم لو كان الحكم يسرى إلى الوجودات الخارجية المتصفة بالقيد، يمكن استصحابه بعد زوال قيده، ألا- ترى أنّ حكم الماء المتغيّر بنحو الكلّى لا يمكن إجراؤه على الماء غير المتغيّر، و لكن لو تحقّق الماء المتغيّر فى الخارج و صار محكوما بالنجاسة بواسطة انطباق ذلك المفهوم على الفرد الخارجيّ الشخصى ثمَّ زال تغيّره من قبل نفسه يصحّ استصحاب نجاسته، فإنّ معروض النجاسة كان ذلك الشخص الخارجى عرفا، و الحكم المتعلّق بأفعال المكلّفين ممّا لا يسرى إلى الخارج، بل الموجود الخارجى منها يوجب سقوط الحكم.

و منها: استصحاب كون صلاة الاحتياط موجبة لتدارك الركعة المنسيّة، فإنّها كانت كذلك قبل ذلك. و أورد عليه بأنّ إيجابه للتدارك إنّما كان بوجودها الخارجى لا بالوجود اللحاظىّ الذى كان موردا للأمر، و المفروض عدم تحقّقها فى الخارج قبل ذلك.

و منها: الاستصحاب التعليقى، و قد بيّنه من وجهين:

أحدهما: إنّ صلاة الاحتياط قد جعل الشارع وجودها الخارجى موجبا لتدارك النقص المحتمل، فيقال: إنّ الركعتين بعد التسليم فيما إذا شكّ المصلّى بين الثنتين و الأربع، كانتا بحيث لو وجدتا فى الخارج حصل بهما تدارك النقص المحتمل فى الفريضة شرعا، و فى الزمن اللّاحق يشكّ فى ارتفاع هذا الأثر الشرعيّ المعلّق على الوجود الخارجى، فيستصحب كاستصحاب النجاسة المعلّقة على الغليان الخارجى.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۴

و أورد عليه: بأنّ تدارك النقص المحتمل ليس ممّا جعله الشارع، بل هو من فوائدها الواقعية صار موجبا لجعل الشارع صلاة الاحتياط. و بعبارة أخرى بناء الشاك بين الثنتين و الأربع على الأكثر، ثمَّ إتيان مقدار الناقص المحتمل بعد السلام مفصولة مشتمل على مصلحة موجبة لتدارك ما فات من المصلّى، و لأجل ذلك أمر الشارع بذلك، لا- أنّ الشارع أمر بذلك و جعل وجود الركعتين موجبا للتدارك بجعل آخر.

ثانيهما: استصحاب كون الاحتياط على تقدير وجوده قبل ذلك متداركا للنقص المحتمل، فإنّه كان كذلك من قبل، فإنّ التدارك و إن قلنا: بأنّه ليس بمجعول شرعيّ و ليس له أثر شرعيّ أيضا، و لكن تناله يد الجعل بتقبّل ما يأتى به فى حال عدم الفورية مصداقا للمأمور به، نظير استصحاب الطهارة حال الصلاة بعد ما كان فارغا منها، فإنّ مصحّح الاستصحاب ليس إلّا تقبّل الشارع ما أتى به مصداقا للمأمور به «۱»، انتهى.

و التحقيق فى هذا المقام أن يقال: إنّ الشكّ فى وجوب صلاة الاحتياط، و كذا فى كونها موجبة لتدارك النقيصة المحتملة، مسبّب

عن الشكّ فى اعتبار الفورية و عدمه، أو الشكّ فى مانعية الفصل و عدمها، و مع جريان البراءة فى مثل الشكّ فى الشرطيّة أو المانعيّة- كما هو الحق و قد حقق فى محله- لا يبقى مجال للشكّ فى وجوب صلاة الاحتياط، و كذا فى كونها موجبة لتدارك الركعة الناقصة المحتملة، مضافا إلى انّ استصحاب وجوب صلاة الاحتياط ممّا لا مانع منه على الظاهر، و كذا استصحاب كونها موجبة للتدارك.

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۳۸۶- ۳۸۹.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۵

حكم صور الانقلاب

اشارة

و تفصيل الصور أنّ الشكّ الصحيح قد ينقلب إلى الظنّ و قد ينقلب إلى شكّ آخر صحيح أو مبطل، كما أنّ الظنّ قد ينقلب إلى ظنّ آخر و قد ينقلب إلى شكّ صحيح أو مبطل.

لا ريب فى وجوب العمل على طبق الحالة الثانية فيما لو انقلب ظنّه إلى حالة ظنية أخرى، أو إلى حالة شكّ، كما أنه لا ريب فى وجوب العمل على طبق الحالة الثانية أيضا، فيما لو انقلب شكّه الصحيح إلى الظنّ أو إلى شكّ آخر قبل الفراغ من الصلاة، فيعمل على طبق ظنّه أو شكّه، صحيحا كان أو مبطلا، كان حكمه مع الصحّة البناء على الأكثر و الإتيان بصلاة الاحتياط، كما هو حكم أكثر الشكوك الصحيحة، أو البناء على الأقلّ و الإتيان بسجدتى السهو، كما هو حكم الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت.

إنّما الكلام فيما لو حصل الانقلاب إلى شكّ آخر بعد الفراغ من الصلاة، و له أيضا صورتان: فإنّه تارة ينقلب إلى ما يعلم معه بالنقيصة، و عليه فلا محالة وقع

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۶

التسليم فى غير محلّه، كما إذا شكّ بين الاثنتين و الأربع مثلا، ثمَّ بعد الصلاة انقلب شكّه إلى الاثنتين و الثلاث.

و أخرى لا يكون كذلك، كما إذا شكّ بين الاثنتين و الأربع، ثمَّ بعد الصلاة انقلب إلى الثلاث و الأربع. ففى الصورة الاولى لا بدّ من أن يعمل عمل الشكّ المنقلب إليه الحاصل بعد الصلاة، لأنّ المفروض أنه تبيّن كونه فى الصلاة، و أنّ السلام وقع فى غير محلّه، ففى المثال المفروض أنه يبنى على الثلاث و يتمّ بإضافة ركعة أخرى و يحتاط بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس، و يسجد سجدتى السهو للسلام فى غير محلّه.

و أمّا الصورة الثانية فقد يقال فيها بصحّة الصلاة و عدم وجوب التدارك، لانّ المفروض أنّ الشكّ الموجب للتدارك قد زال، و الشكّ الحادث إنّما وقع بعد الفراغ فلا اعتبار به.

و قد استشكل فيه بعض الأعاظم من المعاصرين فى كتاب صلاته بما ملخّصه:

عدم شمول قاعدة الشكّ بعد الفراغ لهذا المورد، لأنّ الفراغ فى مورد الفرض إنّما هو من جهة تخيّل بقاء الشكّ السابق، فبنى على الأكثر و سلّم بزعم أنه محكوم بذلك، و دليل الشكّ بعد الفراغ منصرف إلى الفراغ بعنوان آخر الركعات واقعا، و ليس المراد هو الفراغ الواقعى من الصلاة، لأنّه يوجب أن يكون الشكّ بين النقيصة و التمام بعد السّلام من الشبهة المصداقية، لعدم إحراز أنه بعد الفراغ أو قبله، بل المراد أنّ مورد الدليل أن يأتى المصلّى بالجزء الأخير، بتخيّل أنه الجزء الأخير، لا بناء بواسطة تخيّل الأمر، كما أنّ

الشکّ المفروض فی المقام لیس داخلا فی الشکّ قبل الفراغ حتّی یترتّب علیه حکم الشکّ فی حال الصلاة، و لا یکون من الشبهة المصداقیة للشکّ قبل الفراغ.

أما الأول: فواضح، و أمّا الثانی: فللزوم أن یکون الشکّ بین النقص و التمام بعد

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۳۷

السّلام من الشبهة المصداقیّة بین الأمرین، فإنّه علی تقدیر وقوع السّلام فی محلّه یکون مصداقا للشکّ بعد الفراغ، و علی تقدیر آخر یکون مصداقا للشک قبل الفراغ. إلی أن قال ما محصّله:

لزوم الإتیان بالنقیصة المحتملة فی الصورة المفروضة موصولة لحصول البراءة به یقینا، لأنّه لو کانت صلاته تامّة لم یضرّ الزیادة بواسطة الفصل بالسلام الواقع فی محلّه، و إن کانت ناقصة یکون ما أتی به متمّما لها، و بعد انحصار العلاج بذلک یجب، فإنّ الاشتغال الیقینی یوجب البراءة الیقینیة «۱». انتهی ملخّص موضع الحاجة من کلامه، زید فی علوّ مقامه.

و التحقیق فی هذا المقام أن یقال: إنّ الصور المحتملة فیما لو حصل الانقلاب بعد الفراغ من الصلاة و کان کلّ من الشکّ المنقلب عنه و الشکّ المنقلب إلیه من الشکوک الخمسة الصحیحة المنصوصة، تبلغ عشرین صورة حاصلة من ضرب کلّ من الشکوک الخمسة فی الأربعة الأخر، و حیث إنّ أحکام هذه الصور مختلفة، فلا بدّ من تفصیل الکلام فی بیان أحکامها فنقول:

لو کان الشکّ المنقلب عنه هو الشکّ بین الأربع و الخمس الذی یکون حکمه البناء علی عدم الزیادة و الإتیان بسجدتی السهو بعد الفراغ من الصلاة، فتارة ینقلب إلی واحد من الشکوک التی أحد طرفیها أو أطرافها هو احتمال التمامیة کالشکّ بین الثلاث و الأربع، و الشکّ بین الاثنتین و الأربع، و الشکّ بین الاثنتین و الثلاث.

و اخری ینقلب إلی الشکّ الذی لا یکون کذلک، کالشکّ بین الاثنتین و الثلاث ففی الصورة الاولی: لا یجب علیه شیء، بل تکون صلاته تامّة، و لا یرد علیه ما ذکر من عدم شمول قاعدة الشکّ بعد الفراغ للشکّ الحادث بعد الفراغ فی المقام. لأنّ

---

(۱) کتاب الصلاة للمحقّق الحائری: ۳۷۲- ۳۷۳.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۳۸

المفروض أنّ المصلّی إنّما اتی فیها بالجزء الأخیر الذی هو السّلام بعنوان أنه الجزء الأخیر واقعا کما هو واضح.

و منه یظهر عدم وجوب صلاة الاحتیاط علیه، لأنّ احتمال النقص إنّما حدث بعد الفراغ، و مورد لزوم تدارک النقص المحتمل ما إذا طرأ احتمال النقص فی الأثناء، کما أنّه ممّا ذکرنا ظهر صحة الصلاة فی هذه الصورة، و لو انقلب شکّه إلی شیء من الشکوک المبطلة، لأنه بعد جریان قاعدة الفراغ هنا لا یبقی لها أثر أصلا.

و فی الصورة الثانیة، لا بدّ من البناء علی الأکثر و الإتیان برکعة موصولة و التشهّد و التسلیم، ثمَّ الإتیان بصلاة الاحتیاط، لأنّ المفروض هو القطع بوقوع السلام فی غیر محلّه، فالشکّ الحادث بعده إنّما یکون حادثا فی الأثناء حقیقة، فلا بدّ من أن یعمل عمله.

و لو کان الشکّ المنقلب عنه شیئا من الشکوک الأربعة و الشکّ المنقلب إلیه هو الشکّ بین الأربع و الخمس عکس الصور الأربع المتقدّمة، فتارة یکون الشکّ المنقلب عنه من الشکوک التی أحد طرفیها أو أطرافها هو احتمال التمامیة کالشکوک الثلاثة المتقدّمة.

و اخری ینقلب إلی الشکّ الذی لا یکون کذلک کالشکّ بین الاثنتین و الثلاث.

ففی الصورة الأولی: تتمّ صلاته و لا یجب علیه الإتیان بصلاة الاحتیاط، لأنها مشروعة لتدارک النقیصة المحتملة، و المفروض أنه علم بعد الفراغ بالتمامیة و عدم کون صلاته ناقصة فلا یبقی لها مجال، کما أنّ الظاهر عدم وجوب سجدتی السهو لأجل الشکّ بین الأربع و الخمس، لأنّ حدوثه إنّما هو بعد الفراغ و لا أثر له من هذه الجهة.

و أمّا الصورة الثانیة: فالظاهر فیها البطلان و وجوب الاستئناف، لأنّ المفروض أنه علم بعد الفراغ بکون شکّه السابق الذی بنی معه علی

الأكثر و اتى

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۹

بركعة موصولة شكّا بين الأربع و الخمس، و عليه فالركعة الموصولة التى أتى بها بعد البناء على الأكثر وقعت بعنوان الصلاة من دون أن يتخلّل التسليم فى البين، و من المعلوم أنّ زيادة الركعة مطلقا توجب البطلان، فاللازم فى هذه الصورة الاستئناف. و قد انقدح بما ذكرنا حكم ثمان صور من عشرين صورة.

و يماثل الصورة الأخيرة فى الحكم بالبطلان و وجوب الاستئناف، ما لو كان شاكّا بين الاثنتين و الثلاث، فعمل عمله ثمَّ انقلب شكّه إلى الاثنتين و الأربع، لأنه يعلم إجمالا بكون صلاته أمّا ناقصة بركعة أو زيدت فيها ركعة كما لا يخفى.

و لو كان شاكّا بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو بين الاثنتين و الأربع، أو بين الثلاث و الأربع، فبنى على الأكثر و سلّم ثمَّ انقلب شكّه إلى الاثنتين و الثلاث، فحكمه حكم ما لو كان الشكّ المنقلب عنه شكا بين الأربع و الخمس، و الشكّ المنقلب إليه هو الشكّ بين الاثنتين و الثلاث فى صحة صلاته، و لزوم عمل الشكّ بين الاثنتين و الثلاث للقطع بوقوع السّلام فى غير محلّه، و كون الشكّ المنقلب إليه حادثا فى الأثناء.

فانقدح ممّا ذكرنا أنه لا مجال لما افاده المحقّق المتقدّم من عدم شمول دليل الفراغ للشكّ الحادث بعد التسليم البنائى فى شى‌ء من الصور المتقدّمة.

نعم الصور التى يجرى فيها هذا الكلام ستّة حاصلة من ضرب أنحاء الشكوك المنقلب عنها التى كان أحد طرفيها أو أطرافها احتمال التمامية، و الآخر احتمال النقيصة فى أنحاء الشكوك المنقلب إليها التى تكون كذلك، بأن كان شاكا بين الثلاث و الأربع فانقلب شكّه بعد السلام إلى الاثنتين و الأربع، أو إلى الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو كان شاكّا بين الاثنتين و الأربع فبنى على الأكثر و سلّم، ثمَّ انقلب شكّه إلى الثلاث و الأربع، أو إلى الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو شاكّا بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، فانقلب شكّه بعد البناء على الأكثر و التسليم إلى الاثنتين

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۴۰

و الأربع، أو إلى الثلاث و الأربع، فاللازم بيان حكم هذه الصور فنقول:

لو كان شاكّا فى الأثناء بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، فانقلب شكّه بعد الصلاة إلى الاثنتين و الأربع، أو إلى الثلاث و الأربع، فمرجع هذا الانقلاب و التبدّل إلى ذهاب واحد من الاحتمالات الثلاثة التى يحتملها فى الأثناء، لأنه كان يحتمل التمامية، و يحتمل نقصان ركعتين، و يحتمل نقصان ركعة واحدة، و بعد التسليم زال أحد احتمالى النقصان.

إما احتمال نقصان ركعتين كما فيما لو انقلب إلى الثلاث و الأربع و إمّا احتمال نقصان ركعة واحدة فقط، كما فيما لو تبدّل إلى الاثنتين و الأربع، و يتبع زوال أحد الاحتمالين سقوط وجوب ما جعل جبرا له من صلاة الاحتياط. و لا ينافى ذلك وجوب ما جعل جبرا للاحتمال الآخر الذى لم يزل بعد كونه حادثا فى الأثناء، و باقيا بعد التسليم كما هو المفروض.

فيجب فى الصورة الاولى من هاتين الصورتين الإتيان بركعتين قائما بعنوان صلاة الاحتياط، و فى الصورة الثانية الإتيان بركعة قائما، أو ركعتين جالسا كذلك.

و لا مجال فيهما لدعوى زوال الشكّ المنقلب عنه الحادث فى الأثناء. و حدوث الشكّ المنقلب إليه بعد الفراغ، فلا أثر لشى‌ء منهما.

فإنّه يرد عليها أنّ الشكّ الحادث فى الأثناء المركّب من الاحتمالات الثلاثة- على ما هو المفروض فى الصورتين- لم يزل بجمع أجزائه و احتمالاته، بل الزائل واحد من احتمالى النقص من تلك الاحتمالات. فلكلّ من الزائل و الباقى حكمه، فلا تجب عليه صلاتان للاحتياط، بل تجب عليه صلاة واحدة للاحتياط، جبرا للنقص الذى كان احتماله باقيا بعد التسليم.

كما أنه لا مجال فيهما لما أفاده المحقّق المتقدّم من وجوب ضمّ ما يحتمل نقصه بعد التسليم موصولا، لعدم كون الاحتمال الحادث

بعد التسليم مشمولا لدليل الشكّ

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۴۱

بعد الفراغ، حتّى لا يترتّب عليه أثر، و عدم كونه مشمولا أيضا لأدلّة الشكّ قبل الفراغ، حتّى يترتّب عليه حكمه من وجوب صلاة الاحتياط، فاللازم الإتيان بالنقيصة المحتملة موصولة.

فإنّه يرد عليه أيضا أنه لا ينبغى الإشكال فى كون الاحتمالين الباقيين بعد التسليم فى الصورتين، حادثين فى الأثناء و قبل الفراغ، فاللازم ترتيب أثره عليه و هو الإتيان بصلاة الاحتياط، و زوال أحد احتمالى النقيصة لا يضرّ بتأثير الاحتمال الموجود فى ما يترتّب عليه من وجوب الاحتياط، بعد وضوح كون تشريع صلاة الاحتياط لأجل جبر النقص المحتمل، بحيث كانت متمّمة على تقدير النقص، و غير مضرّة على تقدير التمامية.

و بالجملة: فالإشكال فى هاتين الصورتين ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه لوضوح الحكم فيهما كما عرفت.

و دون ذلك فى الوضوح حكم عكس الصورتين، بأن كان شاكّا بين الثلاث و الأربع، أو بين الاثنتين و الأربع فانقلب شكّه بعد التسليم إلى الاثنتين و الثلاث و الأربع، فإنّ انقلاب الشكّ المركّب من الاحتمالين إلى الشكّ المركّب من الاحتمالات الثلاثة، لا يوجب زوال الاحتمالين اللذين يشترك فيهما الشكّان، و حدوث مثلهما مع احتمال آخر حتّى يقال: إنّ الشكّ الحادث فى الأثناء قد زال، و الموجود حادث بعد الفراغ فلا أثر لشىء منهما.

أو يقال بعدم كون الشكّ الموجود من قبيل الشكّ بعد الفراغ، و لا من موارد الشكّ قبل الفراغ، فاللازم الإتيان بالنقيصة المحتملة موصولة. بل الظاهر بقاء الاحتمالين الحادثين فى الأثناء و حدوث احتمال آخر، و مقتضى بقاء ما حدث فى الأثناء من احتمال النقص الإتيان بالنقيصة المحتملة مفصولة، فيجب عليه الإتيان بركعة فى الصورة الاولى، و بركعتين فى الصورة الثانية، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۴۲

إنّما الإشكال فى ما يقتضيه الاحتمال الحادث بعد التسليم البنائى، لأنّ فيه وجوها ثلاثة:

أحدها: عدم كونه مؤثّرا فى إيجاب شىء لا موصولة و لا مفصولة، لكونه حادثا بعد الفراغ و مشمولا لقاعدة الشكّ بعده، بناء على عدم كون المراد بالفراغ هو الفراغ بعنوان آخر الركعات، بل المراد أعمّ منه و من مثل المقام، ممّا إذا فرغ بعد البناء على الأكثر و سلّم حتّى يأتى بالنقيصة المحتملة مفصولة.

ثانيها: وجوب ضمّ النقيصة المحتملة بهذا الاحتمال موصولة.

ثالثها: وجوب ضمّها مفصولة.

و يرد على الوجه الأول عدم جريان قاعدة الفراغ فى مثل المقام، لانصرافها إلى ما إذا كان الفراغ بعنوان آخر الركعات واقعا. و على الوجه الثانى أنّ الإتيان بالنقيصة المحتملة بالاحتمال الحادث موصولة إن كان بعد الإتيان بصلاة الاحتياط التى هى مقتضى الاحتمال الحادث فى الأثناء الباقى بعد الفراغ، فلا يبقى معنى لكونها موصولة أصلا كما لا يخفى، و إن كان الإتيان بها قبلها فهو أيضا بعيد بعد تخلّل التسليم و الإتيان به، فالأقوى هو الاحتمال الثالث.

و انقدح من ذلك أنّ الإشكال فى هاتين الصورتين أيضا ممّا لا وجه له.

و أمّا الصورتان الباقيتان من الصور الستة- و هما انقلاب الشكّ بين الثلاث و الأربع إلى الشكّ بين الاثنتين و الأربع و العكس- فهما العمدة فيما هو محلّ الكلام من الصور الستّة، فقد تعرّض لحكمهما الأصحاب و الفقهاء المتأخّرون «۱»:

۱- عدم ترتّب أثر على شىء من الشكّين، أمّا الشكّ المنقلب عنه فلزواله بالانقلاب، و أمّا الشكّ المنقلب إليه فلحدوثه بعد الفراغ، فيشمله دليل قاعدة الشكّ بعد الفراغ.

(۱) منهم: صاحب جامع المقاصد ۲: ۴۹۱ و كشف اللثام ۴: ۴۳۴- ۴۳۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۴۳

۲- عدم شمول قاعدة الشكّ بعد الفراغ للشكّ الحادث بعد التسليم هنا. و فى تقريب عدم جريانها وجهان:

أحدهما: ما قرّره الشارح المحقّق الهمدانى قدّس سرّه فى المصباح، حيث قال: إنّ ما دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ فى الشىء بعد الخروج عنه، لا يتناول مثل هذا الخروج الذى اختاره، لا لزعم الفراغ بل تعبّدا صونا للصلاة، من أن تلحقها زيادة بفعل ما يحتمل كونه تتمّة لها، فما لم يتحقّق الفراغ من الاحتياط لا يعلم بحصول الفراغ من الصلاة، فضلا عن أن ينصرف إليه ما دلّ على عدم الاعتناء بشكّه. «۱» انتهى.

و توضيحه، إنّ لسان الأدلّة الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ فى الشىء بعد الخروج منه ظاهر فى كون المراد من الخروج هو الخروج بزعم الفراغ من الصلاة، بحيث يشتغل بعده بما هو مقصود له من الأعمال و الحركات، فإنّ قوله عليه السّلام: «كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكّرا فامضه، و لا إعادة عليك فيه» «۲» ظاهر فى كون الشكّ العارض بعد مضىّ الصلاة و الطهور، و تخيّل حصول فراغ الذمّة عنهما، و لذا حكم بمعاملة المضىّ معهما كما هما ماضيان.

و مرجعه إلى عدم كون الاعتقاد بالإتيان بجميع ما له دخل فى المأمور به المتحقّق فى حال الاشتغال، بالإتيان به منخرما حكما بسبب الشكّ العارض، بعد مضىّ العمل و تخيّل حصول الفراغ منه.

و من الواضح اختصاص ذلك بما إذا خرج من العمل بزعم الفراغ، و أمّا لو خرج منه تعبّدا صونا للصلاة من لحوق الزيادة بسبب الإتيان بما يحتمل كونه متمّما، فلا يكون هذا الخروج موجبا لمضىّ العمل حتّى يلزم معه معاملة الأمر

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۵۷۵.

(۲) التهذيب ۱: ۳۶۴ ح ۱۱۰۴، الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۴۴

الماضى، فالإنصاف تمامية هذا الوجه و عدم شمول دليل القاعدة لمثل المقام.

ثانيهما: ما أفاده المحقّق الحائرى قدّس سرّه ممّا تقدّم «۱» و حاصله: إنّ دليل الشكّ بعد الفراغ ينصرف إلى الفراغ بعنوان آخر الركعات واقعا، بمعنى أن يأتى المصلّى بالجزء الأخير بتخيل أنه الجزء الأخير، لا بناء بواسطة تخيّل بقاء الشكّ السابق، فبنى على الأكثر و سلّم زاعما أنه محكوم بذلك.

و بالجملة: التسليم المحقّق لموضوع الفراغ الذى تجرى فيه القاعدة، إنّما هو التسليم الذى كان مأمورا به من الشارع، و أما فيما لو سلّم بناء بواسطة تخيّل الأمر من حيث تخيّل بقاء الشكّ السابق، فلا يكون هذا النحو من التسليم موجبا لتحقّق الفراغ أصلا. و الفرق بين هذا الوجه و الوجه السابق واضح، فإنّ مقتضى الوجه السابق عدم جريان القاعدة فى مثل المقام، و لو لم ينقلب الشكّ الحادث فى الأثناء إلى شكّ آخر أصلا لعدم الفراغ المتعقّب لوجوب الإتيان بالنقيصة المحتملة مشمولا لدليل القاعدة، و مقتضى هذا الوجه التفصيل بين صورتى الانقلاب و عدمه، بجريان القاعدة فيما لو لم ينقلب لكون التسليم مأمورا به شرعا. و عدم جريانها فى صورة الانقلاب لعدم كونه مأمورا به، بل الإتيان به إنّما هو لتخيّل الأمر من حيث بقاء الشكّ السابق.

و يرد على هذا الوجه:

أوّلا: عدم جريان القاعدة، و لو كان التسليم مأمورا به، لاختصاصها بالخروج الذى اختاره لزعم الفراغ لا تعبّدا، صونا للصلاة من لحوق الزيادة بفعل ما يحتمل كونه متمّما، كما عرفت.

و ثانيا: إنّ مرجع القول بانتفاء الأمر فى صورة الانقلاب إلى كون الشكّ

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۳۷۲- ۳۷۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۴۵

الموضوع لأدلّة الشكوك هو الشكّ الباقى الذى لم ينقلب إلى شكّ آخر، و مقتضى ذلك عدم جواز إجراء أحكام الشكوك على شيء من الشكوك الحادثة فى الأثناء، لعدم العلم ببقائه و عدم انقلابه إلى شكّ آخر، فالظاهر عدم اختصاص موضوع أدلّة الشكوك بالشكّ الباقى إلى آخر الإتيان بصلاة الاحتياط، بل يعمّ ما إذا انقلب بعد الفراغ أيضا.

و كيف كان، فلا خفاء فى عدم شمول دليل الشكّ بعد الفراغ لمثل المقام، فيجب الاعتناء بهذا الشكّ و الإتيان بالنقيصة المحتملة.

و هل الواجب الإتيان بها موصولة كما اختاره المحقّق الحائرى قدّس سرّه فى كلامه المتقدّم، أو أنّ اللازم الإتيان بها مفصولة، كما إذا كان الشكّ حادثا فى الأثناء و لم يتبدل إلى شكّ آخر وجهان:

و الظاهر هو الوجه الثانى، لأنه بعد تحقّق التسليم و وقوعه فى محلّه- لكونه مأمورا به من الشارع- لا يبقى معنى للاتّصال، بل تصير الركعة التى يأتى بها بهذا العنوان أمرا غير مرتبط بالصلاة، فاللازم الإتيان بها مفصولة لتكون صلاة مستقلة صالحة للتتميم على تقدير نقص الفريضة.

و بالجملة: فلا فرق بين المقام و بين ما إذا كان الشكّ الحادث فى الأثناء باقيا بعد الصلاة من حيث لزوم تدارك النقيصة المحتملة مفصولة، صونا للصلاة من وقوع الزيادة فيها، فالظاهر هو الوجه الثانى.

و بقى من الصور، صورتان:

۱- انقلاب الشكّ بين الاثنتين و الثلاث إلى الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع.

۲- انقلابه إلى الشكّ بين الثلاث و الأربع و الحكم فيهما البطلان، لانّ مرجع الانقلاب بحسب حاله الأول بعد لزوم الإتيان بركعة موصولة فى الشكّ بين

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۴۶

الاثنتين و الثلاث إلى كونه بحسب حاله الفعلى مردّدا بين الثلاث و الأربع و الخمس فى الصورة الاولى و بين الأربع و الخمس فى الصورة الثانية.

فذلكة أحكام الصور:

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ عشرين صورة التى تتحصّل من ضرب الشكوك الخمسة المنصوصة المنقلب عنها فى الشكوك الأربعة المنقلب إليها مختلفة من حيث الحكم، فأربع منها حكمها البطلان، و ستّ منها حكمها الصحّة و التمامية و عدم وجوب شيء، و أربع منها حكمها لزوم العمل على وفق الشكّ المنقلب إليه بلا اشكال، و الباقية حكمها كذلك على الأقوى، و إن وقع فيها الإشكال و الخلاف.

أمّا الأربع التى حكمها البطلان فهى انقلاب الشكّ بين الاثنتين و الثلاث إلى شيء من الشكوك الأربعة الأخر، و وجه البطلان فيها إمّا العلم التفصيلى بتحقّق الزيادة فى الصلاة كما فى بعضها، أو العلم الإجمالى بالزيادة أو النقيصة كما فى بعضها الآخر.

و أمّا الستّ التى حكمها الصحّة و التمامية، و عدم وجوب شيء، فهى ما لو كان الشكّ المنقلب عنه هو الشكّ بين الأربع و الخمس، و الشكّ المنقلب إليه واحدا من الشكوك الثلاثة التى كان أحد طرفيها أو أطرافها احتمال التمامية، و هى الشكّ بين الاثنتين و الأربع، و الشكّ بين الثلاث و الأربع، و الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو بالعكس.

و الوجه فی الصحّة ما عرفت من أنّه لو کان الشکّ المنقلب إلیه هو الشکّ بین الأربع و الخمس، یتحقّق العلم بعدم النقص، فلا معنی للتدارک و إن کان محتملا فی الأثناء، و لو کان الشکّ المنقلب عنه هو الشکّ بین الأربع و الخمس یکون الشکّ الحادث بعد الصلاة شکّا بعد الفراغ الحقیقی، لأنّ المفروض أنّه أتی بالجزء الأخیر

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۴۷

بعنوان أنّه الجزء الأخیر کما تقدّم.

و أمّا الأربع التی حکمها لزوم العمل علی وفق الشکّ المنقلب إلیه بلا کلام، فهی الصور التی کان الشکّ المنقلب إلیه هو الشکّ بین الاثنتین و الثلاث، و الشکّ المنقلب عنه واحدا من الشکوک الأربعة الأخر. و السرّ فی ذلک هو أنّه مع وجود الشکّ المنقلب إلیه یعلم بنقصان الصلاة و عدم کون التسلیم واقعا فی محلّه، فالشکّ الحادث بعده شکّ فی أثناء الصلاة حقیقة، و قد تقدّم أنّه لو تبدّل الشکّ إلی شکّ آخر فی الأثناء لا بدّ من العمل علی وفق الشکّ المنقلب إلیه بلا إشکال.

و أما الستّ الباقیة التی حکمها أیضا لزوم العمل علی وفق الشکّ المنقلب إلیه علی الأقوی، و إن وقع فیها الإشکال و الخلاف تارة من حیث إلحاقها بالستّ المتقدّمة التی حکمها الصحّة و التمامیة و عدم وجوب شیء، نظرا إلی زوال ما حدث فی الأثناء و عروض الموجود بعد الفراغ، فلا أثر لشیء منهما، و أخری من حیث لزوم الإتیان بالنقیصة المحتملة بالاحتمال الموجود موصولة کما عن المحقّق المتقدّم.

فهی الصور الستّ الأخیرة التی تتحصّل من انقلاب واحد من الشکوک التی أحد طرفیها أو أطرافها احتمال التمامیة، و الآخر احتمال النقیصة إلی شکّ آخر من تلک الشکوک کما عرفت. و علیک بملاحظة الجدول المرقوم فی الذیل:

الصور الأربع التی حکمها لزوم العمل علی طبق الشکّ الثانی بلا إشکال:

الشکّ المنقلب عنه- الشکّ المنقلب إلیه-- الشکّ بین الثلاث و الأربع- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث-- الشکّ بین الاثنتین و الأربع- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث-- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث و الأربع- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث-- الشکّ بین الأربع و الخمس- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث-

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۴۸

الصور الأربع التی حکمها البطلان:

الشکّ المنقلب عنه- الشکّ المنقلب إلیه-- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث- الشکّ بین الثلاث و الأربع-- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث- الشکّ بین الاثنتین و الأربع-- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث و الأربع-- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث- الشکّ بین الأربع و الخمس- الصور الستّ التی حکمها الصحّة و عدم وجوب شیء- الشکّ المنقلب عنه- الشکّ المنقلب إلیه-- الشکّ بین الأربع و الخمس- الشکّ بین الثلاث و الأربع-- الشکّ بین الأربع و الخمس- الشکّ بین الاثنتین و الأربع-- الشکّ بین الأربع و الخمس- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث و الأربع-- الشکّ بین الثلاث و الأربع- الشکّ بین الأربع و الخمس-- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث- الشکّ بین الأربع و الخمس-- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث و الأربع- الشکّ بین الأربع و الخمس-

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۴۹

الصور الستّ الباقیة التی حکمها لزوم العمل علی وفق الشکّ الثانی مع إشکال منهم- الشکّ المنقلب عنه- الشکّ المنقلب إلیه-- الشکّ بین الثلاث و الأربع- الشکّ بین الاثنتین و الأربع-- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث و الأربع- الشکّ بین الاثنتین و الأربع-- الشکّ بین الاثنتین و الأربع- الشکّ بین الثلاث و الأربع-- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث و الأربع- الشکّ بین الثلاث و الأربع-- الشکّ بین الثلاث و الأربع- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث و الأربع-- الشکّ بین الاثنتین و الأربع- الشکّ بین الاثنتین و الثلاث و الأربع-

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۵۱

سجود السهو

اشارة

قد استمرّ العمل من المسلمين من زمان النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و زمان الأئمّة عليهم السّلام إلى يومنا هذا على وجوب سجدتى السهو فى بعض الموارد، و أخبار الفريقين تدلّ على أنّه صلى اللّه عليه و آله اتّفق له السهو فى صلاة و سجد بعدها السجدتين «۱» و لكن مقتضى أصول المذهب خلافها، مضافا إلى معارضتها مع رواية زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام هل سجد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله سجدة السهو قط؟ قال: «لا و لا يسجدهما فقيه» «۲».

و المراد بالفقيه، الأئمّة المعصومون عليهم السّلام، و مع وجود هذه الرواية، يغلب على الظنّ كون تلك الروايات المثبتة لسهو النبيّ صلى اللّه عليه و آله صدرت تقيّة.

و كيف كان، فلا إشكال فى أصل ثبوت سجود السهو و كذا فى كونه سجدتين، و إن وقع الاختلاف بين فقهاء المسلمين فى موارد ثبوته، حيث إنّ العامّة اتّفقوا على

---

(۱) سنن البيهقى ۲: ۳۳۵، صحيح البخارى ۲: ۸۲ و ۸۳ ح ۱۲۲۷- ۱۲۲۹، ب ۱- ۴، الكافى ۳: ۳۵۵ ح ۱ و ص ۳۵۷ ح ۶، الوسائل ۸: ۲۰۱ و ۲۰۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳ ح ۱۱ و ۱۶.

(۲) التهذيب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۴، الوسائل ۸: ۲۰۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳ ح ۱۳.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۵۲

ثبوته فى موارد الشكّ فى عدد الركعات مطلقا من دون فرق بين الأوليين و الأخيرتين، و إن اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال:

۱- البناء على الأقلّ و الإتيان بالركعة المشكوكة و سجدتى السهو، و ذهب إليه مالك و الشافعى و بعض آخر.

۲- ما اختاره أبو حنيفة من أنّه إن كان أوّل أمره فسدت صلاته، و إن تكرّر ذلك منه تحرّى و عمل على غلبة الظنّ ثمّ يسجد سجدتين بعد السلام.

۳- إنّه ليس عليه إذا شكّ لا رجوع إلى اليقين و لا تحر، و إنّما عليه السجود فقط إذا شكّ، و ظاهره البناء على الأكثر، و اختار هذا القول جماعة منهم «۱» و هو قريب من فتاوى الإمامية من حيث إيجابهم البناء على الأكثر فى غير الأولين من الرباعية «۲».

و لكن يرد عليه منع ما قالوا: من أنّ السجدتين جابرتان للنقيصة المحتملة من عدد الركعات، فإنه كيف يمكن أن تجبر السجدتان لركعة أو أزيد كما هو واضح، هذا بالنسبة إلى الركعات.

و أمّا بالنسبة إلى الأفعال، فقد اتّفقوا على إيجاب سجود السهو لمطلق الزيادة، و إن لم تكن من أجزاء الصلاة، و أمّا النقيصة فظاهرهم التفصيل بين الفريضة و السنة و الرغيبة، بأنّ الإخلال بالأولى موجب للاستئناف إن لم تكن قابلة للتدارك، و بالثانية موجب لسجدتى السهو و بالثالثة لا يترتّب عليه أثر «۳».

---

(۱) المجموع ۴: ۱۰۷ و ۱۱۱، بداية المجتهد ۱: ۲۷۳، الخلاف ۱: ۴۴۵ مسألة ۱۹۲، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۱۴ مسألة ۳۴۱.

(۲) الانتصار: ۱۵۵ مسألة ۵۴، الخلاف ۱: ۴۴۵ مسألة ۱۹۲، السرائر ۱: ۲۵۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۱۴، مستند الشيعة ۷: ۱۴۰.

(۳) المجموع ۴: ۱۲۵- ۱۲۸، فتح العزيز ۴: ۱۳۸- ۱۳۹، المدوّنة الكبرى ۱: ۱۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۴۹ مسألة ۳۶۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۵۳

و أمّا موضعه عندهم فذهب الشافعى إلى أنّ سجود السهو موضعه أبدا قبل السلام، و ذهب أبو حنيفة إلى أنّ موضعه أبدا بعد السلام، و فصّل مالك فقال: إن كان السجود لنقصان كان قبل السلام، و إن كان لزيادة كان بعد السلام. و قال أحمد:

يسجد قبل السّلام فى المواضع التى سجد فيها رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قبل السلام، و يسجد بعد السّلام فى المواضع التى سجد فيها بعده «۱».

و أمّا صفة سجود السهو فقد اختلفوا فيها، فرأى مالك أنّ حكمها إذا كانت بعد السّلام أن يتشهّد فيها و يسلّم منها، و به قال أبو حنيفة، لأنّ سجدتى السهو عنده بعد السلام، و إذا كانت قبل السّلام أن يتشهّد لها فقط، و أنّ السّلام من الصلاة هو سلام منها، و به قال الشافعى، إذا كان السجود كلّه عنده قبل السلام.

و حكى عن مالك أنه لا يتشهّد للتى قبل السلام، و به قال جماعة، و قال أبو بكر بن المنذر: اختلف العلماء فى هذه المسألة على ستّة أقوال، فقالت طائفة: لا تشهّد فيها و لا تسليم، و به قال أنس بن مالك و الحسن و عطاء، و قال قوم مقابل هذا و هو: أنّ فيها تشهّدا و تسليما، و قال قوم: فيها تشهّد فقط دون تسليم، و به قال الحكم و حمّاد و النخعى، و قال قوم مقابل هذا و هو: إنّ فيها تسليما و ليس فيها تشهّد، و هو قول ابن سيرين.

و القول الخامس: إن شاء تشهّد و سلّم و إن شاء لم يفعل، روى ذلك عن عطا، و السادس: قول أحمد بن حنبل: إنّه إن سجد بعد السّلام تشهّد و إن سجد قبل السلام لم يتشهّد. و هو الذى حكيناه نحن عن مالك، قال أبو بكر: قد ثبت أنّه صلّى اللّه عليه و آله كبّر فيها أربع تكبيرات و أنه سلّم، و فى ثبوت تشهّده فيها نظر «۲»، انتهى. هذا كلّه

---

(۱) المجموع ۴: ۱۵۴- ۱۵۵، بداية المجتهد ۱: ۲۶۵، المغنى لابن قدامة ۱: ۷۰۹، الشرح الكبير ۱: ۷۳۳- ۷۳۴، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۵۵ مسألة ۳۶۳.

(۲) بداية المجتهد ۱: ۲۷۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۵۴

ما يتعلّق بسجود السهو فى نظر العامّة.

و أمّا نحن معاشر الإمامية فلا إشكال عندنا فى عدم وجوبه فى موارد الشكّ فى عدد الركعات إلّا فى الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت «۱». نعم أوجبه والد الصدوق فى الشكّ بين الاثنتين و الثلاث فى بعض فروضه و لكنّه نادر «۲».

و أمّا فى الأفعال، فما يوجب منها السجدتين أمور:

أحدها: ترك التشهّد نسيانا، فإنه يجب قضاؤه بعد السلام و الإتيان بسجدتى السهو نصّا و فتوى على ما تقدّم فى باب التشهّد «۳».

ثانيها: نسيان سجدة واحدة إلى أن يركع فى اللاحقة، فإنّه يجب قضاؤها نصّا و فتوى، و الإتيان بسجدتى السهو على ما هو المشهور من حيث الفتوى «۴»، و إن كان النصّ خاليا من ذلك إلّا أنه يستكشف وجوده من فتوى المشهور.

ثالثها: التكلّم سهوا، فإنّه أيضا يوجب سجود السهو بمقتضى الروايات الواردة فيه، مضافا إلى الشهرة بل الإجماع، على ما ادّعى.

رابعها: السلام فى غير المحلّ كما هو المشهور «۵» و لعلّه لكونه من كلام الآدميّين على ما عرفت تحقيقه فى باب التسليم، فوقوعه فى غير محلّه إنّما هو كالتكلّم سهوا بل هو عينه.

---

(۱) راجع ۲: ۴۹۶- ۴۹۷.

(۲) نقله عنه فی مختلف الشیعة ۲: ۳۸۳.

(۳) راجع مختلف الشیعة ۲: ۴۰۷، مدارک الأحکام ۴: ۲۴۲، جواهر الکلام ۱۲: ۳۰۳.

(۴) المقنعة: ۱۳۸، جمل العلم و العمل (رسائل الشریف المرتضی) ۳: ۳۶- ۳۷، المراسم: ۸۹، الکافی فی الفقه: ۱۱۹، السرائر ۱: ۲۵۷، مختلف الشیعة ۲: ۳۶۷، مدارک الأحکام ۴: ۲۴۰، جواهر الکلام ۱۲: ۳۰۰.

(۵) المقنعة: ۱۴۷ – ۱۴۸، المبسوط ۱: ۱۲۳، الجمل و العقود: ۸۰، جمل العلم و العمل (رسائل الشریف المرتضی) ۳: ۳۷، الفقیه ۱: ۳۴۱ و ۳۵۳، مختلف الشیعة ۲: ۴۲۳.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۵۵

خامسها: القعود فی موضع القیام أو العکس، و اختار إیجابهما للسجود جماعة کالصدوق و علم الهدی و أبی یعلی و أبی الصلاح و القاضی و ابن حمزة و أبی المکارم و ابن إدریس و العلّامة و کثیر ممّن تأخر «۱»، و خالف فیه الشیخان و علی بن بابویه و جمع من متأخّری المتأخّرین «۲»، و منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار التی یستفاد منها حکم هذه المسألة.

و ما یدلّ منها علی مذهب المثبتین خبران:

أحدهما: خبر معاویة بن عمّار قال: سأله عن الرجل یسهو فیقوم فی حال قعود أو یقعد فی حال قیام؟ قال: «یسجد سجدتین بعد التسلیم، و هما المرغمتان ترغمان الشیطان» «۳».

ثانیهما: موثّقة عمّار بن موسی قال: سألت أبا عبد اللّه صلّی اللّه علیه و آله عن السهو ما تجب فیه سجدتا السهو؟ قال: «إذا أردت أن تقعد فقمت، أو أردت أن تقوم فقعدت، أو أردت أن تقرأ فسبّحت، أو أردت أنّ تسبّح فقرأت، فعلیک سجدتا السهو، و لیس فی شیء ممّا تتمّ به الصلاة سهو». و عن الرجل إذا أراد أن یقعد فقام ثمّ ذکر من قبل ان یقدّم شیئا أو یحدث شیئا؟ فقال: «لیس علیه سجدتا السهو حتّی یتکلّم بشیء.» «۴».

و قال الباقون: هذان الخبران معارضان بالأخبار الکثیرة المتضافرة الدالّة

---

(۱) أمالی الصدوق: ۵۱۳، جمل العلم و العمل (رسائل الشریف المرتضی) ۳: ۳۷، المراسم: ۹۰، الکافی فی الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۶، الوسیلة: ۱۰۲، الغنیة: ۱۱۳، السرائر ۱: ۲۵۷، مختلف الشیعة ۲: ۴۲۶، الروضة البهیّة ۱: ۳۲۷، روض الجنان: ۳۵۳، الحدائق ۹: ۳۲۳، مدارک الأحکام ۴: ۲۷۹، مستند الشیعة ۷: ۲۳۵.

(۲) المقنعة: ۱۴۷ – ۱۴۸، المبسوط ۱: ۱۲۳، الخلاف ۱: ۴۵۹، المعتبر ۲: ۳۹۹، و حکاه عن ابن بابویه فی مختلف الشیعة ۲: ۴۲۶، الجامع للشرائع: ۸۶.

(۳) الکافی ۳: ۳۵۷ ح ۹، الوسائل ۸: ۲۵. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۳۲ ح ۱.

(۴) التهذیب ۲: ۳۵۳، ۱۴۶۶، الوسائل ۸: ۲۵۰. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۳۲ ح ۲.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۵۶

علی أنّ من ترک سجدة أو تشهّدا و قام فذکر قبل أن یرکع، یرجع و یتدارک المنسیّ «۱»، و لا یکون فیها إشارة إلی لزوم سجود السهو من أجل القیام فی موضع القعود، فیستفاد من ذلک عدم کونه موجبا لسجود السهو أصلا.

و حکی فی المفتاح عن أستاذه أنّه أجاب عن هذا الاستدلال: بأنّ المراد من موضوع البحث ما إذا وقع السهو فی خصوص القیام موضع القعود و کذا العکس، لا أنّه سهی فترک السجود أو التشهّد فقام عمدا، أو أنّه سهی فاعتقد أنّها الرکعة الثانیة، فقعد عمدا للتشهّد فتذکّر أنّها الاولی أو الثالثة، و ذلک بخلاف ما إذا غفل و سهی فقام فی الرکعة الثانیة فی موضع قعود التشهّد، أو قعد کذلک بعد الرکعة الأولی أو الثالثة «۲».

و يرد عليه: أنّ القيام موضع القعود لا يتّفق غالبا إلّا مع السهو عن التشهّد، و كون الركعة السابقة ركعة ثانية، و كذا القعود موضع القيام يتحقّق غالبا مع السهو عن كون الركعة التى بيده هى الركعة الأولى أو الثالثة، و أمّا كون السهو سببا لنفس القيام موضع القعود أو العكس، فهو فرض لا يكاد يتّفق إلّا نادرا كما لا يخفى.

و كيف كان، فالخبران المتقدّمان يدلّان على ثبوت سجدتى السهو فى القيام موضع القعود و كذا العكس، و نحن نقول: إنّ القعود فى الصلاة فى ثلاثة مواضع، أوّلها و ثانيها القعود فى حال التشهّد الأوّل و الأخير، و الثالث القعود بين السجدتين، و أمّا جلسة الاستراحة فقد عرفت ثبوت الخلاف فيها، و أنّ الأقوى عدم الوجوب.

أمّا القعود فى حال التشهّد، فالظاهر عدم كونه واجبا مستقلّا فى مقابل التشهّد، عند أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، خلافا للعامّة حيث ذهب كثير

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۶۴ و ۳۶۵. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۱، ۴ و ص ۴۰۶. أبواب التشهّد ب ۹ ح ۴.

(۲) مفتاح الكرامة ۳: ۳۱۹.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۵۷

منهم إلى وجوبه بنفسه، بل ذهب جمع من هذه الطائفة إلى عدم وجوب التشهّد أصلا و كونه سنّة محضة «۱».

و بالجملة: فالظاهر عندنا أنّ القعود واجب فى حال التشهّد لا لنفسه بل لأجله.

و حينئذ فالسهو عن القعود فى حاله لا ينفكّ إمّا عن الاعتقاد بالإتيان بالتشهّد، و إمّا عن الاعتقاد بكون الركعة التى فرغ منها من أوتار ركعات الصلاة، و لا يكاد يمكن أن يتحقّق السهو عنه دون التشهّد، فالسهو عنه عبارة أخرى عن السهو عن التشهّد، و عليه فيعارض الخبرين من هذه الجهة الروايات الكثيرة الواردة فى نسيان التشهّد، الدالّة على أنّه لو تذكّر قبل أن يركع فى الثالثة يجب عليه الرجوع لتداركه، و ظاهرها بقرينة الحكم بوجوب السجدتين فى الشقّ الآخر من شقّى مسألة نسيان التشهّد، و هو ما لو تذكّر بعد الرجوع من الركعة الثالثة عدم وجوبهما فى هذا الشقّ كما لا يخفى.

و أمّا القعود بين السجدتين فهو و إن كان واجبا خلافا لبعض العامّة كأبى حنيفة و من يحذو حذوه «۲»، إلّا أنّ الظاهر أنه لا يكاد ينفكّ السهو عنه عن السهو عن السجدة الأخيرة، و حينئذ تقع المعارضة بين الخبرين و بين الروايات الكثيرة الواردة فى نسيان سجدة واحدة، الدالّة على وجوب العود للتدارك مع التذكّر قبل أن يركع فى الركعة اللاحقة.

و هذه الروايات غير متعرّضة لسجدتى السهو أصلا، بل ظاهرها عدم

---

(۱) المجموع ۳: ۴۴۹- ۴۵۰، ۴۶۲، المغنى ۱: ۶۰۶- ۶۱۳، الشرح الكبير ۱: ۶۳۴، الخلاف ۱: ۳۶۴ و ۳۶۷ مسألة ۱۲۱ و ۱۲۶، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۲۷- ۲۲۸.

(۲) المغنى لابن قدامة ۱: ۵۹۸، المجموع ۳: ۴۴۰، الخلاف ۱: ۳۶۰ مسألة ۱۱۷، تذكرة الفقهاء ۳: ۱۹۰ مسألة ۲۶۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۵۸

الوجوب، و من المعلوم أنّ الترجيح معها، لأنّ المشهور بين القدماء وجوب السجدتين فى خمسة مواضع فقط، و سيجىء نقل عبارة الشيخ فى كتاب المبسوط، و مع ذلك لا ينبغى ترك الاحتياط.

ثمّ إنّ المحقّق فى المعتبر بعد الإشكال على الاستدلال بخبر عمّار المتقدّم بأنّه نادر ينفرد به عمّار الساباطى، و هو فطحىّ، فلا يعمل به، قال: و يعارضه بما رواه سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «من حفظ سهوه فأتمّه فليس عليه سجدتا السهو» «۱». و هذا يؤيّد ما ذكرنا، فتدبّر.

ثمّ إنّه على تقدير الوجوب، فهل يكون الموجب هو القعود فى موضع القيام و كذا العكس، أو نقصان القعود أو القيام فى مواضع وجوبهما، أو عنوان تبدّل القعود إلى القيام و العكس المتقوّم بعدم واحد و وجود ضدّه؟. كلّ محتمل، و لكنّ الظاهر هو الوجه الثانى كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الروايات الواردة فى موجبات سجود السهو كثيرة ربما تبلغ ثلاثين أو أزيد، و قد ورد أكثرها فى السهو بالمعنى المصطلح، أعنى المقارن للجهل المركّب، و جملة منها فى السهو المساوق للجهل البسيط، و هذه الطائفة على قسمين: قسم منها وارد فى خصوص الظنّ، و القسم الآخر فى خصوص الشكّ.

أمّا ما ورد فى السهو بالمعنى المصطلح فهى كثيرة جدّا، و لكن موردها مختلف، فطائفة منها واردة فى التكلّم نسيانا، و هى رواية ابن أبى يعفور الواردة فى الشكّ بين الاثنين و الأربع «۲»، و رواية عبد الرحمن بن الحجّاج «۳» و رواية

---

(۱) المعتبر ۲: ۳۹۹، الوسائل ۸: ۲۳۸، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۳ ح ۴.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۲ ح ۴، التهذيب ۲: ۱۸۶ ح ۷۳۹، الاستبصار ۱: ۳۷۲ ح ۱۳۱۵، الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۱ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۳۵۶ ح ۴، التهذيب ۲: ۱۹۱ ح ۷۵۵، الاستبصار ۱: ۳۷۸ ح ۱۴۳۳، الوسائل ۸: ۲۰۶. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۴ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۵۹

الأعرج «۱» هذا، و قد اتّفق الأصحاب أيضا على مقتضى هذه الطائفة، و أنّ التكلّم نسيانا يوجب السجدتين كما عرفت.

و طائفة منها واردة فيما إذا نسى التشهّد الأول حتّى يركع فى الركعة الثالثة، و هى رواية الفضيل بن يسار و الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۲»، و رواية علىّ بن أبى حمزة «۳» و رواية سليمان بن خالد و ابن أبى يعفور و الحسين بن أبى العلاء و رواية قرب الاسناد المرويّة فى الوسائل «۴» و غير ذلك ممّا ورد بهذا المضمون، و قد اتّفق الأصحاب هنا أيضا على ذلك «۵».

و طائفة ثالثة واردة فى نسيان سجدة واحدة حتّى يركع فى الركعة اللاحقة، و هى رواية معلّى بن خنيس، و ما رواه البرقى فى المحاسن المحكىّ فى الوسائل «۶»، و مرسلة سفيان بن السمط «۷»، و لكنّ الإنصاف أنّه لا دلالة لشىء منها على الوجوب، و لكن يغنينا عن ذلك اتّفاق الأصحاب عليه كالتشهّد المنسى «۸»، فيستكشف من ذلك وجود نصّ معتبر، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا.

---

(۱) الكافى ۳: ۳۵۷ ح ۶، التهذيب ۲: ۳۴۵ ح ۱۴۳۳، الوسائل ۸: ۲۰۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳ ح ۱۶.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۶ و ۳۵۷ ح ۲ و ۸: التهذيب ۲: ۳۴۵ و ۳۴۴ ح ۱۴۳۱ و ۱۴۲۹، الوسائل ۶: ۴۰۵ و ۴۰۶. أبواب التشهّد ب ۹ ح ۱ و ۳.

(۳) التهذيب ۲: ۳۴۴ ح ۱۴۳۰، الكافى ۳: ۳۵۷ ح ۷، الوسائل ۸: ۲۴۴، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۶ ح ۲.

(۴) التهذيب ۲: ۱۵۷- ۱۵۹ ح ۶۱۶ و ۶۱۸- ۶۲۰، الاستبصار ۱: ۳۶۲ و ۳۶۳ ح ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵، الفقيه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۶، قرب الاسناد: ۱۶۸ ح ۷۲۷، الوسائل ۶: ۴۰۲- ۴۰۴. أبواب التشهّد ب ۷ ح ۳ و ۴ و ۵ و ۸.

(۵) مدارك الأحكام ۴: ۲۴۲.

(۶) التهذيب ۲: ۱۵۴ ح ۶۰۶، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۶۳، المحاسن ۲: ۵۰ ح ۱۱۵۰، الوسائل ۶: ۳۶۶، ۳۶۷. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۵ و ۷.

(۷) التهذيب ۲: ۱۵۵ ح ۶۰۸، الاستبصار ۱: ۳۶۱ ح ۱۳۶۷، الوسائل ۸: ۲۵۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳۲ ح ۳.

(۸) رياض المسائل ۲: ۵۲۷.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۶۰

ثمَّ إنّه قد وقع اشتباه فى نقل متن المرسلة، حيث إنّ الشيخ قدّس سرّه فى التهذيب بعد ما ذكر عبارة المقنعة فى نسيان سجدة واحدة استدلّ لحكمه بالمرسلة و نقلها، ثمَّ بيّن انطباقها على المورد بكلام «۱»، و قد توهّم جماعة من المحدّثين كصاحبى الوافى و ترتيب التهذيب أنّ ذلك الكلام أيضا من تتمّة الرواية «۲»، و لكن صاحب الوسائل و جمع آخر قد سلموا من هذا الاشتباه، و سيأتى نقل متن المرسلة.

و هنا رواية واحدة تدلّ على صحة الصلاة لو زيدت فيها ركعة سهوا، غاية الأمر وجوب سجدتى السهو من أجل ذلك، و هى رواية زيد بن علىّ بن الحسين عن آبائه، عن علىّ عليهم السّلام «۳» و لكنّها- مضافا إلى مخالفتها لأصول المذهب من حيث اشتمالها على أنّ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله صلّى بالقوم الظهر خمس ركعات ثمَّ سجد السجدتين بعد التذكّر- شاذّ لا يعمل بها، لأنّ زيادة الركعة توجب الاستئناف بمقتضى الأخبار الكثيرة.

و رواية أخرى واردة فى نقصان ركعة و أنّه يوجب السجدتين، و هى رواية عيص بن القاسم «۴» و لكن من الواضح أنّ الموجب للسجود فى ذلك المورد إنّما هو السلام سهوا، و إلّا فمجرّد نسيان الركعة من حيث هو لا يوجب السجود، نعم يقع الكلام فى السلام السهوى و أنّه هل يكون بنفسه موجبا للسجود، أو لأجل أنّه من مصاديق الكلام سهوا، حيث إنّك عرفت أنّ السلام من كلام الآدميّين؟، فيه وجهان.

و روايتان واردتان فيمن قام فى موضع القعود أو بالعكس، و هما روايتا

(۱) التهذيب ۲: ۱۵۵.

(۲) الوافى ۸: ۹۹۲، ترتيب التهذيب ۱: ۳۷۸.

(۳) التهذيب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۹، الاستبصار ۱: ۳۷۷ ح ۱۴۳۲، الوسائل ۸: ۲۳۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۹.

(۴) التهذيب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۱ و ص ۱۴۹ ح ۵۸۶، الوسائل ۸: ۱۹۸. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳ ح ۸.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۶۱

معاوية بن عمّار و عمّار الساباطى المتقدّمان «۱».

و رواية واحدة واردة فيمن قرأ موضع التسبيح أو بالعكس، و هى رواية عمّار المتقدّمة.

و رواية واحدة واردة فى مطلق الزيادة و النقيصة، و هى مرسلة سفيان بن السمط «۲» التى يجى‌ء نقلها و التكلّم فى مفادها.

قال الشيخ فى المبسوط: و هى تعمّ كلّ فعل و هيئة و فرض و نفل، و لكنّه بعيد «۳». هذه هى الروايات الواردة فى السهو بالمعنى المصطلح.

و أمّا ما ورد منها فى خصوص الظنّ، فهى رواية الحلبى الواردة فى الشكّ بين الثلاث و الأربع الدالّة على وجوب سجدتى السهو إذا ذهب الوهم إلى الأربع «۴»، و قد أفتى على طبقها علىّ بن بابويه «۵»، و لكنّه شاذّ، و رواية إسحاق بن عمّار الواردة فيمن ذهب و همك إلى التمام أبدا فى كلّ صلاة «۶»، و رواية محمد بن مسلم «۷»، و لم يعمل على طبق هذه الرواية أحد من الأصحاب رضوان اللّه عليهم أجمعين.

و أما الروايات الواردة فى خصوص الشكّ فعلى طائفتين، طائفة منها غير معمول بها، كرواية سهل بن اليسع الواردة فيمن لا يدرى أ ثنتين صلّى أم ثلاثا أم أربعا الدالّة على أنّه يبنى على يقينه و يسجد سجدتى السهو بعد التسليم «۸»، و رواية

(۱) الوسائل ۸: ۲۵۰. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳۲ ح ۱ و ۲.

(۲) الوسائل ۸: ۲۵۰. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۳۲ ح ۲ و ۳.

(۳) المبسوط ۱: ۱۲۵.

(۴) الكافى ۳: ۳۵۳ ح ۸، الوسائل ۸: ۲۱۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱۰ ح ۵.

(۵) مختلف الشيعهٔ ۲: ۴۱۱ و ۴۲۴، الذكرى ۴: ۸۶.

(۶) التهذيب ۲: ۱۸۳ ح ۷۳۰، الوسائل ۸: ۲۱۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۷ ح ۲.

(۷) الكافى ۳: ۳۵۲ ح ۵، الوسائل ۸: ۲۱۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱۰ ح ۴.

(۸) الفقيه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۲۳، الوسائل ۸: ۲۲۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱۳ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۶۲

عنبسهٔ الواردهٔ فيمن لا يدرى ركعتين ركع أو واحدهٔ أو ثلاثا الدالّهٔ على أنّه يبنى صلاته على ركعهٔ واحدهٔ، يقرأ فيها بفاتحهٔ الكتاب و يسجد سجدتى السهو «۱».

و روايهٔ أبى بصير الواردهٔ فى الشكّ بين الاثنتين و الأربع الدالّهٔ على وجوب إضافهٔ الركعتين بعد القيام و السجدتين بعد السلام «۲»، و روايهٔ بكير بن أعين الواردهٔ فى الشكّ بين الاثنتين و الأربع أيضا «۳»، و روايهٔ علىّ بن يقطين الواردهٔ فيمن لا يدرى كم صلّى واحدهٔ أو اثنتين أم ثلاثا الدالّهٔ على وجوب البناء على الجزم، و أنّه يسجد سجدتى السهو و يتشهّد تشهّدا خفيفا «۴».

و طائفهٔ قد أفتى على وفقها بعض الأصحاب، و هى روايهٔ الحلبى الواردهٔ فى الشكّ بين الأربع و الخمس «۵» و روايهٔ زرارهٔ الواردهٔ فيما إذا شكّ الرجل فلم يدر زاد أم نقص «۶»، و روايهٔ سماعهٔ الدالّهٔ على نفى سجود السهو فيمن حفظ سهوه فأتمّه «۷»، و روايهٔ الفضيل كذلك «۸»، و قد أفتى الصدوق على طبقها «۹» و لا بدّ من التكلّم فى مفادّ هذه الروايات الأربع بعد إيرادها فنقول:

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۵۳ ح ۱۴۶۳، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۷، الوسائل ۸: ۱۹۳. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱ ح ۲۴.

(۲) التهذيب ۲: ۱۸۵ ح ۷۳۸، الوسائل ۸: ۲۲۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱۱ ح ۸.

(۳) المحاسن ۲: ۵۷ ح ۱۱۶۶، الوسائل ۸: ۲۲۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱۱ ح ۹.

(۴) التهذيب ۲: ۱۸۷ ح ۷۴۵، الاستبصار ۱: ۳۷۴ ح ۱۴۲۰، الوسائل ۸: ۲۲۷. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱۵ ح ۶.

(۵) الفقيه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۱۹، التهذيب ۲: ۱۹۶ ح ۷۷۲، الاستبصار ۱: ۳۸۰ ح ۱۴۴۱، الوسائل ۸: ۲۲۴. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱۴ ح ۴.

(۶) الكافى ۳: ۳۵۴ ح ۱، الوسائل ۸: ۲۲۴. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱۴ ح ۲.

(۷) الكافى ۳: ۳۵۵ ح ۴، الوسائل ۸: ۲۳۹. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۲۳ ح ۸.

(۸) الفقيه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۱۸، الوسائل ۸: ۲۲۵. أبواب الخلل الواقع فى الصلاهٔ ب ۱۴ ح ۶.

(۹) الفقيه ۱: ۲۲۵ ذ ح ۹۹۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۶۳

أمّا روايهٔ الحلبى فهى ما رواه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا لم تدر أربعا صلّيت أم خمسا أم نقصت أم زدت فتشهّد و سلّم و اسجد سجدتين بغير ركوع و لا قراءهٔ تتشهّد فيهما تشهّدا خفيفا». و قوله: «أم نقصت» يحتمل أن يكون عطفا على قوله أربعا. و يحتمل أن يكون عطفا على قوله لم تدر.

و على الأول يحتمل أن تكون لفظهٔ «أم» متّصلهٔ. و يحتمل أن تكون منقطعهٔ.

أمّا احتمال أن يكون عطفا على قوله: «لم تدر» بأن يكون المراد من الرواية: إذا لم تدر أربعا صلّيت أو خمسا أو إذا نقصت أو زدت،

فتدلّ الروايـة حينئذ على ثبوت سـجدتى السـهو لكلّ زيادة و نقيصة، كما هو مفاد مرسلة سـفيان المتقدّمة، فيبعّده أنّ كون كلمة «أم» متّصلة مشروطة بوقوعها، إمّا بعد همزة التسوية كقوله تعالى:

سَوٰاءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ «۱» أو وقعت بعد همزة تكون مغنية عن لفظة أىّ، كقوله: أزيد جاءك أم عمرو؟

و من المعلوم عـدم ثبوت هـذا الشـرط بناء على هذا الاحتمال، مضافا إلى أنّ الظاهر من السـياق كون المراد بالنقص و الزيادة، النقص عن الركعـة بركعـة أو أزيـد، و الزيـادة عليهـا كـذلك، و عليه تكون الروايـة معرضا عنها بالنسـبة إلى الزيادة، لأنّ العلم بثبوتها يوجب الاستئناف لا السـجدتين. نعم لا بأس به فى طرف النقيصة لا من حيث كون النقص من حيث هو هو موجبا لهما، بل من حيث استلزامه لوقوع التسليم فى غير محلّه، و هو الموجب للسجدتين كما هو ظاهر.

و أمّا بناء على أن يكون معطوفا على قوله: «أربعا» كما لعلّه الظاهر، فيحتمل حينئذ أن تكون «أم» متّصـلة و يحتمل أن تكون منقطعة، و على الأول يصـير مـدلول الرواية أنّه إذا لم تدر أربعا صـلّيت أو خمسا أو نقصت من الأربع أو زدت على الخمس، بأن كان شـكّك ذا أطراف كثيرة مشتملا على احتمال النقيصة إمّا بركعة أو

---

(۱) البقرة: ۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۶۴

ركعتين أو أزيد، و على احتمال التمامية و احتمال الزيادة بركعة أو ركعتين أو أزيد فيجب عليك سجدتا السهو، و من المعلوم أنّ هذا المدلول لا يكون مفتى به لأحد من الأصحاب رضوان اللّه عليهم.

و على الثانى الذى مبناه على كون «أم» منقطعة، و معناها كونها للإضـراب عن المطلب السابق، تدلّ الرواية على ثبوت سـجدتى السهو فى الشكّ بين الأربع و الخمس، و كـذا فى الشكّ بين مطلق الزيادة و النقيصة، سواء كانت الزيادة خمسا أو غيرها، و النقيصة أربعا أو غيرهـا، و عليه لاـ يكون المراد بالزيـادة، الزيـادة على الخمس. و لاـ بالنقيصـة، النقيصـة من الأـربع، كمـا فى الاحتمال الأول، بل مطلق الزيادة و النقصان.

و من المعلوم أنّ هـذا بإطلاقه غير معمول به، ضـرورة أنّ العلم الإجمالى بكون الصـلاة إمّا ناقصـة بركعـة مثلا أو مزيـدة عليها كذلك يوجب الاستئناف كما عرفت لا السجدتين، فالإنصاف أنّه لا يمكن الالتزام بمدلول الرواية على شىء من التقادير المتقدّمة.

و أمّا رواية زرارة، فهى التى رواها عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سمعته يقول: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «إذا شكّ أحدكم فى صـلاته فلم يـدر زاد أم نقص فليسـجد سـجدتين و هو جالس» و سـمّاها رسول اللّه صـلى اللّه عليه و آله المرغمتين. و الظاهر عدم جواز العمل بها، لظهورها فى كون المراد بالزيادة هى زيادة ركعة أو أزيد، و بالنقيصة هى نقيصة ركعة أو أزيد.

و حينئذ فإن كان المراد، الزيادة على الأربع و النقص عنها بحيث كان مرجعه إلى العلم الإجمالى بوقوع الخلل فى الصلاة إما من ناحية الزيادة و إمّا من جهة النقيصة، فالحكم كما عرفت هو وجوب الاستئناف، لبطلانها بذلك.

و إن كان المراد بهما مطلق الزيادة و النقيصة، بحيث كانت الزيادة زيادة بالنسبة

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۶۵

إلى النقيصـة، و النقيصـة نقيصـة بالإضافـة إلى الزيادة، فإطلاق الروايـة لا يكون حينئـذ معمولا به عنـد أصـحابنا الإمامية، بل يقرب من مـذهب العامّـة، على ما عرفت من أنه يجب سـجود السـهو عنـدهم عند عرض الشكّ فى عدد الركعات فى أثناء الصـلاة، بلا فرق بين الأوليين و الأخيرتين «۱».

و أما رواية الفضـيل بن يسار أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن السهو؟ فقال: «من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدتا السهو، و إنّما السـهو على من لم يدر أ زاد فى صلواته أم نقص منها»، و الكلام فى هذه الرواية كالكلام فى رواية زرارة، إلّا أنه لا يجرى هنا احتمال

كون المراد بالزيادة و النقيصة مطلقها، بل ظاهرها باعتبار كلمة «منها» هى الزيادة على الأربع و النقيصة عنها، و قد عرفت أنّ- فى صورة العلم الإجمالى بنقصان الصلاة و زيادتها- الحكم هو البطلان، و وجوب الاستئناف، لا وجوب السجدتين.

و أمّا رواية سماعة فهى من حيث المتن متّحدة مع رواية الفضيل، فالكلام فيها هو الكلام فيها.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنه لا ينهض شيء من هذه الروايات الأربع لإثبات وجوب سجدتى السهو لكلّ زيادة و نقيصة كما عرفت من الصدوق، نعم يدلّ على ذلك مرسلة سفيان بن السمط عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «تسجد سجدتى السهو فى كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان».

و المناقضة فى سندها من جهة الإرسال، مدفوعة، بأنّ المرسل هو ابن أبى عمير الذى كان له جامع معمول بين الأصحاب مؤلّف فى زمن الرضا عليه السّلام، و لم يفرّق الأصحاب بين مسانيده و مراسيله، كما أنّ دلالتها على أنّ المراد بالزيادة و كذا

---

(۱) راجع ۳: ۵۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۶۶

النقيصة هى الزيادة و النقيصة السهويتان، واضحة من حيث التعبير بكون السجدتين هما سجدتى السهو، و من جهة توصيف الزيادة بالدخول عليك كما لا يخفى.

نعم، الذى يقتضيه التتبع و التفحّص فى شتات الأخبار الواردة فى الأبواب المختلفة، أنّ للمرسلة معارضات كثيرة، و لا بأس بإيراد جملة منها فنقول:

منها: صحيحة زرارة الواردة فيمن جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، الدالّة على أنه إن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا شيء عليه و قد تمّت صلاته «۱»، وجه المعارضة أنّ الظاهر من قوله عليه السّلام: «فلا شيء عليه» هو نفى ثبوت التكليف عليه من وجوب الإعادة أو غيرها كالسجدتين للسهو، فدلّ على ثبوت سجدتى السهو مع نقصان الجهر أو الإخفات فى موضعهما.

و يمكن المناقشة فى المعارضة: تارة بأنّ الظاهر من قوله: «فلا شيء عليه» هو نفى خصوص وجوب الإعادة عليه، لأنّ الظاهر أنّ هذه الجملة بيان لمفهوم الجملة الأولى الدالّة على وجوب الإعادة على من فعل ذلك متعمّدا، فيختصّ بذلك و لا دلالة لها على نفى سجود السهو.

و اخرى بأنّه على تقدير دلالتها على نفى وجوب سجود السهو أيضا لا تكون صالحة للمعارضة، لأنّ الإخلال بالجهر أو الإخفات فى مواضعهما خارج عن مورد المرسلة، لأنّ المتبادر من النقيصة هو نقص الأجزاء الواجبة كما لا يخفى.

و منها: صحيحتا زرارة و محمد بن مسلم الواردتان فى نسيان القراءة الدالّتان على أنّ من نسيها فلا شيء عليه- كما فى الأولى- أو فقد تمّت صلاته و لا شيء

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۳، التهذيب ۲: ۱۶۲ ح ۶۳۵، الاستبصار ۱: ۳۱۳ ح ۱۱۶۳، الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۲۶ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۶۷

عليه- كما فى الثانية «۱».

و منها: حديثا ابن حازم «۲» و حسين بن حمّاد «۳» الواردان فى السهو عن القراءة فى الصلاة كلّها، الدالّان على تمامية الصلاة مع إتمام الركوع و السجود- كما فى الأوّل- أو مع حفظهما- كما فى الثانى- و الانصاف أنه لا دلالة لهما على نفى وجوب سجود السهو، لأنّ

غایـة مدلولهما تمامیـة الصـلاة مع إتمام الرکوع و السـجود، و هی لا تنافی وجوب السـجود للسـهو بناء علی ما هو الحقّ عندنا من عدم کون الإخلال بسجود السهو فی مورد وجوبه مضرّا بتمامیّة الصلاة خلافا للعامة «۴».

و منهـا: الأخبـار الواردة فی جواز العـدول عن سورة إلی أخری فی بعض الموارد «۵» من غیر تعرّض لسـجود السهو، و یمکن المناقشة فی معارضتها للمرسلة بعدم کون مورد تلک الأخبار زیادة مشمولة للمرسلة حتّی یقع بینهما التعارض.

و منها: خبر عبد اللّه بن میمون القداح الوارد فی نسیان تسبیح الرکوع الدالّ علی تمامیة الصلاة، و خبر علیّ بن یقطین الوارد فی نسیان تسبیح الرکوع و السجود الدالّ علی نفی البأس بذلک «۶».

و منها: روایـة إسـماعیل بن جابر عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام الدالّة علی وجوب الرجوع للسـجود ما لم یرکع فیما إذا نسـی السـجدة الثانیة فذکر و هو قائم، مع انّ الرجوع مستلزم لوقوع القیام أو هو مع القراءة کلّا أو بعضا زیادة فی الصلاة، و ظاهر

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۵، التهذیب ۲: ۱۴۶ ح ۵۶۹، الکافی ۳: ۳۴۷ ح ۱، الوسائل ۶: ۸۷ أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۷ ح ۱ و ۲.

(۲) الکافی ۳: ۳۴۸ ح ۳، التهذیب ۲: ۱۴۶ ح ۵۷۰، الوسائل ۶: ۹۰. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۹ ح ۲.

(۳) الفقیه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۴، التهذیب ۲: ۱۴۸ ح ۵۷۹، الوسائل ۶: ۹۳. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۳۰ ح ۳.

(۴) المجموع ۴: ۱۵۲، بدایة المجتهد ۱: ۲۶۴، الخلاف ۱: ۴۶۲، تذکرة الفقهاء ۳: ۳۵۹ مسألة ۳۶۵.

(۵) راجع الوسائل ۶: ۱۰۰، أبواب القراءة فی الصلاة ب ۳۶.

(۶) التهذیب ۲: ۱۵۷ ح ۶۱۲ و ۶۱۴، الوسائل ۶: ۳۲۰. أبواب الرکوع ب ۱۵ ح ۱ و ۲.

نهایة التقریر، ج‌۳، ص: ۶۸

الروایة عدم وجوب سـجدتی السهو لأجل ذلک. و مثلها روایة أبی بصیر- لیث المرادی- فی الدلالة علی وجوب الرجوع للسجود فیما إذا نسی سجدة واحدة ما دام لم یرکع، و عدم التعرّض لوجوب سجدتی السهو، بل ظاهرها العدم «۱».

و منهـا: الأخبـار الکثیرة الواردة فی نسـیان التشـهّد الأول الدالّـة علی وجوب الرجوع إلیه ما دام لم یرکع «۲»، من غیر تعرّض لوجـوب السـجدتین للسهو من جهة زیادة القیام أو هو مع التسبیحات کلّا أو بعضا، بل ظاهرها بقرینة المقابلة مع ما إذا تذکّر بعد الرکوع- حیث حکم فیه بالقضاء و سجدتی السهو- عدم وجوبهما هنا.

و منها: الأخبار الواردة فی نسیان القنوت الدالّة علی أنه لا شی‌ء معه «۳».

و غیر ذلـک ممّـا یستفاد منه خلاف ما تـدلّ علیه المرسـلة. و مع ثبوت المعارض لها لا بـدّ من ترجیحه لأجل ثبوت الشـهرة من حیث الفتوی علی خلافها کما عرفت، و یؤیّده ما ذکره الشیخ فی المبسوط حیث إنّه بعد اختیار أنّ سـجدتی السـهو لا تجبان إلّا فی خمسـة مواضع، و حکایـة أنّ فی أصـحابنا من قـال: تجبـان فی کلّ زیادة و نقصان، و علیه تجبان فی کلّ زیادة علی أفعال الصـلاة أو هیئاتها، فرضا کانت أو نفلا، و کذلک کلّ نقیصة کذلک، قال: إلّا أنّ الأول أظهر فی الروایات و المذهب «۴».

و بالجملة: فالأقوی ما اختاره الشیخ قدّس سرّه لما عرفت.

ثمَّ إنّ سجود السهو فی موارد وجوبه هل یکون شرطا لصحّة الصلاة بحیث کان الإخلال به مضرّا بها، أو أنّ التکلیف الوجوبیّ المتعلّق به تکلیف نفسیّ، غایة

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۵۳ و ۱۵۲ ح ۶۰۲ و ۵۹۸، الاستبصار ۱: ۳۵۹ و ۳۵۸ ح ۱۳۶۱ و ۱۳۶۰، الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۸، الوسائل ۶: ۳۶۴ و ۳۶۵. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۱ و ۴.

(۲) راجع الوسائل ۶: ۴۰۱. أبواب التشهّد ب ۷.

(۳) راجع الوسائل ۶: ۲۸۵. أبواب القنوت ب ۱۵.

(۴) المبسوط ۱: ۱۲۳- ۱۲۵.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۶۹

الأمر أنّ موجبه أمر وقع فى الصلاة من زيادة أو نقصان على ما عرفت؟ وجهان، و الظاهر أنه لا خلاف بيننا نصا و فتوى فى عدم كون الإخلال به موجبا لبطلان الصلاة.

نعم، حكى عن الشيخ فى الخلاف أنه قال بالوجوب، و كونهما شرطا فى الصحّة حيث قال: سجود السهو واجب و شرط فى صحة الصلاة «۱» كما أنه حكى ذلك عن المصابيح مع نسبته فيه إلى بقية الأصحاب «۲»، لأنّهم كانوا قائلين بوجوب المبادرة، و عن الذخيرة و الكفاية أنه أحوط «۳».

و عن المعتبر «۴» أنه ربما يظهر منه موافقة الخلاف و قوّاه فى مفتاح الكرامة، حيث إنّه بعد نقل هذا القول قال: قلت: هو قوىّ جدّا بحسب الأصول و القواعد و ظواهر الأخبار، لأنّ العبادة إن كانت اسما للصحيح- كما هو الصحيح- يكون المكلّف مع هذا الخلل غير ممتثل، لأنّ الشارع قد جعل هذه السجدة تداركا لخللها، فالصلاة حينئذ مطلوبة مع هذه السجدة و مأمورا بها بهذا الوجه، فلو ترك السجدة عمدا لا يكون آتيا بالمأمور به على وجهه، بل لو ترك سهوا يكون كذلك أيضا، إلّا أن نقول بصحّتها من دليل أو قاعدة فى صورة السهو.

نعم لو قيل: بأنّها اسم للأعمّ يكون الإتيان بسجدة السهو واجبا برأسه، من غير مدخلية له فى صحة الصلاة لأصالة الصحّة، أو قيل: بأنّ كلّ خلل فى الصلاة خطأ أو سهوا غير مضرّ، لعموم قوله عليه السّلام: «رفع عن أمّتى الخطأ و النسيان»، و كلاهما غير مرضيّين، خصوصا فى مقام قد جعل الشارع أمرا من الأمور تداركا للسهو.

---

(۱) الخلاف ۱: ۴۶۲ مسألة ۲۰۳.

(۲) مصابيح الظلام: أواخر ج ۷، مفتاح ۲۰۱، ذ شرح قول الماتن: «و لو أهملها»، مفتاح الكرامة ۳: ۳۷۵.

(۳) ذخيرة المعاد: ۳۸۲، كفاية الأحكام: ۲۶، المسألة الخامسة من الطرف الثانى.

(۴) المعتبر ۲: ۴۰۲.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۷۰

و تتبع أحكام السهو يوجب على القطع بفساد أصالة الصحّة فى غير كثير الشكّ، و من كان شكّه بعد الخروج عن موضع الشكّ، و قد ورد فى غير واحد من الأخبار «فاسجد سجدتى السهو» و الفاء للتعقيب بلا مهلة و ربما منع، لكنّ المتبادر من جميع أخبار المسألة أنّهما بعيد التسليم و ليس فى مدّة العمر، و فى بعضها بعد التسليم و فى بعضها و أنت جالس «۱». انتهى بعض كلامه رفع مقامه.

و الظاهر ما عرفت من عدم كونهما شرطا، و ذهاب الشيخ إليه فى كتاب الخلاف الذى قد صنّف فى محيط جميع فقهاء المسلمين، و كان المقصود من تصنيفه إيراد الفتاوى المتداولة بينهم لا يسدّنا عن الخلاف، خصوصا مع ذهابه فى سائر كتبه إلى ما ذكرنا، كما أنّ اختيار السيّد قدّس سرّه فى كتاب المصابيح لا يصرفنا عن ذلك، خصوصا بعد كون ذلك الكتاب متفرّقات جمعت بعد موت مؤلّفه، و نسبة ذلك إلى بقيّة الأصحاب مردودة، لما عرفت من عدم الخلاف بينهم ظاهرا فى عدم الشرطية.

و أمّا ما استدلّ به لهذا القول الذى قوّاه صاحب المفتاح فيرد عليه:

أوّلا: إنّ العبادة و إن كانت اسما للصحيح على ما هو التحقيق، إلّا أنّ الصحيح الموضوع له هو عنوان واحد لا يختلف بحسب اللّغة و الملل، و يدلّ عليه تحقّق عنوان الصلاة على ما فى الكتاب العزيز فى شريعة موسى و عيسى عليهما السّلام، كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السّلام وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا «۲» و ذلك العنوان هو عنوان التخضّع و التخشّع بنحو مخصوص، غاية الأمر

تحقّق الاختلاف بين الأديان فى تلك الكيفية و ذلك النحو، و حينئذ فالإخلال بالسجدتين المأمور

---

(۱) مفتاح الكرامة ۳: ۳۷۵- ۳۷۶.

(۲) مريم: ۳۱.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۷۱

بهما بعد الصلاة لا يوجب عدم تحقّق عنوانها حتّى لا يكون ممتثلا فتدبر.

و ثانيا: إنّ دعوى كون السجدة تداركا للخلل الواقع فى الصلاة و هى مطلوبة مع هذه السجدة و مأمور بها بهذا الوجه، أوّل الكلام، فإنّا لا نسلّم أن تكون الصلاة مطلوبة مع هذه السجدة بحيث كانت السجدة مأمورا بها بالأمر الضمنى أو الغيرى و كونها تداركا للخلل.

ممنوعة، لعدم الدليل عليه، فلعلّها كانت عقوبة لأصل السهو الواقع فى الصلاة، كما استظهرنا ذلك سابقا فى سجود السهو المسبّب عن الشكّ بين الأربع و الخمس «۱»، حيث ذكرنا أنّ احتمال الزيادة مدفوع بالأصل، و التكليف بالسجود مسبّب عن أصل تحقّق السهو فى الصلاة، و يؤيّد ما ذكرنا من عدم قدح الإخلال بسجود السهو فى صحة الصلاة رواية عمّار بن موسى المتقدّمة الدالّة على أنّ نسيان سجدتى السهو لا يضرّ بالصلاة، بل يسجدهما متى ذكر «۲»، فإنّها و إن كانت مشتملة على ما لا يقول به الأصحاب من الأحكام، إلّا أنه لا يضرّ بالاستدلال بها فى غير تلك الموارد كما هو واضح.

هذا كلّه ما يتعلّق بذلك عند أصحابنا الإمامية، و أما العامّة فقد اختلفوا فى ذلك، و الظاهر أنّ القائلين بالوجوب- و أنّ سجود السهو فرض- كأبى حنيفة و مالك فى بعض الموارد ذهبوا كلّا أو جلّا إلى كونه من شروط صحة الصلاة «۳».

ثمَّ إنّ موضع سجود السهو عند أصحابنا الإمامية إنّما هو بعد التسليم «۴»، و قد

---

(۱) راجع ۲: ۴۹۸.

(۲) الوسائل ۸: ۲۵۰. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳۲ ح ۲.

(۳) راجع ۳: ۶۷.

(۴) أمالى الصدوق: ۵۱۳، المقنعة: ۱۴۸، الخلاف ۱: ۴۴۸، المبسوط ۱: ۱۲۵، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۷، الكافى فى الفقه: ۱۴۸، المراسم: ۹۰، مستند الشيعة ۷: ۲۴۱.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۷۲

عرفت الاختلاف فى ذلك من العامّة «۱».

و أما كيفيته، فالظاهر عدم ثبوت التكبير فيهما، و حكى عن بعض العامّة القول بالثبوت «۲»، و أمّا رواية زيد بن علىّ بن الحسين المتقدّمة «۳» الدالّة على إتيانه صلّى اللّه عليه و آله بسجدتى السهو، و أنه استقبل و كبر و هو جالس ثمَّ سجد سجدتين، فهى التى رواها العامّة و استدلّوا بها لإتيانه صلّى اللّه عليه و آله بسجدتى السهو «۴».

و لكن قد تقدّم «۵» أنّها مضافا إلى كونها مخالفة لأصول المذهب، معارضة بصحيحة زرارة المتقدّمة الدالّة على أنه لم يسجد سجدتى السهو قط. هذا، و لكن لا خلاف بين المسلمين- كما مرّ «۶» فى كونهما سجدتين- و بين الإمامية ظاهرا فى ثبوت التشهّد و التسليم فيهما «۷»، و قد عرفت اختلاف العامّة فى ذلك «۸».

و أمّا الذكر، فقد وقع الاختلاف بين الإمامية فى وجوبه و استحبابه، و كذا فى كيفيته «۹» و قد ورد فى هذا الباب ما رواه الصدوق فى الفقيه بإسناده عن الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «تقول فى سجدتى السهو: بسم اللّه و باللّه و صلّى اللّه على محمّد و آل محمّد» (اللّهم صلّ على محمد و آل محمد خ ل) قال: و سمعته مرّة أخرى

(۱) راجع ۳: ۵۳.

(۲) فتح العزيز ۴: ۱۸۳ و ۱۹۲، عمدة القارئ ۷: ۳۱۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۶۷، مستند الشيعة ۷: ۲۴۴.

(۳) الوسائل ۸: ۲۳۳، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱۹ ح ۹.

(۴) صحيح البخارى ۱: ۱۹۷ ح ۷۱۴، و ج ۲: ۸۲- ۸۳ ح ۱۲۲۷- ۱۲۲۹، سنن ابن ماجه ۱: ۳۸۳ ب ۱۳۴.

(۵) راجع ۳: ۶۰.

(۶) راجع ۳: ۵۱.

(۷) المبسوط ۱: ۱۲۵، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۷، السرائر ۱: ۲۵۹، المعتبر ۲: ۴۰۱، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۶۲ مسألة ۳۶۶، مستند الشيعة ۷: ۲۴۲، جواهر الكلام ۱۲: ۴۴۲.

(۸) راجع ۳: ۵۳.

(۹) المقنع: ۱۱۰، المبسوط ۱: ۱۲۵، المعتبر ۲: ۴۰۱، مدارك الأحكام ۴: ۲۸۳، الحدائق ۹: ۳۳۶، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۱۶۲، ذخيرة المعاد: ۳۸۲، مستند الشيعة ۷: ۲۴۴، جواهر الكلام ۱۲: ۴۵۳.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۷۳

يقول: «بسم اللّه و باللّه و السّلام عليك أيّها النبىّ و رحمة اللّه و بركاته»، و رواه الشيخ فى التهذيب مع اختلاف يسير، و هو إعادة الجار مع قوله: آل محمد و عطف جملة «السلام عليك» بالواو «۱».

هذا، و الظاهر أنّ المراد بقول الراوى: و سمعته مرّة أخرى يقول: ليس هو أنه سمعه فى مقام الإتيان بسجدتى السهو يقول كذلك، كيف و هو مضافا إلى مخالفته لأصول المذهب مردود لصحيحة زرارة المتقدّمة الدالّة على أنه لا يسجدهما فقيه «۲»، بل المراد أنه سمعته يقول على وجه الفتوى و التعليم.

و كيف كان، فيستفاد من الرواية التخيير فى الذكر بين الكيفيتين، بل الظاهر التخيير فى مقام الصلاة على النبىّ و آله بين الإتيان بالجملة الخبرية أو الإنشائية، و إن كان الصادر من الامام عليه السّلام واحدا منهما، و ذلك لأجل عدم تفاوت فى المضمون. و منه يظهر ثبوت التخيير بين الإتيان بالجار و عدمه، و بين العطف فى قوله: السلام عليك و عدمه، كما هو ظاهر.

هل يتعدّد السجود بتعدّد الموجب، أم يتداخل الأسباب؟

هل يتعدّد السجود عند تعدّد الموجب مطلقا، أم يتداخل مطلقا، أو يفصل بين ما إذا كان الموجب من سنخ واحد، كما إذا تحقّق الكلام السهوى متعدّدا فيتداخل، و بين ما إذا لم يكن كذلك فيتعدّد؟ وجوه و أقوال، ذهب إلى الأول جمع كثير كالعلّامة و الشهيد و المحقّق الكركى و غيرهم بل هو المشهور «۳»، و إلى الثانى

(۱) الفقيه ۱: ۲۲۶ ح ۹۹۷، الكافى ۳: ۳۵۶ ح ۵، التهذيب ۲: ۱۹۶ ح ۷۷۳، الوسائل ۸: ۲۳۴. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۲۰ ح ۱.

(۲) الوسائل ۸: ۲۰۲. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳ ح ۱۳.

(۳) التحرير ۱: ۵۰، نهاية الأحكام ۱: ۵۴۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۶۵، الذكرى ۴: ۹۰، جامع المقاصد ۲: ۴۹۳، الموجز الحاوى (رسائل العشر): ۱۰۸، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۱۹۸، و نسب فى مفتاح الكرامة ۳: ۳۷۶، إلى كشف الالتباس، و الجعفريّة و الغريّة و شرح

الألفيّة و إرشاد الجعفريّة، مستند الشيعة ۷: ۲۴۷.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج‌۳، ص: ۷۴

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۷۴

الشيخ فى المبسوط و المحقّق السبزوارى فى الـذخيرة و الكفاية و بعض آخر «۱»، و إلى الثالث ابن إدريس فى السـرائر، و حكى عنه أنه نفى الخلاف عن عدم التداخل عند الاختلاف «۲»، و حيث أنه لا خصوصيّة للمقام بل هو من صغريات مسألة التداخل المعنونة فى الأصول، فلا بأس بالإشارة إلى تلك المسألة و التعرّض لها بنحو الاجمال، فنقول و على اللّه الاتكال:

إذا تعـدّد الشـرط و اتّحد الجزاء كقوله: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضأ»، فهل اللازم الإتيان بالجزاء متعدّدا حسب تعدّد الشـرط أم يتداخل فلا يجب إلّا إتيانه، فتعدّد دفعة واحدة، أم يفصل بين ما إذا اتّحد جنس الشـرط فيتداخل و ما إذا تعدّد فيتعدّد؟ وجوه و أقوال، نسب الأول إلى المشهور. و الثانى إلى المحقّق السبزوارى و جماعة. و الثالث إلى الحلّى فى السرائر «۳».

و نحن نقول: لا إشـكال و لا خلاف فى أنّ طبيعة واحدة و ماهيّة فأرده لا يعقل أن يتعلّق بها أزيد من أمر واحد بالنسـبة إلى آمر واحد و مأمور كذلك، ضـرورة أنّ التخصّـص بخصوصـيتين أو أزيد، لا بدّ و أن يكون ناشئا من اختلاف الخصوصيات و تعدد المميزات، و إلّا فصرف الشىء لا يتثنّى و لا يتكرّر.

إنّما الإشـكال فيما إذا تعدّدت الأسباب، و أنّ كلّ سبب هل يؤثّر فى حصول الأمر مستقلّا أو لا، بل التأثير مستند إلى السابق منها و عند الاجتماع إلى مجموعها، نظير توارد العلل التامّة على معلول واحد فى الأمور الخارجية؟، و نقول: حيث إنّ

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۲۳، المعتبر ۲: ۴۰۲، الذخيرة: ۳۸۲، كفاية الأحكام: ۲۷، بحار الأنوار ۸۵: ۲۲۷، الحدائق ۹: ۳۴۱، مفتاح الكرامة ۳: ۳۷۶.

(۲) السرائر ۱: ۲۵۸.

(۳) نهاية الأصول: ۳۰۵.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۷۵

متعلّق الأمرين أو الأوامر فى الجزاء طبيعـة واحـدة و هى التوضّأ فى المثال، و ظاهر القضـية عدم كونها مقيّدة بشـىء آخر، و أنّ الطبيعة بإطلاقها متعلّقة للأمر.

و قد عرفت أنّ الطبيعة الواحدة التى لم يلحظ فيها جهة الكثرة أصـلا يسـتحيل أن يتعلّق بها أزيد من طلب واحد، لانّ التكثّر لا بدّ و أن يكون مسبّبا إما عن الآـمر و إمّا عن المأمور، و إمّا عن المأمور به، المفروض اتّحاد الأمور الثلاثـة فى المقام، فلا بـدّ أن يقال بتـداخل الأسباب و عدم تأثيرها إلّا فى مسبّب واحد، و إلّا يلزم تعلّق أمرين أو أزيد بأمر واحد و شىء فارد.

و هـذا لا ـ فرق فيه بين أن تكون الأسـباب و العلـل الشـرعية مؤثرات تامـة أو غير تامـة، أو معرفات لا يكون لها تأثير أصـلا، فإنّ امتناع التكثّر إنّما هو من جهـة اسـتحالة اتّصاف طبيعة واحدة بكونها مأمورا بها بأمرين أو أزيد، فاللازم على القائل بعدم التداخل من الالتزام بأحـد الأمرين على سبيل منع الخلوّ، إمّا القول بكون متعلّق الوجوب فى كليهما هى الطبيعـة المقيدة، و إمّا القول بالإطلاق فى أحدهما و التقييد فى الآخر.

و هذا الالتزام و إن كان يمكن أن يستند إلى ظهور الشرطية فى السببية التامة و ترجيحه على ظهور الجزاء فى إطلاق متعلّقه- حيث إنّه

مقدّمات الحكمة و لا مجال لها مع ظهور الشرطية فى السببية التامّة- إلّا أنه يقع موردا للإشكال، من جهة أن القيد الذى يقيّد به أحد المتعلّقين أو كلاهما ما هو؟ و أنّ المتعلّق هل يكون قابلا للتقييد أم لا؟.

ضرورة أنّ القيد المتصوّر هنا هو عنوان الغيرية، بأن يكون متعلّق الوجوب فى قوله: «إذا بلت فتوضّأ» هو الوضوء الموصوف بكونه مغايرا للوضوء الذى تعلّق به الوجوب فى قوله: «إذا نمت فتوضّأ» و كذا العكس، و من الواضح عدم استقامة هذا، لانّ تحقّق عنوان الغيرية متقوّم بأن يكون الأمر الذى هذا مغايرا له

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۷۶

متميزا و متعينا، و المفروض أنّ تميّزه أيضا إنّما هو بكونه مغايرا لهذا الأمر، فكون هذا الأمر مغايرا له يتوقّف على تعيّنه، فاذا توقّف تعيّنه على كونه مغايرا لهذا الأمر يلزم الدور كما هو واضح.

و دعوى أنّ القيد لا ينحصر فى عنوان الغيرية، بل يمكن تقييد المتعلّق فى كليهما بخصوصية سبب الأمر الذى تعلّق به، بأن يكون الواجب فى قوله: «إذا بلت فتوضّأ» هو الوضوء الجائى من قبل البول، و فى قوله: «إذا نمت فتوضّأ» هو الوضوء الجائى من قبل النوم.

مدفوعة بأنّ لازم ذلك وجوب تقييد المنوىّ ذلك أيضا، بأن يكون اللازم عند التوضى عقيب البول قصد الوضوء المتّصف بذلك، مع أنه لا يلتزم به أحد.

و بالجملة: العمدة فى هذا الباب تصوير القيد الذى يوجب تعدّد المتعلّقين لأحدهما أو كليهما، و مع عدمه لا مجال لدعوى عدم التداخل بعد كون المتعلّق فى كليهما هو نفس الحيثية المطلقة و صرف وجود الطبيعة.

و ليس المراد بصرف الوجود ما لا ينطبق إلّا على أوّل الأفراد حتّى يمنع كون متعلّق الأوامر ذلك، نظرا إلى أنّ ما يدلّ العقل على دخله فى متعلّق الطلب زائدا على مدلول اللفظ، انّما هو مطلق الوجود لا عنوان الصرفية و الناقضية للعدم، بل المراد به هو الوجود الصرف الذى لا يكون مقيدا بقيد، و ليس مبنى القول بالتداخل هو القول بصرف الوجود بذلك المعنى، بل على تقدير تعلّق الأوامر بمطلق وجود الطبيعة أيضا، يستحيل تعلّق أمرين أو أزيد بطبيعة واحدة و حقيقة فأرده.

ضرورة أنّ مطلق وجود الطبيعة و إن كان يصدق على المصاديق الطولية كصدقه على المصاديق العرضية، لا بمعنى كون المتعدّد منها فردا واحدا، بل بمعنى كون كلّ واحد فردا مستقلّا، إلّا أنه يكفى فى تحقّق الامتثال و حصول الغرض الإتيان بفرد واحد و وجود فارد، فإطلاق متعلّق الجزاء لا يقتضى لزوم الإتيان بأزيد منه.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۷۷

فعلى تقدير القول بتعلّق الأوامر بمطلق وجود الطبيعة أيضا، لا بدّ من الالتزام بالتداخل، لما عرفت من أنّ وجود الطبيعة و إن كان متكثّرا صادقا على كلّ واحد من الأفراد، من دون فرق بين الأفراد التدريجية و الدفعية، إلّا أن الفرد الأول كاف فى تحقّق الطبيعة و حصول الامتثال، فإطلاق متعلّق الجزاء فى كلتا الشرطيّتين يقتضى الاجتزاء بأوّل وجود الطبيعة لتحقّقها به، فلا وجه لعدم التداخل.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى الأصل التداخل، و لكنّ الظاهر أنّ العرف ربّما يساعد القول بالعدم، و يفهم من القضايا الشرطية التى تعدد الشرط فيها و اتحد الجزاء تكرار متعلّق الجزاء حسب تعدد الأسباب و تكرّرها، مضافا إلى أنّ المستفاد من بعض الروايات الواردة فى المقام- أعنى سجود السهو- من طرق العامّة «۱» و طريق الخاصّة وجوب تكراره حسب تعدد الموجب، فإنّ قوله عليه السّلام فى المرسلة المتقدّمة: «تسجد سجدتى السهو لكلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان» «۲» ظاهر فى إيجاب كلّ زيادة و كذا نقيصة للسجدتين مستقلّا، فلا ينبغى ترك الاحتياط و تكراره حسب تكرار الموجب، نعم لا يجب التكرار حسب تعدد أجزاء كلّ زيادة، بل اللازم ملاحظة الزيادة الواقعة و أنه هل تعدّ شيئا واحدا أم أشياء متعدّدة، فالتكلّم سهوا بمقدار جملة أو أزيد متّصلا، لا يوجب إلّا الإتيان بالسجدتين مرّة واحدة.

ثمّ إنّه على تقدير تعدد الموجب لا يجب تعيينه قصدا عند الإتيان بهما، بل يكفى الإتيان به على حسب تعدد الموجب و إن لم يعيّن

قصدا، و ذلك لعدم الدليل على

(۱) سنن أبى داود ۱: ۲۷۲ ح ۱۰۳۸، سنن ابن ماجه ۱: ۳۸۵.

(۲) التهذيب ۲: ۱۵۵ ح ۶۰۸، الاستبصار ۱: ۳۶۱ ح ۱۳۶۷، الوسائل ۸: ۲۵۱، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳۲ ح ۳.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۷۸

لزوم تعيين الموجب و إطلاق الأخبار الآمر بالسجود عقيب الموجب «۱» يدفع اللزوم كما هو ظاهر.

الشكّ فى النافلة

قد اشتهر بين الأصحاب بل كاد أن يكون إجماعا- كما ادّعاه بعض- أنه لا حكم للسهو فى النافلة خلافا لسائر الفرق، حيث لم يفرّقوا بين الفريضة و النافلة فى الأحكام المترتّبة على السهو «۲»، و كيف كان، فالمعروف بين الإمامية التخيير بين البناء على الأقلّ و البناء على الأكثر، فيما إذا شكّ فى عدد الركعات «۳».

فما نسبه السيّد الأجل المحقّق اليزدى صاحب العروة إلى الأصحاب رضوان اللّه عليهم فى بعض رسائله العمليّة من كون المعروف بينهم هو البناء على الأكثر، إلّا أن يكون مستلزما للزيادة «۴»، كأنّه سهو منه قدّس سرّه، لما عرفت من أن المشهور هو التخيير بين البناء على الأقلّ و البناء على الأكثر.

و بالجملة: فاشتهار الحكم بين الأصحاب خصوصا مع مخالفة سائر فرق المسلمين و انفرادهم به، يغنى عن الاجتهاد و التفحص عن الدليل، و ذلك لكشفه عن وجود نصّ معتبر، و دلالته على كون هذا الحكم متلقّى إليهم من ناحية أئمّتهم المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين، و مع ذلك فيمكن استفادة الحكم من جملة

(۱) الوسائل ۸: ۲۵۰. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۳۲.

(۲) المجموع ۴: ۱۶۱، بداية المجتهد ۱: ۲۶۴، الخلاف ۱: ۴۶۵ مسألة ۲۱۰، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۳۳ مسألة ۳۵۲.

(۳) الخلاف ۱: ۴۶۵ مسألة ۲۱۰، المعتبر ۲: ۳۹۵، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۸، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۳۳، مدارك الأحكام ۴: ۲۷۴، جواهر الكلام ۱۲: ۴۲۳، مفتاح الكرامة ۳: ۳۴۵.

(۴) منتخب الرسائل: ۶۴.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۷۹

من الروايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة و صفوان، عن العلاء، و الكلينى عن علىّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام قال: «سألته عن السهو فى النافلة؟

فقال: ليس عليك (عليه كما فى الكافى) شى‌ء «۱»» و قد عرفت أنّ السهو بحسب المعنى اللغوى هو مطلق الذهول عن الواقع و عزوبه عن الذهن، سواء كان مقارنا للجهل البسيط و التردّد و الالتفات إلى ذهوله، أم مقارنا للجهل المركّب و السهو بالمعنى المصطلح.

و ظاهر الرواية بملاحظة الجواب أنّ المراد بالسهو الذى سئل عن حكمه هو السهو المساوق للشكّ و التردّد، و مرجع عدم ثبوت شى‌ء عليه أو على الساهى إلى عدم كونه موجبا لشى‌ء على المكلّف، فلا يجب عليه الإتيان بالركعة المشكوكة لا متّصلة و لا منفصلة، و يمكن أن يحمل السهو فى الرواية على ما هو ظاهره، و هو الأعمّ من السهو المساوق للشكّ، بأن كان المراد عدم ترتّب شى‌ء على السهو فى النافلة، سواء كان السهو موجبا للتردّد فى ركعاتها أو موجبا للإتيان بما يكون وجوده مخربا، أو لترك بعض ما يكون معتبرا

شطرا أو شرطا.

و عليه، فإطلاقها يشمل السهو عن الركن، بل عن الركعة، و لا يبعد دعوى كون مقتضى إطلاقها عدم وجوب القضاء فيما لو نسى شيئا ممّا يوجب نسيانه القضاء، كالسجدة الواحدة، و التشهّد.

و كيف كان، فالرواية تدلّ على عدم لزوم الإتيان بالركعة المشكوكة لا متّصلة و لا منفصلة.

---

(١) التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١۴٢٢، الكافى ٣: ٣۵٩ ح ۶، الوسائل ٨: ٢٣٠. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج٣، ص: ٨٠

و منها: مرسلة الكلينى قال: «و روى أنه إذا سهى فى النافلة بنى على الأقلّ «١»» و هى و إن كانت ظاهرة فى لزوم البناء على الأقلّ، إلّا أنّ مقتضى الجمع بينها و بين ما تقدّم، حملها على الاستحباب و كون البناء على الأقلّ أفضل كما هو المعروف بين الأصحاب أيضا.

و منها: مرسلة يونس المتقدّمة فى سهو الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر، المشتملة على قوله عليه السّلام: «و لا سهو فى نافلة» «٢»، بعد نفى السهو فى السهو، و السهو فى المغرب، و السهو فى الفجر، و السهو فى الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة، و مفادها عدم ترتّب حكم على السهو فى النافلة و الشكّ فيها، فلا يتعيّن عليه الإتيان بالركعة المشكوكة، لا متّصلة كما هو مقتضى البناء على الأقلّ، و لا منفصلة كما هو مقتضى البناء على الأكثر، و الإتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم، بل يبنى على الأكثر من دون لزوم جبران النقيصة المحتملة.

و حيث أنّ ظاهرها نفى تعيّن البناء على الأقلّ لا نفى جوازه، فلا منافاة بينها و بين المرسلة المتقدّمة، بل مقتضى الجمع هو الحمل على الجواز، و استحباب البناء على الأقلّ كما عرفت. إلى غير ذلك من الأخبار التى يستفاد منها حكم الشكّ أو السهو فى النافلة.

---

(١) الكافى ٣: ٣۵٩ ح ٩، الوسائل ٨: ٢٣٠. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٨ ح ٢.

(٢) الكافى ٣: ٣۵٨ ح ۵، الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٨، التهذيب ٣: ۵۴ ح ١٨٧، الوسائل ٨: ٢۴٢. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢۵ ح ٨.

نهاية التقرير، ج٣، ص: ٨١

فروع العلم الإجمالى

اشارة

قد اشتهر بين الفقهاء فى خاتمة مسائل الشكّ التكلّم فى كثير من فروع العلم الإجمالى، و قد تعرض السيّد الطباطبائى صاحب العروة قدّس سرّه «١» فيها لخمس و ستين مسألة من المسائل المتفرّقة، لكنّها لا تنحصر بما إذا كان فى البين علم إجمالىّ، بل يوجد فيها بعض مسائل الشكّ الخالى عن العلم الإجمالى.

كما أنّ ما اشتمل على العلم الإجمالى بين ما كان العلم الإجمالى متعلقا بأصل الصلاة و هى مسألة واحدة من المسائل الختامية، و بين ما كان العمل الإجمالى متعلقا بركعاتها و هى عشر من تلك المسائل، و بين ما كان متعلقا بأفعالها و هى خمس عشرة منها، كما أنّ متعلّق العلم الإجمالى فى الأفعال قد يكون هو الزيادة و قد يكون هى النقيصة فلا تغفل، و كيف كان فنحن نقتصر على جملة منها التى يكون الابتلاء بها أكثر من غيرها فنقول:

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۸۷.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۸۲

الأولى:

إذا كان فى الركعة الرابعة مثلا، و شكّ فى أنّ شكّه السابق بين الاثنتين و الثلاث كان قبل إكمال السجدتين أو بعدهما، قال قدّس سرّه فى العروة: بنى على الثانى، كما أنه كذلك إذا شكّ بعد الصلاة «۱». و قد استشكل - فى البناء على كون الشكّ بعد الإكمال- السيّد الأصفهانى قدّس سرّه فى حاشية العروة، و احتاط بالبناء و عمل الشاكّ ثمَّ إعادة الصلاة «۲».

و يمكن أن يكون الوجه فى استشكاله أنّ مستند البناء على الثانى و كون الشكّ بعد الإكمال لا بدّ و أن يكون قاعدة التجاوز، و هى لا تجرى فى المقام، لأنّ مجراها هو ما إذا كان الشكّ فى وجود جزء بعد التجاوز عن محلّه، و هنا ليس الشكّ فى وجود الجزء، و إنّما الشكّ فى صحة الأجزاء السابقة و بطلانها، و الشك فى الصحة لا يكون موردا لجريان القاعدة.

و يمكن أن يناقش فيه بعدم اختصاص مجراها بذلك، بل تجرى فيما إذا كان الشكّ فى صحة الموجود أيضا كما هنا، إلّا أن يقال: إنّ الشكّ فى المقام ليس فى صحة الموجود، ضرورة أنّ الأجزاء السابقة التى وقعت صحيحة لا تخرج عن الصحة التأهلية مع العلم بوقوع المبطل، فضلا عن الشكّ فيه، فالشكّ ليس فى صحتها بل إنّما هو فى صحة الصلاة، و لا مجال لإحرازها بقاعدة التجاوز الجارية فى أثناء العمل، بل المحرز لها هى قاعدة الفراغ، و مورد جريانها هو الشكّ بعد الفراغ عن العمل.

و منه ظهر الفرق بين ما إذا عرض له هذا الشكّ فى الأثناء أو بعد الفراغ، فالحكم باتّحاد الصورتين كما عرفت من العروة لا يخلو عن النظر، فتدبّر.

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۸۸، المسألة الرابعة.

(۲) تعليقة السيّد الأصفهانى: ۳۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۸۳

و يظهر من المحقّق الحائرى قدّس سرّه الإشكال فى البناء بوجه آخر، حيث قال: و فيه إشكال من جهة أن احتمال المضيّ على الشكّ قبل إكمال السجدتين، و إن كان خلافا للأصل، و لكنّه لا يثبت به حدوث الشكّ بعد الإكمال الذى هو موضوع للبناء، فلا يمكن الرجوع إلى أحكام الشكّ مع الشكّ فى المصداق، فمقتضى الاحتياط العمل بقواعد الشكّ ثمَّ إعادة الصلاة «۱».

و ظاهر هذه العبارة و إن كان يعطى أنّ احتمال المضيّ على الشكّ قبل الإكمال على خلاف الأصل، إلّا أنّ الظاهر أنّ مراده كون احتمال حدوث الشكّ قبل الإكمال مخالفا للأصل، لأنّ مقتضى الاستصحاب عدم تحقّق الشكّ إلى زمان الإكمال، إلّا أنه لا يثبت التأخّر و كونه حادثا بعد الإكمال.

الظاهر عدم الاحتياج إلى إثباته، لأنه لا يعتبر إحراز كون الحدوث بعد الإكمال بعد عدم اختصاص مورد أدلّة البناء على الأكثر بخصوص هذا الفرض، بل مقتضى إطلاقها البناء على الأكثر و لو بالنسبة إلى الأولیين. غاية الأمر أنه قد ورد النصّ على لزوم حفظ الأولیين و كون عدمه موجبا للإعادة، و حينئذ فيمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الحفظ، و جرّه إلى زمان تحقّق الركعتين بإكمال السجدتين من ثانية الركعتين.

و يمكن أن يناقش فى جريان هذا الأصل- و هو استصحاب عدم تحقّق الشكّ إلى زمان إكمال الركعة الثانية المتحقّق بإكمال

السجدتين منها- بأنّه معارض باستصحاب عدم تحقّق إكمال الركعة الثانية إلى زمان حدوث الشكّ، فلا مجال لجريانه، إمّا لأجل المعارضة و كونها هى المانعة من جريان الأصل فى مجهولى التاريخ من الحادثين، و إمّا لما أفاده المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى وجه عدم جريان الأصل فى مجهولى التاريخ، من اختلال أركان الاستصحاب، لعدم إحراز اتّصال زمان

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۲۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۸۴

الشكّ باليقين فلا يجرى، و لو لم تكن هنا معارضة لأجل عدم ترتّب أثر شرعىّ على المستصحب فى واحد منهما «۱».

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ الشكّ فى كون الشكّ السابق بين الاثنتين و الثلاث هل حدث قبل إكمال الركعتين أو بعده، ليس مرجعه إلى الشكّ فى زمان حدوث شكّ واحد و هو الشكّ بين الاثنتين و الثلاث، و أنه هل هو قبل الإكمال أو بعده كى تقع المعارضة بين الأصلين، أو يختلّ أركان الاستصحاب فيسقط كلّ منهما و لو لم تكن المعارضة فى البين؟

بل مرجعه إلى الشكّ فى أنّ شكّه السابق هل هو الشكّ بين الاثنتين و الثلاث أو الشكّ بين الواحدة و الاثنتين؟ لأنّ المراد بالركعات هى الركعات التامّة، و حينئذ فالشكّ بين الاثنتين و الثلاث من هذه الجهة لا يكون بمبطل، بل المبطل هو الشكّ بين الاثنتين كما ورد هذا العنوان فى خمس أو ستّ من الروايات الواردة فى هذا الباب.

نعم ورد فى رواية سماعة السهو فى الركعتين الأوليين، و لكنّه فرّع عليه قوله عليه السّلام: «فلم يدر واحدة صلّى أم ثنتين «۲».» و فى بعض الروايات الأخر اعتبار الحفظ أو السلامة أو نفى السهو «۳».

و بالجملة: فمقتضى الروايات أنّ ما يوجب البطلان هو الشكّ فى الأوليين و أنه صلّى واحدة أم اثنتين، و أمّا الشكّ فى الاثنتين و الثلاث فهو ليس بمبطل، لظهور الأخبار الواردة فيه فى كون مورده هو الشكّ فى الركعات التامّة، كما هو كذلك

---

(۱) كفاية الأصول ۲: ۳۳۶.

(۲) الكافى ۳: ۳۵۰ ح ۲، التهذيب ۲: ۱۷۶ ح ۷۰۴، الاستبصار ۱: ۳۶۴ ح ۱۳۸۱، الوسائل ۸: ۱۹۱. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۱۷.

(۳) الوسائل ۸: ۱۸۸- ۱۹۰. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ۱ ح ۱، ۳، ۴، ۸، ۱۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۸۵

بالنسبة إلى الروايات الواردة فى سائر الشكوك، كالشكّ بين الاثنتين و الأربع، أو بين الثلاث و الأربع، أو غيرهما من الشكوك.

و حينئذ فمرجع شكّه فى المقام إلى أنّ شكّه السابق هل كان هو الشكّ بين الواحدة و الاثنتين حتّى يوجب بطلان الصلاة، أو الشكّ بين الاثنتين و الثلاث حتّى تصحّ الصلاة، و يجب عليه البناء على الأكثر و الإتيان بالنقص المحتمل بعد الصلاة، و التمسّك بقاعدة التجاوز لإثبات الصحّة قد عرفت ما فيه، من أنّ تحقّق المبطل فى الأثناء يوجب عدم تحقّق عنوان الصلاة، و لا يخرج الأجزاء السابقة عن الصحّة التأهلية التى مرجعها إلى قابلية وقوعها جزء فعليا، مع انضمام سائر الأجزاء إليها بشرائطها، و عدم شىء من موانعها، فالشكّ فى عروض المبطل لا يرجع إلى الشكّ فى صحة ما وقع قبله من الأجزاء حتّى تجرى فيه قاعدة التجاوز، بناء على عدم اختصاص مجراها بخصوص ما إذا شكّ فى وجود الجزء، بل يعمّ ما إذا شكّ فى صحة الجزء الموجود أيضا.

هذا، و لكن الظاهر أنه لا مانع من جريان القاعدة، بتقريب أنّ مفاد الأدلّة الدالّة على اعتبار حفظ الركعتين الأوليين شرطا لكونهما فرض اللّه، أو على مانعية السهو فيهما ليس أنّ إحراز تحقّقهما و الإتيان بهما شرط فى صحة الصلاة، بحيث كان اللازم فيها مجرّد إحراز الإتيان بهما، كيف، و لازم ذلك عدم بطلان الصلاة مع الشكّ قبل إكمال الركعة الثانية، لأنه بعد الإتيان بباقى الأجزاء منها

يتحقّق إحراز الإتيان بالركعتين الأولیين، فلا مجال لبطلان الصلاة بعد حصول شرط صحّتها.

و بالجملة: فلا- يكاد يتحقق عدم إحرازهما إلّا نادرا، و ذلك لأنّ النقص المحتمل بالآخرة هو نقص الركعة الأخيرة أو أزيد، نعم لو شكّ بين الواحدة و الأربع مثلا ثمَّ أتمّ الصلاة لا يكون بذلك محرزا للأولیين، و أمّا فى غير هذا المورد ممّا لم يكن شىء من طرفى الشكّ أو أطرافه احتمال الركعة الواحدة، فلا يكاد يتحقّق عدم الإحراز

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۸۶

كما هو واضح.

فليس المراد من الروايات الواردة بهذا المضمون اعتبار حفظ الأولیين شرطا فى صحة الصلاة أو السهو عنهما مانعا عنها، بل الذى يقتضيه النظر أنّ مفاد تلك الروايات هو اعتبار حفظ الأولیين شرطا لصحتهما أو السهو مانعا عنها، بحيث كان الإخلال به مضرّا بوقوعهما على ما يجب أن تقعا عليه، فيترتّب عليه بطلان الصلاة لا لفقدها لشرط صحتها، أو وجود المانع عنها، بل لفقدانها للركعتين اللتين هما فرض اللّه، و هو لا يحتمل السهو و لا يقبل لأن يقع ظرفا للشكّ و الذهول عن الواقع.

و حينئذ فالشكّ فى الصلاة و أنه هل صلّى واحدة أو ثنتين، يبطلها لأجل خلوها عن الركعتين الأولیين، فمرجع الشكّ فى أنّ شكّه السابق هل كان شكا بين الواحدة و الاثنتين أو بين الاثنتين و الثلاث إلى أنّ الركعتين الأولیين هل وقعتا صحيحتين جامعتين للشرط المعتبر فيهما، أو خاليتين عن المانع المخل بهما، فلا مانع حينئذ من إجراء القاعدة بناء على عموم موردها للشكّ فى الصحّة أيضا كما هو الظاهر، فالتحقيق يوافق ما ذهب إليه السيّد قدّس سرّه صاحب العروة، و لا موقع للإشكال فيه.

الثانية:

إذا شكّ فى أنّ ما بيده ظهر أو عصر، فإن كان قد صلّى الظهر بطل ما بيده، و إن كان لم يصلّها أو شكّ فى أنه صلّاها أو لا، عدل به إليها «۱». لأنه إن كان الشروع بنيّة الظهر فجعلها بعد الشك بالنية كذلك لا يكون عدولا، بل هذه النية استدامة للنية التى كانت عند الشروع، و ان كان الشروع بنيّة العصر فالحكم بمقتضى النصّ و الفتوى العدول منها إلى الظهر لو تذكّر فى الأثناء أنه لم يأت بالظهر بعد، أو شكّ فى

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۸۷ المسألة الاولى و الثانية.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۸۷

أنه صلّاها.

و مثله فى الحكم ما لو شكّ فى أنّ ما بيده مغرب أو عشاء، و لم يكن صلّى المغرب أو شكّ فى أنه صلّاها، فإنه يعدل بالنية إلى المغرب ما دام لم يأخذ فى القيام إلى الركعة الرابعة «۱»، بناء على ما اختاره العلّامة و تبعه صاحب الجواهر قدّس سرّهما، أو ما دام لم يدخل فى ركوع الركعة الرابعة بناء على ما هو المشهور «۲».

الثالثة:

إذا شكّ فى العشاء بين الثلاث و الأربع و تذكّر أنه سهى عن المغرب، قال فى العروة: بطلت صلاته و إن كان الأحوط إتمامها عشاء و الإتيان بالاحتياط ثمَّ إعادتها بعد الإتيان بالمغرب «۳».

أقول: هـذه المسألـة مبتنيـة على مسألـة أخرى معنونة فى باب العدول، و هو أنه قد وقع الخلاف فى أنه لو تجاوز محلّ العدول فيما إذا كان فى العشاء و قـد سـهى عن المغرب و تـذكّر أنه لم يأت بها بعد، بأن دخل فى ركوع الركعة الرابعة، فهل اللازم عليه الإتمام عشاء ثمَّ الإتيـان بـالمغرب، كمـا لو تـذكّر بعـد الفراغ عن العشاء أنه لم يكن صـلّى المغرب، أو أنه تبطل الصـلاة لعـدم إمكان العـدول إلى المغرب بعد التجاوز عن محلّه، كما هو المفروض؟.

و لا دليل على سـقوط شـرطية الترتيب المسـتفاد من قوله عليه السّلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» «۴» و من أدلّـة العدول كما مرّ مرارا، لأنّ القدر المتيقّن من السقوط ما إذا تذكّر بعد الفراغ من اللاحقة أنه فاتت منه السابقة و لم يكن صلّاها، و أمّا إذا تذكّر قبل

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۸۷ المسألة الاولى و الثانية.

(۲) المنتهى ۱: ۴۲۲، جواهر الكلام ۷: ۳۱۶.

(۳) العروة الوثقى ۱: ۶۸۹، المسألة السادسة.

(۴) الوسائل ۴: ۱۲۵۶ و ۱۳۰. أبواب المواقيت ب ۴ ح ۵ و ۲۰ و ۲۱.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۸۸

الفراغ فلا دليل عليه.

فإن قلنا بالأوّل الذى مرجعه إلى سـقوط اعتبار الترتيب لو تذكّر فى الأثناء أيضا مع عدم إمكان العدول، فالحكم فى المقام أيضا إتمام الصـلاة عشاء ثمَّ الإتيان بصـلاة الاحتياط ثمَّ بالمغرب، لأنه لا فرق بين المسألتين من حيث عـدم إمكان العـدول، غايـة الأمر أنه هناك لأجـل اسـتلزام العـدول زيـادة ركوع فى صـلاة المغرب و هى مبطلـة، و هنا لأجل اسـتلزامه وقوع الشكّ فى عـدد الركعات فى صـلاة المغرب و هو أيضا مبطل، و إن قلنا بالثانى فالحكم البطلان و الإتيان بالمغرب ثمَّ بالعشاء.

و الظاهر هو الوجه الأول، لإلغاء الخصوصـية من الـدليل الـدال على سـقوط اعتبار الترتيب فيما إذا تـذكّر بعد الفراغ من صـلاة العشاء، بدعوى عدم اختصاصه بخصوص هذه الصور، بل يعمّ ما إذا تذكّر قبل الفراغ فيما إذا تجاوز عن محلّ العدول أيضا فتدبر.

الرابعة:

إذا صـلّى الظهرين، و قبـل أن يسـلّم للعصـر علم إجمالا أنه إما نقص من ظهره ركعـة و الركعـة التى بيـده رابعـة العصـر، و إمّا أنه أتى بـالظهر تامّـة و هـذه الركعـة التى بيـده ثالثـة العصـر، فالاحتمالان اللـذان هما طرفا العلم الإجمالى مع قطع النظر عن كونهما طرفين له، يكون أحدهما مجرى قاعدة الفراغ، و الآخر مورد أدلّة البناء على الأكثر.

و ذلك لانّ الشكّ بالنسـبة إلى صـلاة الظهر شكّ بعد الفراغ فتجرى قاعدته و بالنسـبة إلى صـلاة العصر شكّ بين الثلاث و الأربع، و حكمه البناء على الأكثر و التسليم، ثمَّ الإتيان بصـلاة الاحتياط. و أمّا بملاحظة العلم الإجمالى و كون الاحتمالين طرفين له فذكر سيّد الأساطين فى العروة: أنه لا يمكن إعمال القاعدتين معا، لأنّ الظهر إن كانت تامّة فلا يكون ما بيده رابعة، و إن كان ما بيده رابعة فلا

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۸۹

يكون الظهر تامّـة، فتجب إعادة الصـلاتين لعـدم الترجيـح فى إعمال إحـدى القاعـدتين. نعم، الأحوط الإتيان بركعة أخرى للعصـر ثمَّ إعادة الصلاتين لاحتمال كون قاعدة الفراغ من باب الأمارات «۱»، انتهى «۲».

و الوجه فيه أن مقتضـى قاعدة الفراغ الجارية بالنسبة إلى صلاة الظهر ليس الحكم بوقوعها تامّة واقعا، بل غايته الحكم بتماميتها ظاهرا، الـذى مرجعه إلى عـدم الاعتناء بهذا الشكّ الحادث بعد الفراغ، لأنه على تقدير وقوعها ناقصة واقعا كانت مقبولة عند الشارع، كما إذا

صلّى صلاة تامّة فليس مقتضى هذا الحكم الحكم بنقص العصر.

كما أنّ الحكم بالبناء على الأكثر مع الشكّ بين الثلاث و الأربع ليس مرجعه إلى الالتزام بكون ما بيده هى الركعة الرابعة التى آخر الركعات، و أنّها لا تكون ناقصة بوجه، بل غايته الحكم بالمعاملة مع ما بيده معاملة الرابعة، و إن كان شاكّا فيها مع جبر النقص المحتمل بصلاة الاحتياط، فلا تدافع بين نفس القاعدتين بوجه.

و أمّا عدم التدافع بينهما و بين العلم الإجمالى، فلأنّ مقتضى التحقيق- تبعا لما أفاده الشيخ المحقّق الأنصارى قدّس سرّه «۳»- أنّ عدم جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى ليس لأجل المناقضة بين الأصلين، أو الأصول و العلم الإجمالى، حتّى ترجع هذه المناقضة إلى التناقض فى أدلّة الأصول، بل عدم الجريان إنّما هو لأجل

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۹۷ المسألة السادسة و العشرون.

(۲) و أورد عليه سيّدنا العلّامة الأستاذ (أدام اللّه أظلاله على رؤوس المسلمين) فى تعليقته المباركة ما لفظه: الحكم بتماميّة الظهر ظاهرا لا يستلزم الحكم بنقص العصر، و أنّ ما بيده ثالثتها، و ليس الواجب عند الشكّ فى الثلاث و الأربع هو الالتزام بعدم النقص و أنّها أربع، بل إتمامها على ما بيده كائنا ما كان مع جبر النقص المحتمل فيها بصلاة الاحتياط، فلا تدافع بين القاعدتين و لا بينهما و بين العلم الإجمالى، و العمل بهما متعيّن. انتهى تعليقة السيّد البروجردى، على العروة الوثقى: ۷۱. «المقرّر».

(۳) فرائد الأصول: ۱۹.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۹۰

استلزام جريانه لطرح تكليف منجّز عليه، فيختصّ عدم الجريان بما إذا استلزم ذلك دون ما إذا لم يستلزم، كما إذا علم إجمالا بطهارة واحد من الإنائين المسبوقين بالنجاسة، فإنّ إجراء استصحاب النجاسة فى كلّ منهما لا تلزم منه مخالفة تكليف منجّز كما هو واضح.

إذا ظهر لك ذلك فنقول: لا بدّ من ملاحظة أنّ إعمال القاعدتين فى المقام هل يستلزم نفى حكم ثابت بسبب العلم الإجمالى بوقوع النقص فى إحدى الصلاتين أم لا؟، الظاهر عدم الاستلزام، و ذلك لأنّ مقتضى العلم الإجمالى لزوم مراعاة النقص الواقع فى إحدى الصلاتين، و إعمال القاعدتين لا ينفى ذلك، غاية الأمر أنّ مقتضاها أنّ النقص على تقدير وقوعه فى الصلاة السابقة يكون كالعدم.

لانّ الشارع بمقتضى قاعدة الفراغ، تقبل الصلاة الناقصة مقام التامّة الكاملة، و على تقدير وقوعه فى هذه الصلاة التى بيده، يكون مجبورا بصلاة الاحتياط التى شأنها جبر النقص المحتمل، فلا يكون النقص المحتمل فى كلّ من الصلاتين غير معتنى به، بل روعى كمال المراعاة، و كون حكمه على تقدير الوقوع فى الصلاة السابقة هو عدم الاعتناء به، و على تقدير الوقوع فى الصلاة اللاحقة هو الجبر و التدارك بركعة مفصولة لا يوجب عدم مراعاته كما هو غير خفيّ.

هذا، و لكن يبقى فى المقام شى‌ء، و هو أنّ مرجع العلم الإجمالى بالنقص فى إحدى الصلاتين إلى العلم التفصيلى ببطلان خصوص العصر على تقدير التسليم فى هذه الركعة إمّا من جهة نقصانها و كون الركعة ثالثة العصر، و إمّا من جهة نقصان الظهر الموجب لعدم صحة العصر من جهة فقدانها للترتيب المعتبر فيها، و مورد أدلة البناء على الأكثر هو ما إذا كانت الصلاة صحيحة من غير جهة الشكّ فى الركعة.

هذا، و لكن يدفع ذلك انّ نقصان الظهر إنّما يؤثّر فى بطلان العصر من جهة

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۹۱

فقدان الترتيب إذا كان موجبا لبطلان نفسها، و مع جريان قاعدة الفراغ المقتضية للصحة و التمامية لا يترتّب على نقصانها بطلان العصر، كما أنّ نقصان العصر أيضا لا يقتضى عدم تماميتها بعد كونه مجبورا بصلاة الاحتياط كما عرفت، فالمتعيّن فى المسألة بالقاعدتين معا فتدبّر جيّدا.

و قد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ فى المسألة وجوها ثلاثة.

أحدها: ما اختاره سيّد الأساطين فى العروة من الحكم بوجوب إعادة الصلاتين، للتدافع بين القاعدتين و عدم ترجيح فى البين.

ثانيها: انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى، ببطلان خصوص صلاة العصر، و الشكّ البدوى بالنسبة إلى صلاة الظهر، فتجرى قاعدة الفراغ بالنسبة إليها و تجب اعادة العصر.

ثالثها: ما اخترناه من إعمال القاعدتين و الحكم بجريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الظهر، و كون الشكّ بالنسبة إلى العصر موردا لأدلّة البناء على الأكثر، و مرجعه إلى كون صلاة الاحتياط جابرة للنقص المحتمل، إمّا واقعا كما ربّما يستفاد من بعض الروايات الواردة فى ذلك الباب، و إمّا كونها حكما ظاهريا فى مورد الشكّ، و قد حققنا فى محلّه أنّ امتثال الأمر الظاهرى مجز عن الواقع «۱».

الخامسة:

إذا توضّأ و صلّى ثمَّ علم أنه إمّا ترك جزء من وضوئه أو ركنا من صلاته، قال فى العروة: الأحوط إعادة الوضوء ثمَّ الصلاة، و لكن لا يبعد جريان قاعدة الشكّ بعد الفراغ فى الوضوء، لأنها لا تجرى فى الصلاة حتّى يحصل التعارض، و ذلك للعلم ببطلان الصلاة على كلّ حال «۲»، انتهى.

---

(۱) نهاية الأصول: ۱۲۵، مبحث الإجزاء.

(۲) العروة الوثقى ۱: ۷۱۰، المسألة السابعة و الخمسون.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۹۲

و هذه المسألة قريبة من المسألة السابقة، و لكن نفى السيّد قدّس سرّه البعد هنا عن جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الوضوء، و لزوم إعادة خصوص الصلاة للعلم ببطلانها على كلّ حال، و ذلك لما أشار إليه من الفرق بين المقامين و هو ثبوت التعارض بين القاعدتين هناك، بناء على مذهبه و أمّا هنا فليس إلّا قاعدة واحدة جارية بالنسبة إلى الوضوء، بعد انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى و الشكّ البدوى، فهذا الوجه هنا أقوى.

السادسة:

إذا علم أنه صلّى الظهرين ثمان ركعات و قبل السلام من العصر شكّ فى أنه هل صلّى الظهر أربع ركعات فالتى بيده رابعة العصر، أو أنه نقص من الظهر ركعة فسلّم على الثلاث و هذه التى بيده خامسة العصر؟

فالحكم هو ما أفاده فى العروة: من أنّ هذا الشكّ بالنسبة إلى الظهر شكّ بعد السلام، و بالنسبة إلى العصر شكّ بين الأربع و الخمس، فيحكم بصحّة الصلاتين، إذ لا مانع من إجراء القاعدتين- لعدم التدافع بينهما بوجه- فبالنسبة إلى الظهر تجرى قاعدة الفراغ و الشكّ بعد السلام، فيبنى على أنّه سلّم على الأربع، و بالنسبة إلى العصر يجرى حكم الشكّ بين الأربع و الخمس، فيبنى على الأربع إذا كان بعد إكمال السجدتين، فيتشهّد و يسلّم ثمَّ يسجد سجدتى السهو.

هذا بالنسبة إلى الظهرين، و كذا الحال بالنسبة إلى العشائين إذا علم قبل السلام من العشاء أنه صلّى سبع ركعات و شكّ فى أنه سلّم من المغرب على ثلاث فالتى بيده رابعة العشاء، أو سلّم على الاثنتين فالتى بيده خامسة العشاء، فإنّه يحكم بصحة الصلاتين و اجراء القاعدتين «۱».

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۹۹، المسألة الثامنة و العشرون.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۹۳

السابعة:

لو انعكس الفرض السابق بأن شكّ- بعد العلم بأنّه صلّى الظهرين ثمان ركعات قبل السّلام من العصر- فى أنه صلّى الظهر أربع فالتى بيده رابعة العصر أو صلّاها خمسا فالتى بيده ثالثة العصر، فقال فى العروة: إنّه بالنسبة إلى الظهر شكّ بعد السلام و بالنسبة إلى العصر شكّ بين الثلاث و الأربع، و لا وجه لإعمال قاعدة الشكّ بين الثلاث و الأربع فى العصر، لأنه إن صلّى الظهر أربعا فعصره أيضا أربعة فلا محلّ لصلاة الاحتياط، و إن صلّى الظهر خمسا فلا وجه للبناء على الأربع فى العصر و صلاة الاحتياط، فمقتضى القاعدة إعادة الصلاتين، انتهى «۱».

و الظاهر أنه لا مانع من جريان قاعدة الشكّ بين الثلاث و الأربع، بل اللازم العمل بها، لأنّ صحة الظهر و إن كانت مستلزمة لصحّة العصر و هى مستلزمة لعدم المورد لصلاة الاحتياط، إلّا أنّ هذا الاستلزام إنّما هو بحسب الواقع، و أمّا بحسب الحكم الظاهرى فالحكم بصحة الظهر لا يلازم الحكم بصحة العصر، بل مفاده هو مجرّد الحكم بصحّة الظهر بملاحظة كون الشكّ حادثا بعد الفراغ عنها، و أما بالنسبة إلى صلاة العصر فلا بدّ من ملاحظة أنّ موضوع صلاة الاحتياط و هو احتمال النقص له هل يكون متحقّقا أم لا؟، و من المعلوم أنه متحقق وجدانا كما هو واضح.

الثامنة:

لو علم أنه صلّى الظهرين ثمان ركعات، و لكن لم يدر أنه صلّى كلّا منهما أربع ركعات أو نقص من إحداهما ركعة و زاد فى الأخرى.

فالحكم ما أفاده فى العروة: من أنه بنى على أنه صلّى كلّا منهما أربع ركعات، عملا بقاعدة عدم اعتبار الشكّ بعد السلام- الجارية بالنسبة إلى كلتا الصلاتين،

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۹۹، المسألة التاسعة و العشرون.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۹۴

و لا تدافع بينهما بعد احتمال أنه صلّى كلّا منهما أربع ركعات-، و كذا إذا علم أنه صلّى العشائين سبع ركعات، و شكّ بعد السلام فى أنه صلّى المغرب ثلاثة و العشاء أربعة، أو نقص من إحداهما و زاد فى الأخرى، فيبنى على صحّتهما «۱».

التاسعة:

إذا صلّى الظهرين و علم بعد السلام بنقصان إحدى الصلاتين ركعة، فإن كان العلم بعد الإتيان بالمنافى مطلقا عمدا و سهوا أتى بصلاة واحدة بقصد ما فى الذمّة للعلم ببطلان إحدى الصلاتين و صحة الأخرى، فيأتى بواحدة مردّدة بينهما و يحصل به العلم ببراءة الذمّة

عن التكليف، و إن كان قبل ذلك قام فأضاف إلى الثانيـة ركعـة، لاحتمال كونها هى الناقصة، ثمَّ سـجد للسـهو لأجل التسليم فى غير المحلّ ثمَّ أعاد الصـلاة الأولى، لعـدم العلم بتحقّق الفراغ عنها، لاحتمال كونها ناقصـة، و الترتيب المعتبر بين الصـلاتين يحصل بذلك كما هو غير خفىّ.

و قـال فى العروة: إنّ الأحوط أن لا ينوى الاولى، بل يصـلّى أربع ركعات بقصـد ما فى الذمّـة، لاحتمال كون الثانيـة على فرض كونها تامّة محسوبة ظهرا «۲».

أقول: منشأ هذا الاحتمال هى صحيحة زرارة الواردة فى العدول الدالّة على العدول من العصر إلى الظهر و لو بعد الفراغ من العصر «۳»، و حيث أنّ هـذا الحكم الـذى تشـتمل عليه الصـحيحة غير مفتى به لأحد من الأصـحاب، فلا يبقى مجال لهذا الاحتمال، و حينئذ فيأتى بأربع ركعات بقصد الصلاة الاولى.

ثمَّ إنّه قـد يقـال، فيما لو كان العلم الإجمالى قبل الإتيان بالمنافى: بأنه يحصل الفراغ عن عهـدة التكليفين بالإتيان بأربع ركعات مردّدة بين الصلاتين. و لا

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۹۸، المسألة السابعة و العشرون.

(۲) العروة الوثقى ۱: ۶۹۷، المسألة الرابعة و العشرون.

(۳) الكافى ۳: ۲۹۱ ح ۱، التهذيب ۳: ۱۵۸ ح ۳۴۰، الوسائل ۴: ۲۹۰، أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۹۵

موجب لإضافـة ركعة موصولة ثمَّ إعادة خصوص الصـلاة الاولى، و ذلك لأنه بهذا النحو يتحقّق العلم بالفراغ عنهما بعد كون المعلوم بالإجمال هو نقصان إحدى الصلاتين.

و لكن الظاهر ما ذكرنا، فإنّ مرجع العلم الإجمالى بنقصان إحداهما إلى العلم الإجمالى بثبوت واحد من التكليفين، لزوم إعادة الصلاة الاولى، و على تقدير كونها هى الناقصة، و لزوم إضافة ركعة موصولة إلى صلاة العصر على تقدير كونها كذلك، و مقتضى هذا العلم لزوم مراعاة كلا التكليفين من باب الاحتياط.

و قـد يقال أيضا: بأنّه يكفى فى مثل هـذا الفرض الإتيان بالنقيصـة المحتملـة ركعة كانت أو أزيد، بنية مردّدة بين الصـلاتين، و لا ملزم لإعادة الأولى أو الإتيان بصلاة تامة مردّدة بين الصلاتين.

و لكن هذا القول مبنىّ على جواز اقحام صلاة فى صلاة، و نحن لا نقول به.

فانقدح من جميع ذلك أنّ الأظهر بل الظاهر ما ذكرنا من أنه لو كان العلم بالنقص قبل الإتيان بالمنافى يجب الإتيان بالنقص المحتمل ثمَّ إعادة الاولى.

و الفرق بينه و بين المسألـة الرابعـة المتقدّمـة- و هى ما لو كان العلم بالنقص قبل أن يسلّم للعصر، حيث اخترنا فيها إعمال القاعدتين: قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الظهر، و البناء على الأكثر بالنسبة إلى العصر- واضح، فإنّك قد عرفت هناك أنّه لا يلزم من إعمال القاعدتين مخالفة عملية للعلم الإجمالى، فلا مانع من جريانهما، و أمّا فى المقام، فإجراء فردين من قاعدة الفراغ بالنسبة إلى كلتا الصلاتين يستلزم المخالفـة العمليـة للعلم الإجمالى، فلا يجرى شـىء منهما، بل اللازم مراعاة العلم الإجمالى بلزوم إعادة خصوص الظهر أو إضافة ركعة موصولة إلى العصر كما عرفت.

هذا كلّه فيما لو علم بنقصان إحدى الصلاتين و صحة الأخرى، و أمّا لو احتمل

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۹۶

نقصان الأخرى أيضا فالحكم أيضا كـذلك، لأنه تجرى قاعدة الفراغ بالنسـبة إليها و إن كانت غير معينة، لأنه لا مانع من جريان قاعدة

الفراغ بالنسبة إلى أحدهما لا على التعيين، كما هو الشأن فى غيرها من القواعد و الأصول.

ألا- ترى أنه لو علم إجمالا بكون عامّ مخصّص بالنسبة إلى بعض افراده و شكّ فى تخصيصه بالنسبة إلى بعض آخر، و كان البعض الخارج بالتخصيص مشتبها مع البعض الذى شكّ فى تخصيص العام بالنسبة إليه، فإنّه لا إشكال فى جريان أصالة العموم بالنسبة إلى الفرد المشكوك و إن كان غير معيّن فتدبّر.

العاشرة:

إذا صلّى المغرب و العشاء ثمَّ علم بعد السلام من العشاء أنه نقص من إحدى الصلاتين ركعة، فإن كان بعد الإتيان بالمنافى عمدا و سهوا وجب عليه إعادتهما، و إن كان قبل ذلك، قام فأضاف إلى العشاء ركعة ثمَّ يسجد سجدتى السهو ثمَّ يعيد المغرب «۱»، لما ذكر فى المسألة السابقة، و يجرى فى هذه المسألة جميع ما ذكر هناك.

و الفرق بينهما إنّما هو فى خصوص ما لو كان العلم بعد الإتيان بشيء من المنافيات، فإنك عرفت فى المسألة السابقة أنه لا يجب فى هذه الصورة إلّا الإتيان بأربع ركعات بقصد ما فى الذمّة، ظهرا كان أو عصرا، و هنا تجب إعادة العشائين، و الفرق إنّما هو كون الظهرين متجانسين، و العشائين متخالفين، كما هو واضح.

الحادية عشر:

و هذه المسألة هى التى تتعلّق بالعمل الإجمالى المتعلّق بأصل الصلاة، لأنّك عرفت أنّ المسائل الختامية المذكورة فى العروة بين ما كان من فروع العلم الإجمالى و ما كان من مسائل الشكّ و السهو، كما أنّ ما يتعلّق بالعلم الإجمالى بين ما كان العلم الإجمالى متعلقا بأصل الصلاة، و هى مسألة واحدة من تلك المسائل، و بين ما كان

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۹۷، المسألة الخامسة و العشرون.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۹۷

العلم الإجمالى متعلقا بركعاتها، و هى عشر من تلك المسائل و بين ما كان متعلقا بأفعالها، و هى خمس عشرة منها.

و منه يظهر أنّ مسائل الشكّ و السهو ترتقى إلى ثلاثين.

و كيف كان، فالمسألة الواحدة المتعلّقة بالعلم الإجمالى المتعلّق بأصل الصلاة هى ما لو شكّ فى أنه صلّى المغرب و العشاء أم لا، قبل أن ينتصف الليل، و المفروض أنه عالم بأنه لم يصلّ فى ذلك اليوم إلّا ثلاث صلوات من دون العلم بتعيينها.

فيحتمل أن تكون الصلاتان الباقيتان المغرب و العشاء، و يحتمل أن يكون آتيا بهما و نسى اثنتين من صلوات النهار، فاللازم عليه بملاحظة الأصول و القواعد الإتيان بالمغرب و العشاء فقط، لانّ الشكّ بالنسبة إليهما شكّ فى الوقت «۱»، و مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإتيان بهما، و أمّا صلوات النهار فالشكّ بالنسبة إليها شكّ بعد الوقت و لا اعتبار به.

و هذا لا- فرق فيه بين أن نقول بكون الشكّ بعد الوقت من جزئيّات قاعدة واحدة جامعة له، و للشكّ بعد التجاوز، و الشكّ بعد الفراغ- كما ربّما يستفاد من الشيخ قدّس سرّه فى رسالة الاستصحاب «۲»، حيث أورد الروايات الواردة فى الشكّ بعد الوقت فى ضمن الروايات الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ بعد التجاوز أو الفراغ- أم لم نقل بذلك، كما هو الظاهر على ما عرفت سابقا.

الثانیة عشر:

إذا صلّی الظهر و العصر ثمَّ علم إجمالا ـ بأنّه شکّ فی إحداهما بین الاثنتین و الثلاث و بنی علی الثلاث، و لا ـ یدری أنّ الشکّ المذکور فی أیّهما کان؟ قال فی

(۱) العروة الوثقی ۱: ۷۰۸، المسألة الثالثة و الخمسون.

(۲) فرائد الأصول: ۴۱۰.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۹۸

العروة: یحتاط بإتیان صلاة الاحتیاط و إعادة صلاة واحدة بقصد ما فی الذمّة «۱».

أقول: الظاهر أنّه یحتاط بإتیان صلاة الاحتیاط و إعادة خصوص صلاة الظهر، للعلم الإجمالی بأنّ الشکّ إما وقع فی صلاة العصر، فیجب علیه جبر النقص المحتمل فیها بصلاة الاحتیاط، و إمّا وقع فی صلاة الظهر فتجب إعادتها فی المقام لعدم جبر نقیصتها المحتملة بسبب الفصل الموجب لبطلانها.

و منه یظهر أنّ صلاة الاحتیاط إنّما یؤتی بها بعنوان جبر النقص المحتمل فی صلاة العصر، و أمّا ما ذکره من إعادة صلاة واحدة بقصد ما فی الذمّـة فهو مبنیّ علی جواز العدول من العصر إلی الظهر و لو بعد الفراغ منها، و قد عرفت أنه ممّا لا قائل به، و إن کان مستنده صحیحة زرارة الطویلة الواردة فی مسائل العدول کما عرفت «۲».

ثمَّ إنّه قد یتوهم أنّ الاحتیاط لا یتحقّق بما ذکرنا، لعدم إحراز الترتیب المعتبر فی صلاة العصر حال الإتیان بصلاة الاحتیاط، و لکنّه مندفع بأنّ صلاة الاحتیاط علی تقدیر الاحتیاج إلیها واجدة للترتیب، لأنّه علی هذا التقدیر تکون صلاة الظهر تامّة، و علی تقدیر عدم الاحتیاج إلیها لا معنی لإحراز ترتیب حالها کما لا یخفی.

الثالثة عشر:

إذا صلّی الظهرین و علم بعد التسلیم من العصر أنّه صلّاهما تسع رکعات، و لا یدری أنّه زاد رکعة فی الظهر أو فی العصر؟ فمقتضی العلم الإجمالی بالزیادة المبطلة فی إحداهما لا علی التعیین لزوم إعادة کلتا الصلاتین، لکن حیث تکونان متجانستین، فلا یجب علیه إلّا الإتیان بأربع رکعات بقصد ما فی الذمّة، للعلم

(۱) العروة الوثقی ۱: ۷۰۹، المسألة الرابعة و الخمسون.

(۲) الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۹۹

بوقوع إحداهما صحیحة، و هذا ممّا لا اشکال فیه.

و أمّا لو کان قبل السلام من العصر، فبالنسبة إلی الظهر یکون الشکّ من مصادیق الشکّ بعد السلام الذی هو مجری قاعدة الفراغ، و بالنسبة إلی العصر یکون من الشکّ بین الأربع و الخمس، فمع قطع النظر عن العلم الإجمالی و کون الاحتمالین طرفین له، لا مانع من إعمال القاعدتین، و أمّا مع ملاحظته ففی المسألة وجوه ثلاثة:

أحدها: ما اختاره سیّد الأساطین فی العروة، من أنه لا یمکن إعمال الحکمین، لکن لو کان بعد إکمال السجدتین عدل إلی الظهر، و

أتمّ الصلاة و سجد للسهو يحصل له اليقين بظهر صحيحة، أمّا الأولى أو الثانية «۱»، و تبعه فى ذلك بعض الأعاظم من المعاصرين مصرّحا بأنّه لا فرق فيما ذكرنا من العلم بصحّة الظهر إجمالا بعد العدول من العصر إليها، بين أن يكون بعد إكمال السجدتين أو قبله، بل ذكر أنه يصحّ لو كان فى حال القيام أيضا «۲».

ثانيها: ما حكى عن المحقّق العراقى قدّس سرّه فى الحاشية «۳» على العروة، من انحلال العلم الإجمالى بوقوع الزيادة المبطلة فى إحداهما إلى العلم التفصيلى ببطلان العصر، إما من جهة اشتمالها على الزيادة المبطلة، و إمّا من جهة بطلان الظهر المترتّب عليه بطلان العصر، مع عدم العدول و عدم تحقّق الفراغ منها- كما هو المفروض- و الشكّ البدوى بالنسبة إلى صلاة الظهر، فتجرى فيها قاعدة الفراغ و لا يجب إلّا أعاده خصوص صلاة العصر و الإتيان بأربع ركعات بعنوانها.

ثالثها: القول بإعمال القاعدتين لعدم التدافع بينهما، كما اخترناه فيما لو علم

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۷۰۰ المسألة الثلاثون.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۳۲.

(۳) تعليقة المحقّق العراقى على العروة الوثقى: ۱۴۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۰۰

بالنقص فى إحدى الصلاتين نظرا إلى أن العلم الإجمالى بتحقّق زيادة فى إحدى الصلاتين لا يستلزم العلم الإجمالى ببطلانها، لأنّ الزيادة إن كانت واقعة فى صلاة الظهر فلا توجب بطلانها لأجل قاعدة الفراغ الجارية بالنسبة إلى الظهر، لكون الشكّ حادثا بعد الفراغ عنها، و إن كانت متحقّقة فى صلاة العصر، فلا توجب أيضا بطلانها، نظرا إلى أدلّة الشكّ بين الأربع و الخمس.

و هذا لا فرق فيه بين أن نقول بكون سجدتى السهو الواجبتين فى الشكّ بين الأربع و الخمس إنّما هما عقوبتان للسهو و الذهول عن ركعات الصلاة، و أنّ احتمال الزيادة مندفع بالأصل كما نفينا عنه البعد فيما سبق، أو نقول بكون السجدتين جابرتين للزيادة المحتملة و إن كان عدم البطلان بناء على الاحتمال الثانى أوضح.

و ذلك لأنّه لا يكون حينئذ فرق بين هذه المسألة و المسألة السابقة، و هى ما لو علم قبل السلام بنقصان إحدى الصلاتين، لأنّه كما يكون النقص المحتمل مجبورا هناك بصلاة الاحتياط، كذلك الزيادة المحتملة هنا مجبورة بالسجدتين.

ثمّ إنّه بناء على هذا الوجه يختصّ إعمال القاعدتين بما إذا كان العلم عارضا بعد إكمال السجدتين، و ذلك لأنّ مورد أدلّة الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت سابقا إنّما هو خصوص هذه الصورة.

هذا، و يرد على هذا الوجه الفرق بين هذه المسألة و المسألة السابقة، و ذلك لأنّ المصلّى هناك، و إن كان يحصل له العلم الإجمالى بالنقص فى إحدى الصلاتين إذا بنى على الأربع و سلّم، إلّا أنّ النقص على تقدير وقوعه فى صلاة العصر كان منجبرا بصلاة الاحتياط، و لم يكن قادحا فى صحة الصلاة أصلا، و هنا كان العلم الإجمالى بالزيادة المبطلة فى إحدى الصلاتين حاصلا له قبل أن يسلّم.

و مقتضى هذا العلم الإجمالى مع ملاحظة اعتبار الترتيب فى الصلاة اللاحقة و إن كان هو العلم التفصيلى ببطلانها، إمّا لوقوع الزيادة المبطلة فيها- و دعوى كون

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۰۱

السجود جابرا لها مدفوعة بأنّها خالية عن الدليل بل لا يتجاوز عن الاحتمال- و إمّا لبطلان السابقة المترتّب عليه بطلانها، إلّا أنه باعتبار أدلّة العدول الدالّة على جواز العدول من اللاحقة إلى السابقة مع عد إحراز الإتيان بها صحيحة، ينسد باب البطلان، و به يتحقّق العلم بإتيان الظهر صحيحة، إمّا لخلّو الصلاة الأولى عن الزيادة و إمّا لخلوّ المعدول عنه عنها.

فانقدح من ذلك الخلل فى الوجه الثانى أيضا الذى مرجعه إلى انحلال العلم الإجمالى إلى التفصيلى ببطلان العصر و الشكّ البدوى

بالنسبة إلى الظهر، و هو مجرى قاعدة الفراغ، و ذلك لانّ العلم التفصيلى متفرّع على عدم العدول، و مع إمكانه و جوازه لا يبقى له مجال أصلا.

فالحقّ ما اختاره فى العروة من العدول و الإتمام ثمّ سجود السهو.

و يمكن أن يقال بعدم الاحتياج إلى سجود السهو «۱»، و ذلك من أنّ زيادة الركعة غير محتملة فى صلاة الظهر الواقعية منهما، لأنه بعد العدول و الإتمام ظهرا يحصل له اليقين بالإتيان بظهر صحيحة خالية عن الزيادة، فلا حاجة إلى سجود السهو.

ثمّ إنّه ربما يمكن أن يقال: إنّ العدول بالنحو المذكور و إن كان موجبا لحصول اليقين بظهر صحيحة خالية عن الزيادة، إلّا أنه لا دليل على لزومه و تعيّنه، فيمكن أن يكون مخيّرا بينه و بين عدم العدول الموجب للعلم التفصيلى ببطلان العصر و الشكّ البدوى بالنسبة إلى الظهر، و هو مجرى قاعدة الفراغ.

و بعبارة اخرى كان مخيّرا بين تحصيل العلم بفراغ الذمّة عن الظهر بسبب العدول و بين إحراز صحتها بقاعدة الفراغ الجارية فيها بعد انحلال العلم الإجمالى،

---

(۱) راجع ما أفاده سيّدنا العلامة الأستاذ (مدّ ظلّه) فى حاشية العروة: ۷۱. «المقرّر»

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۰۲

نعم يقع الكلام فى جهة أخرى، و هى أنه عند دوران الأمر بين العلم بإتيان الواقع و بين إحرازه بأصل أو أمارة هل يكون الترجيح مع الأول أم لا و للتكلّم فى هذه الجهة مقام آخر.

الرابعة عشر:

إذا علم بعد الفراغ من الصلاة أنه ترك سجدتين، و لكن لم يدر أنّهما من ركعة واحدة كى يكون تاركا للركن فيجب عليه الإعادة و الاستئناف، أو من ركعتين حتّى لا- يجب عليه إلّا القضاء و سجود السهو. قال فى العروة: وجب عليه الإعادة، و لكن الأحوط قضاء السجدة مرّتين، و كذا سجود السهو مرّتين أوّلا ثمّ الإعادة «۱».

و حكى عن الشيخ فى المبسوط و جماعة، القول بوجوب الإعادة «۲» و لو علم أنّهما كانتا من ركعتين و لكن لم يدر الركعتين، و أنّهما هل هما الركعتان الأوليان أو الأخيرتان، و ذلك لأنّه لم تسلّم الأوليان يقينا مع أنّ سلامتهما معتبرة بمقتضى النصوص، و لكن هذا مبنيّ على ما ذهب إليه من اعتبار سلامة الأوّلتين مطلقا.

و قد تقدّم أنّ الأظهر أنه لا فرق بين الأوليين و غيرهما فى شيء من الأحكام إلّا فى خصوص السهو المساوق للشكّ و الترديد المتعلّق بخصوص عدد الركعات.

و قال المحقّق فى الشرائع فى هذا المقام: إنّه لو ترك سجدتين و لم يدر أنّهما من ركعة أو ركعتين رجحنا جانب الاحتياط «۳».

و الظاهر بحسب بادئ النظر أنّ مراده من الاحتياط الذى رجّح جانبه هو

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۹۲، المسألة الرابعة عشر.

(۲) المبسوط ۱: ۱۲۰- ۱۲۱، المعتبر ۲: ۳۷۹، تذكرة الفقهاء ۳: ۳۰۷، مسالك الأفهام ۱: ۲۸۸، مستند الشيعة ۷: ۹۴، جواهر الكلام ۱۲: ۲۷۳.

(۳) شرائع الإسلام ۱: ۱۰۵.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۰۳

الجمع بین الإعادة و قضاء السجدتین، و لکنّ الذی یقتضیه التأمّل- کما حکی أنه قد یلوح من کلام بعض- أنّ مراده منه هو خصوص الإعادة لا الجمع، و ذلک لأنّ وجوب القضاء و سجود السهو و عدم وجوبهما لیس فی عرض صحة الصلاة و بطلانها بل فی طولها، ضرورة أنّ الوجوب متفرع علی الصحّة، و قد استوجه ذلک صاحب المصباح و استدلّ علیه بأنّ الأصل براءة الذمّة عن التکلیف بقضاء السجدتین ثمّ قال: و لا- یعارضه أصالة براءة ذمّته عن التکلیف بالإعادة، لأنها من آثار بقاء الأمر الأول و عدم حصول امتثاله، و هو موافق للأصل، فعلمه الإجمالی بأنّ علیه إمّا قضاء السجدتین أو الإعادة غیر موجب للاحتیاط بعد أن کان مقتضی الأصل فی أحد طرفیه الاشتغال و فی الآخر البراءة فلیتأمّل، انتهی «۱».

و کیف کان، فیمکن أن یقال فی المسألة: بوجوب الجمع بین الإعادة و قضاء السجدتین و سجود السهو مرّتین، نظرا إلی أنه مقتضی العلم الإجمالی، بأنّ صلاته أمّا باطلة أو أنه یجب علیه قضاء المنسی. و یمکن أن یقال: بأنّ مرجع الشکّ فی أنّ السجدتین هل کانتا من رکعة أو رکعتین إلی الشکّ فی صحة الصلاة و بطلانها؟.

و الشک فی الصحة و البطلان إذا کان حادثا بعد التسلیم، یکون مجری قاعدة الفراغ الحاکمة بالصحّة. و عدم لزوم الإعادة، فمقتضی قاعدة الفراغ عدم وجوب الاستئناف، و أمّا وجوب القضاء و سجود السهو، فهو منفیّ بأصالة براءة الذمّة عنه للشکّ فی تحقّق موجبه.

و دعوی مخالفته للعلم الإجمالی بأحد التکلیفین و هو منجّز کالعلم التفصیلی فلا محیص عن الجمع.

مدفوعة بأنّه لا شکّ أنه لیس فی البین إلّا التکلیف بأصل الصلاة و هو معلوم تفصیلا لا إجمالا، فلا بدّ من تحصیل فراغ الذمّة عنه إمّا بالعلم أو بغیره من أمارة أو

---

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۵۴۵.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۰۴

أصل، و المفروض أنّ قاعدة الفراغ تحکم بحصول البراءة مع الشکّ فی الصحّة، فلا مجال لإیجاب الجمع.

هذا کلّه فیما لو علم بعد الفراغ، و أمّا لو علم فی الأثناء و کان العلم بعد التجاوز عن محلّ الإتیان بالسجدتین اللتین یعلم بترکهما، و لکن لا یدری أنّهما من رکعة أو رکعتین، کما إذا علم بعد الدخول فی الرکعة الثالثة بترک سجدتین، إمّا فی الرکعة الأولی، أو فی الرکعة الثانیة، أو کانت إحداهما من الرکعة الاولی و الأخری من الرکعة الثانیة.

فإنّه قد تحقّق التجاوز عن المحلّ الشکّی، سواء تحقّق التجاوز عن المحلّ السهوی أیضا- کما إذا علم بعد الدخول فی رکوع الرکعة الثالثة- أم لم یتجاوز عنه، کما إذا علم قبل الدخول فی رکوعها، فالظاهر أنه لا مجال لقاعدة التجاوز هنا بعد مخالفتها للعلم الإجمالی بترک السجدتین الذی یترتّب علیه الإعادة فی الصورتین من تلک الصور الثلاثة و وجوب القضاء و سجدتی السهو فی صورة واحدة منها.

توضیح ذلک، إنّه قد مرّ سابقا أنه یعتبر فی کلّ رکعة من رکعات الصلاة طبیعة السجود المتحققة بإیجاد فرد واحد منه علی نحو لا یمکن انطباق الصلاة بدونها، لکونها دخیلة فیها رکنا، و یعتبر فی کلّ رکعة أیضا فی خصوص حال العمد و الالتفات الإتیان بالفرد الثانی من تلک الطبیعة، و لکن لا یکون هذا الفرد من مقوّمات عنوان الصلاة بحیث لا یمکن انطباقه بدونه.

و حینئذ، فالعلم الإجمالی بترک السجدتین مع الشکّ فی أنه من رکعة أو رکعتین فی الصورة المفروضة له ثلاثة أطراف:

أحدها: کون ترکهما متحقّقا فی الرکعة الاولی، و مرجعه إلی فقدانها لطبیعة السجود المعتبرة فی انطباق عنوان الصلاة، و مقتضی هذا الاحتمال بطلان الصلاة بمجرّد الدخول فی رکوع الرکعة الثانیة، إذ به یتحقّق التجاوز عن محلّی السجدتین-

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۰۵

المحلّ الشكّى و المحلّ السهوى.

ثانيها: كون المتروك من خصوص الركعة الثانية، و مقتضى هذا الاحتمال بطلانها عند الدخول فى ركوع الركعة الثالثة.

ثالثها: كون المتروك سجدة واحدة من الركعة الاولى، و سجدة واحدة من الركعة الثانية، و لا محالة يكون المتروك فى كلتا الركعتين هى ثانية السجدتين، و لا معنى لاحتمال أن يكون المتروك فى إحداهما هى السجدة الاولى، و فى الأخرى هى السجدة الثانية، كما أنه لا معنى لكون المتروك فى كلتيهما هى السجدة الأولى كما هو واضح، و مقتضى هذا الاحتمال صحة الصلاة و وجوب القضاء و سجدتى السهو بعد الفراغ عنها.

و كيف كان، فإجراء قاعدة التجاوز فى كلتا الركعتين موجب لطرح العلم الإجمالى بترك السجدتين فلا مجال له، و حينئذ فلا بدّ إمّا أن يقال: بلزوم الإعادة و القضاء و سجود السهو، للعلم الإجمالى بأنّ صلاته أمّا باطلة و أنه يجب عليه الإعادة، و إمّا صحيحة فاقدة السجدتين من الركعتين، فيجب قضاؤهما و سجود السهو مرّتين.

و إمّا أن يقال: بعدم كون وجوب القضاء و سجود السهو فى عرض وجوب الإعادة و رتبته، و ذلك لأنّ وجوب القضاء إنّما هو بعد الفراغ عن صحة الصلاة و كونها محرزة إمّا بالوجدان و إمّا بغيره، فهو متأخّر عن صحة الصلاة رتبة، و حينئذ فالاحتمال الثالث الذى يترتّب عليه وجوب القضاء ليس فى رتبة، الاحتمالين الأوّلين اللذين يترتّب عليهما البطلان و لزوم الاستئناف، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إليهما و الحكم بعدم البطلان.

هذا، و يمكن أن يناقش فى هذا الوجه بأنّ ترتّب وجوب القضاء على الصحّة و كون احتماله متأخّرا رتبة عن الاحتمالين الآخرين لا يوجب خروجه عن أطراف

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۰۶

العلم الإجمالى، و كون الأصل الجارى فيه معارضا للأصل الجارى فيهما كما لا يخفى.

و لبعض الأعاظم من المعاصرين فى هذا المقام تحقيق دقيق لا بأس بإيراده، فنقول: قال فى رسالته التى صنّفها فى فروع العلم الإجمالى فى حكم هذه المسألة فيما لو تذكّر فى الأثناء ما ملخّصه بتقريب منّا:

أنّه تارة يكون التذكّر فى محلّه الشكّى، و اخرى بعده، و ثالثة بعد محلّه الذكرى.

فإن كان فى محلّه الشكّى فلا شبهة فى وجوب الإتيان بالسجدتين فى محلّهما و إجراء قاعدة التجاوز عن الأوليين لعدم المعارضة، و إن كان بعد محلّه الشكّى و فى محلّه الذكرى فنقول: إنّ ما هو طرف المعارضة من الاحتمالات الأربعة هو احتمال ترك السجدة الثانية من الركعة الاولى، و احتمال ترك السجدة الاولى من الركعة الثانية، و ذلك لأنّ السجدة الاولى من الركعة الأولى مجرى قاعدة التجاوز بلا إشكال، لعدم إحراز الأثر فى البقية بدونه، لأنّ أثرها إنّما هو مشروط بصحة الصلاة، و هى متوقفة على جريان القاعدة فى الاولى من الأولى، لأنّ مع عدم إحرازها لا تكون الصلاة صحيحة أصلا.

لما عرفت من أنه يعتبر فى كلّ ركعة من ركعات الصلاة طبيعة السجود المتحقّقة بإيجاد فرد واحد منها، و مع الإخلال بها فى شىء من الركعات لا يكاد ينطبق عنوان الصلاة على المأتى به، فصحّة الصلاة تتوقّف أوّلا على إحراز الاولى من الاولى و لو بقاعدة التجاوز، و حينئذ فلا معارض لإجراء قاعدة التجاوز فيها.

و أمّا فى الثانية من الركعة الثانية فنقطع بعدم وجودها على وفق أمرها على كلّ من الاحتمالات الأربعة، و يبقى فيه احتمال عدم وجوبها لفساد الصلاة.

و قد عرفت أنّ قاعدة التجاوز عن الاولى فى الأولى تثبت الصحّة و وجوبها

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۰۷

بلا احتياج إلى إجراء قاعدة التجاوز فيها، فانقدح أنّ طرح المعارضة هو الثانية من الاولى، و الاولى من الثانية، و فى مثله لا بأس

بالرجوع إلى الاستصحاب فيهما، و مقتضاه الإتيان بالسجدة الاولى من الثانية، ثمَّ بالثانية منها من جهة الجزم بعدم إتيان العمل على وفق أمره، و يأتى بقضاء الثانية من الاولى لاستصحابه بعد سقوط القاعدة عنه بالمعارضة، و لا ضير لمخالفة أحد الأصلين للواقع قطعا، لعدم مخالفة عملية فى البين، و لو كان التذكر بعد خروج المحل الذكرى، تجرى قاعدة التجاوز فى الاولى من الاولى، و الباقى بين ما لا- تجرى فيه لعدم الشكّ، و بين ما لا تجرى للمعارضة، و فى مثله لا يجب عليه إلّا قضاء السجدتين و سجدتا السهو لكلّ منهما، و مقتضى الأصول و إن كان عدم الإتيان بالثلاثة إلّا أنّها بالنسبة إلى المعلومات التفصيليّة من الآثار غير جارية نفيا و إثباتا، و فى المقام يعلم تفصيلا بعدم وجوب أزيد ممّا ذكر، كما لا يخفى «۱»، انتهى.

و يمكن أن يقال عليه: بأنّ إجراء قاعدة التجاوز بالنسبة إلى أمر معتبر فى الصلاة، صحّة أو كمالا، لا يتوقّف إلّا على كون ذلك الأمر مترتّبا عليه أثر شرعىّ، بحيث لم يكن وجوده فى عالم التشريع لغو، خاليا عن الأثر، إمّا لدخالته فى تحقق المأمور به بالوجه الأتمّ الأكمل، كما فى الأذان و الإقامة، أو لاعتباره فى صحة المأمور به و قوامه مطلقا فى حالتى العمد و السهو كما فى الأركان، أو فى خصوص حال العمد كما فى غير الأركان من سائر الأجزاء.

و بالجملة: لا- يعتبر فى جريان القاعدة إلّا مجرّد كون مجراها ذا أثر شرعىّ بحسب الواقع و نفس الأمر، و لا يتوقّف على إحراز ثبوت ذلك الأثر بحيث لو كان ترتّبه متوقّفا على تحقق شىء آخر، لكان الواجب أوّلا إحراز تحقق ذلك الشىء، ثمَّ إجراء القاعدة نظرا إلى أنه لا أثر لها بدون تحققه.

---

(۱) روائع الأمالى فى فروع العلم الإجمالى للمحقّق العراقى: ۱۰۰- ۱۰۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۰۸

و حينئذ نقول: إنّ ترتّب الأثر على السجدتين من الركعة الثانية و إن كان متوقفا على تحقق السجدة الاولى من الركعة الأولى، لعدم صحة الصلاة بدونه، كما أنّ ترتّب الأثر على الثانية من الاولى يكون متوقّفا على تحقق موضوعه، و هو يتوقّف على الاولى لعدم إمكان تحقق عنوان الثانية بدون ثبوت عنوان الأولى، إلّا أنّ إجراء القاعدة فى الثلاثة لا يكون مشروطا بإحراز الاولى من الأولى بإجراء القاعدة فيها أوّلا، لما عرفت من أنه لا يعتبر فى جريانها إلّا مجرّد كون مجراها ذا أثر شرعىّ، و كلّ واحدة من الثلاث تكون كذلك، لأنّ الثانية من السجدتين فى كلتا الركعتين دخيلة فى صحة الصلاة فى حال العمد و الالتفات، و الاولى من الثانية كالأولى من الأولى معتبرة فى قوامها مطلقا عمدا و سهوا.

و حينئذ فلا- يكون إجراء القاعدة فى الاولى من الأولى متقدّمة من حيث الرتبة على إجرائها فى الباقى، بل يكون الجميع فى عرض واحد، و حينئذ فيصير حكم المسألة كما ذكرنا أوّلا، فتدبّر جيّدا.

الخامسة عشر:

إن علم بعد ما دخل فى السجدة الثانية مثلا أنه إمّا ترك القراءة أو الركوع، أو أنه إمّا ترك سجدة من الركعة السابقة أو ركوع هذه الركعة، فقد قال فى العروة بعد تقييد الحكم بما إذا دخل فى السجدة الثانية: وجب عليه الإعادة، لكنّ الأحوط هنا أيضا إتمام الصلاة و سجدتا السهو فى الفرض الأول، و قضاء السجدة مع سجدتى السهو فى الفرض الثانى، ثمَّ الإعادة، و لو كان بعد الفراغ من الصلاة فكذلك «۱».

أقول: أمّا تقييده قدّس سرّه الحكم بما إذا دخل فى السجدة الثانية فإنّما هو مبنىّ على دعوى مضىّ محلّ الركوع بالدخول فى السجدة الاولى، و توقّفه على الدخول فى

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۹۳، المسألة الخامسة عشر.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۰۹

الثانية، و قد عرفت فيما سلف أنّ الأقوى خلافه، و أمّا الحكم بوجوب الإعادة فلا يتم فى الفرض الأول، بناء على ما اخترناه سابقا من أنه لا تجب سجدتا السهو لكل زيادة و نقيصة حتّى يكون ترك القراءة من الموجبات لهما.

و حينئذ فلا يترتّب على ترك القراءة فى الصورة المفروضة أثر أصلا، و معه لا يكون العلم الإجمالى منجّزا بالنسبة إلى الطرف الآخر الذى يترتّب عليه الأثر، لأنّ الشكّ بالنسبة إليه بدوىّ و مورد لجريان الأصل، و حينئذ فتجرى قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الركوع، و تصحّ الصلاة و لا موجب للإعادة، و أمّا الفرض الثانى فالظاهر لزوم الاحتياط الذى ذكره، لأنّ مقتضى العلم الإجمالى ببطلان الصلاة الموجب للإعادة و إيجاد موجب القضاء و سجود السهو و هو ترك الفرد الثانى من طبيعة السجود، لزوم مراعاة كلا التكليفين بإتيان كلا المحتملين.

و بالجملة: فهذا الفرض نظير المسألة المتقدّمة، و لا فرق بينهما أصلا كما لا يخفى.

السادسة عشر:

لو علم قبل أن يدخل فى الركوع أنه ترك سجدتين من الركعة السابقة أو ترك القراءة، فقد ذكر فى العروة: أنه وجب عليه العود لتداركهما و الإتمام ثمّ الإعادة «۱».

أقول: للمسألة صورتان:

إحداهما: ما إذا علم قبل أن يدخل فى الركوع و قبل الشروع فى القنوت أيضا.

ثانيتهما: ما إذا علم قبل الدخول فى الركوع حال الاشتغال بالقنوت.

أمّا الصورة الأولى، فالظاهر أنه لا وجه فيها لوجوب العود لتدارك السجدتين، لأنّ الشكّ بالنسبة إليهما مجرى قاعدة التجاوز، لأنه دخل فى الغير

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۹۳، المسألة السادسة عشر.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱۰

الذى هو القيام على ما هو الحقّ كما مرّ.

و لا تجرى القاعدة بالنسبة إلى القراءة، لعدم مضىّ محلّه و عدم الدخول فى الغير، فيجب الإتيان بها و تصح الصلاة، و لا موجب للإعادة أصلا.

و أمّا الصورة الثانية، فإجراء فردين من قاعدة التجاوز فيها بالنسبة إلى السجدتين و القراءة مخالف للعلم الإجمالى بترك إحداهما، فلا مجال لاجرائهما.

و حينئذ تصل النوبة إلى استصحاب عدم الإتيان بالسجدتين و كذا بالقراءة، و لا مانع من جريانهما معا، أمّا فيما لو علم إجمالا بترك إحداهما و شكّ فى الإتيان بالأخرى فواضح، لأنّه لا يعلم إجمالا بأنّه أتى بإحداهما حتّى يكون الأصل الجارى فى كلتيهما مخالفا للعلم الإجمالى المتعلّق بالإتيان بواحدة منهما.

و أمّا فيما لو علم بترك إحداهما و فعل الأخرى فلا مانع أيضا بناء على ما اخترناه فى محلّه، من أنّ المانع من جريان الأصل فى

أطراف العلم الإجمالى إنّما هو استلزامه لمخالفة تكليف منجّز معلوم، و عليه فيختصّ عدم الجريان بما كان من الأصول نافيا للتكليف، و أمّا المثبتة منها فلا مانع عن جريانها، و حينئذ فمقتضى أصالة عدم الإتيان بشيء من السجدتين و القراءة، وجوب العود للتدارك، لأنّ المفروض أنّ المحل السهوى باق لم يتجاوز عنه.

هذا، و يحتمل قويّا كما احتمله السيّد قدّس سرّه فى العروة أن يقال: بالاكتفاء بالإتيان بالقراءة فى الصورة المفروضة و الإتمام من غير لزوم الإعادة، نظرا إلى أنّ وجوب القراءة عليه معلوم، لأنّ الأمر دائر بين تركها فيجب الإتيان بها، و بين ترك السجدتين دونها فيجب الإتيان بها أيضا، لأنّه لا أثر للقراءة غير المسبوقة بشيء من السجدتين فى الركعة السابقة، فعلى التقديرين يجب الإتيان بالقراءة، و يكون الشكّ بالنسبة إلى السجدتين بعد الدخول فى الغير الذى عرفت أنه القيام، فلا يجب العود لتداركهما، بل يأتى بالقراءة و يتمّ من غير لزوم الإعادة.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱۱

السابعة عشر:

إذا علم إجمالا أنه إمّا ترك السجدة من الركعة السابقة، أو التشهّد من هذه الركعة، فإن كان جالسا أو فى حال النهوض إلى القيام و لمّا يقم بعد، فلا إشكال فى أنه يجب عليه الإتيان بالتشهد و إتمام الصلاة و لا شيء عليه، لكون الشكّ بالنسبة إلى السجدة بعد تجاوز المحلّ، و بالنسبة إلى التشهّد قبل التجاوز فتجرى فيها قاعدته.

و إن كان فى حال القيام فحكم السيّد قدّس سرّه فى العروة بوجوب المضيّ و إتمام الصلاة و الإتيان بقضاء كلّ منهما مع سجدتى السهو و احتاط بالإعادة أيضا، ثمَّ قال:

و يحتمل وجوب العود لتدارك التشهّد و الإتمام و قضاء السجدة فقط مع سجود السهو، و عليه أيضا على الأحوط الإعادة «۱».

أقول: هذا الاحتمال هو المتعيّن، و لكن لا تجب الإعادة على الظاهر، و ذلك لأنّه إذا كان العلم الإجمالى عارضا فى حال القيام لا مجال لإجراء قاعدة التجاوز أصلا، لا بالنسبة إلى السجود و لا بالإضافة إلى التشهّد، لأنّ المفروض أنه يعلم إجمالا ترك أحدهما، و إجراء قاعدة التجاوز فيهما مستلزم للمخالفة العملية كما هو واضح.

و حينئذ تصل النوبة إلى الاستصحاب، و مقتضاه عدم الإتيان بشيء منهما، و لا مانع من جريانه بالنسبة إليهما، لعدم التمانع بينهما، على تقدير أن لا يكون هناك علم إجماليّ بفعل أحدهما، و عدم استلزام جريانه فيهما مخالفة عمليّة على تقدير تعلّق العلم الإجمالى بالفعل و الترك معا، و قد حقّقنا فى محلّه أنّ المانع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى ليس هو التناقض فى أدلّة الأصول، بل المانع هو استلزامه

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۹۵، المسألة التاسعة عشر.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱۲

لمخالفة تكليف منجّز، و حينئذ فلا مانع من جريانه فى المقام، و مقتضاه لزوم العود لتدارك التشهّد فقط، لعدم التجاوز عن محلّه السهوى بخلاف السجود، فإنّه محكوم بعدم الإتيان بحكم الاستصحاب و لا يجوز العود لتداركه بعد التجاوز عن محلّه السهوى كما هو المفروض، بل مقتضى أصالة عدم الإتيان به وجوب تداركه بعد الفراغ مع سجود السهو.

و بالجملة: فلا يرى وجه للإعادة فى المسألة أصلا.

الثامنة عشر:

إذا علم أنه ترك سجدة إمّا من الركعة السابقة أو من هذه الركعة، فإن كان قبل الدخول فى التشهّد أو قبل النهوض إلى القيام أو فى أثناء النهوض قبل الدخول فيه، وجب عليه العود إليها، لبقاء المحلّ بالنسبة إليها، و كون الشكّ بالنسبة إلى السجدة من الركعة السابقة بعد التجاوز، و إن كان بعد الدخول فى التشهّد أو فى القيام، فالحكم كما مرّ فى المسألة المتقدّمة، فيجب العود لتدارك السجدة من هذه الركعة و الإتمام و قضاء السجدة من الركعة السابقة مع سجود السهو، و لا تجب عليه الإعادة أصلا «۱» كما عرفت.

التاسعة عشر:

إذا علم أنه إما ترك جزء من الأجزاء المستحبة، أو جزء واجبا، ركنا كان أو غيره، كان من الأجزاء التى لها قضاء كالسجدة أو التشهّد، أو من الأجزاء التى يوجب نقصها سجود السهو، صحّت الصلاة «۲»، فيما لو كان الشكّ عارضا بعد الفراغ أو بعد التجاوز عن محلّ الجزء الواجب.

و أمّا لو كان قبل التجاوز عن محلّه فيجب العود لتداركه لعدم جريان قاعدة

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۹۵، المسألة العشرون.

(۲) العروة الوثقى ۱: ۶۹۶، المسألة الحادية و العشرون.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱۳

التجاوز بالنسبة إليه، كما أنه لو كان قبل التجاوز عن محلّ الجزء المستحبّ يترجّح الإتيان به، لعدم جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إليه، كما لو علم إجمالا- فى حال القيام قبل أن يدخل فى الركوع بأنّه إمّا ترك سجدة واحدة من الركعة السابقة أو القنوت، فإنّه حينئذ تجرى قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجود و لا تجرى بالنسبة إلى القنوت، بل استحباب الإتيان به بحاله بعد كون مقتضى الأصل عدم الإتيان به، و هذا ممّا لا خفاء فيه.

كما أنه لا إشكال فيما إذا تجاوز عن محلّ كلا الجزئين- الواجب و المستحب- و لكن لم يكن للمستحب على تقدير عدم الإتيان به فى محلّه أثر أصلا، فإنّه حينئذ لا أثر للعلم الإجمالى لعدم ترتّب أثر على ترك المستحبّ فى محلّه، فيكون الشكّ بالنسبة إلى الجزء الواجب بحكم الشكّ البدوى، فتجرى فيه قاعدة التجاوز.

و نظير ذلك يتصوّر بالنسبة إلى بعض الأمور الواجبة كالجهر و الإخفات فى موضعهما، حيث إنّه لا يترتّب على تركهما فى محلّهما نسيانا أثر أصلا، فإذا علم إجمالا بأنه إمّا ترك الجهر أو الإخفات فى موضعهما، أو بعض الأفعال الواجبة المذكورة صحّت صلاته، و لا شيء عليه لعدم ترتّب أثر على ترك الجهر و الإخفات، فيكون الشكّ بالنسبة إلى الطرف الآخر بحكم الشكّ البدوى.

إنّما الإشكال فيما إذا تجاوز عن محلّ كلا الجزئين، و لكن كان للجزء المستحبّ على تقدير تركه فى محلّه أثر فعليّ، كما إذا تذكّر بعد الركوع أنه ترك القنوت فى محلّه، فإنّه قد ورد النصّ فيه بأنه يؤتى به بعده «۱»، و حينئذ فإذا علم إجمالا بأنه إمّا ترك القراءة مثلا- أو القنوت بعد ما دخل فى الركوع، فهل يكون هذا نظير ما لو علم إجمالا بترك واحد من الجزئين الواجبين، فلا تجرى قاعدة التجاوز هنا بالنسبة إلى الجزء الواجب كما لا تجرى هناك، أو أنه حيث يكون الطرف الآخر هو الجزء

---

(۱) الوسائل ۶: ۲۸۷- ۲۸۸. أبواب القنوت ب ۱۸ ح ۱- ۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱۴

المستحبّ- و هو ممّا يجوز تركه اختيارا، و لا يترتّب عليه أثر من البطلان و العقوبة- يكون الشكّ بالنسبة إلى الجزء الواجب بحكم الشكّ البدوى الذى تجرى فيه قاعدة التجاوز، فتصح الصلاة فى المثال، و لا تجب سجدتا السهو لأجل ترك القراءة الذى هو أحد طرفى العلم الإجمالى بالترك؟. وجهان:

و الحقّ أن يقال: إنّه كان المناط فى عدم جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى هو لزوم التناقض فى أدلّة الأصول صدرا و ذيلا لو قيل بالجريان، فاللازم فى المقام اختيار الوجه الأول، نظرا إلى أنه لا يجتمع العلم الإجمالى بترك واحد من الجزئين، مع إجراء قاعدة التجاوز بالنسبة إليهما الحاكمة بلزوم المضىّ و عدم الاعتناء باحتمال تحقق الترك فى محلّه.

و أمّا لو قلنا بما هو الحق من أنّ المناط فى عدم جريانه هو استلزام الجريان لمخالفة تكليف منجّز، و حيث أنّها قبيحة عقلا فلا يجوز أن يتعلّق الجعل بما يستلزمها، لأنّ مرجعه إلى تجويزها و هو قبيح على الحكيم، فلا مانع من جريان القاعدة فى المثال بالنسبة إلى كلا الجزئين، لعدم استلزامها مخالفة عمليّة لتكليف منجز، حيث إنّ ترك المستحبّ لا يكون معصية، و ترك الجزء الواجب مشكوك بالشكّ البدوى، فتجرى فيه قاعدة التجاوز.

فالعلم الإجمالى لا يكون له أثر التنجيز فى المقام، كما فى سائر الموارد التى يشكّ فى تحقق بعض الأجزاء أو الشرائط أو طروّ بعض الموانع، فإنّ الجميع موارد لجريان القواعد الظاهرية المجعولة للشاك تسهيلا لأمر المكلّفين.

ضرورة أنه لو كان ما اعتبر فى المأمور به وجودا أو عدما مطلوبا مطلقا حتّى عند طروّ الشكّ، لكان ذلك مستتبعا للحرج الشديد و العسر الأكيد، و لذا تصدّى الشارع لرفع حكمه عند الشكّ، و مرجع الرفع إلى اجزاء المأتىّ به المستلزم لترتّب المصلحة على عمل الشاكّ العامل بالوظائف الظاهرية، كترتبها على عمل العامل

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱۵

على طبق الواقع.

و بالجملة: لا مجال للإشكال فى جريان القاعدة فى المقام، و لذا لم يحتمل البطلان فى العروة أصلا.

العشرون:

إذا علم أنه إمّا ترك سجدة أو زاد ركوعا، قال فى العروة: الأحوط قضاء السجدة و سجدتا السهو، ثمّ إعادة الصلاة. و لكن لا يبعد جواز الاكتفاء بالقضاء و سجدتا السهو، عملا بأصالة عدم الإتيان بالسجدة، و عدم زيادة الركوع «۱»، انتهى.

و التحقيق أنّ للمسألة صورا، لأنه إمّا أن يتذكّر ذلك بعد ما تجاوز محلّ السجود مطلقا- السهوى و الشكّى- و إمّا أن يتذكّر بعد تجاوز خصوص محلّه الشكّى دون محلّه السهوى، كما إذا لم يدخل فى ركوع الركعة اللاحقة بعد، و إمّا أن يتذكّر قبل تجاوز المحلّ الشكّى أيضا.

و فى الصورة الأولى- التى كان تذكّره بعد تجاوز المحلّين- تارة يكون تذكّره بعد الركوع فى حال الاشتغال بالصلاة، و اخرى يكون ذلك بعد الفراغ منها، فهنا صور أربع، و لكن حكم الأخيرتين واحد، و ليس فى المسألة نصّ يرجع إليه، و لم تكن معنونة بين الفقهاء حتّى ينقل فيها أقوالهم، بل إنّما هى مسألة مفروضة لا بدّ من الرجوع فى حكمها إلى القواعد الكليّة و استنباطه منها، فنقول:

أمّا الصورة التى كان التذكّر بعد تجاوز المحلّ مطلقا ففيها وجوه:

أحدها: ما احتمله سيّد الأساطين فى العروة سابقا، فإنّه يحتمل أن يكون قد زاد ركوعا، فذمّته مشغولة بالصلاة بعد، و يحتمل أن يكون قد نقص سجدة

(۱) العروة الوثقى ۱: ۷۰۷، المسألة الخمسون.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱۶

واحدة، فلا- يجب عليه إلّا قضاؤها مع سجدتى السهو، فهو يعلم إجمالا بأنه إمّا أبطل صلاته بزيادة الركوع، فيكون عليه الإعادة، أو ترك سجدة فعليه قضاؤها مع السجدتين، فيحتاط بالقضاء و سجدتى السهو و إعادة نفس الصلاة.

ثانيها: وجوب إعادة الصلاة فقط، لأنّ قضاء السجدة المنسية مع سجدتى السهو فرع صحة الصلاة، و المفروض أنه بعد فى شكّ منها فلا مجال له، و لم يذكر هذا الاحتمال فى العروة مع أنه ذكره فى نظائر المسألة.

ثالثها: ما نفى عنه البعد فى العروة من جواز الاكتفاء بقضاء السجدة و الإتيان بسجود السهو، مستدلا بأنّ الأصل عدم زيادة الركوع، فلم تبطل صلاته، و عدم الإتيان بالسجود، فلا بدّ من قضائه.

و يدفع هذا الوجه أنّ استصحاب عدم زيادة الركوع و إن كان مقبولا لا مانع منه، إلّا أنه لا مجال لاستصحاب عدم الإتيان بالسجود بعد تجاوز المحلّ كما هو المفروض، لحكومة قاعدة التجاوز الجارية فيه عليه، و ليس الأمر كذلك بالإضافة إلى أصالة عدم زيادة الركوع، لأنّ مجرى تلك القاعدة هو ما إذا احتمل الإخلال بالجزء فى محلّه، و الزائد المحتمل هنا ليس بجزء.

و القول بوقوع المعارضة بين الاستصحاب الجارى فى الركوع النافى لزيادته، و بين قاعدة التجاوز الجارية فى السجود الحاكمة بالإتيان به فى محلّه، و أثر التعارض التساقط، فيرجع فى السجود إلى استصحاب عدمه لخلّوه عن الحاكم بعد التساقط، يلزمه عدم وجود محرز يحرز به عدم زيادة الركوع، لأنّ المفروض سقوط الاستصحاب فى جانبه بسبب التعارض مع القاعدة الجارية فى السجود فتدبر.

ثمّ لا يخفى أنّ جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى قد وقع موردا للخلاف من الجهتين

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱۷

الجهة الأولى: فيما إذا كان مورد بعض الأصول الجارية فى أطرافه متقدّما على مورد بعض آخر، كما إذا كان بعض أطراف العلم هو احتمال صحة الصلاة، و البعض الآخر هو احتمال الإتيان بما يوجب سجدتى السهو، أو احتمال الإخلال بالجزء غير الركنى مع عدم تجاوز المحلّ، و مقتضاه لزوم الرجوع و التدارك.

ففى مثل هذه الموارد التى لو لم يكن فى البين علم إجمالى كان الأصل المتقدّم و المتأخّر جاريين معا، فهل وقوع الاحتمال طرفا للعلم الإجمالى يمنع عن جريان الأصل فى أطرافه مطلقا؟ كما إذا كانت الأطراف متساوية من حيث الرتبة، أو أنّ وقوعه كذلك فى المقام لا يمنع إلّا عن جريان الأصل المتأخّر رتبة من حيث المورد؟

و أمّا الأصل المتقدّم فيجرى كما كان يجرى فيما لو لم يكن فى البين علم إجمالى، فإذا علم أنه صدر منه إمّا ما يوجب بطلان الصلاة و إمّا ما يوجب سجدتى السهو، فهل هذا العلم يمنع عن جريان كلا الأصلين، أو لا يمنع إلّا عن خصوص الأصل الجارى فى موجب السجود؟، الظاهر المنع مطلقا و عدم الفرق بين صورتى اختلاف الرتبة و تساويها فى عدم جريان شىء من الأصلين، لأنّ مفاد كلّ منهما ينفى مفاد الآخر، و جريانهما معا يستلزم مخالفة ما علمه إجمالا، فهما من هذه الجهة مشتركتان.

الجهة الثانية: فى مانعية العلم الإجمالى عن جريان الأصل مطلقا و عدمها، فنقول: قال الشيخ قدّس سرّه فى الرسائل فى مبحث القطع و الاشتغال ما ملخّصه: إنّه إذا علم بالتكليف علما إجماليا فلا تجوز مخالفته القطعية، بأن يأخذ بالأصل فى جميع الأطراف و يعمل به، و أمّا المخالفة الاحتمالية فيجوز الإذن فيها «۱».

أقول: التكليف إذا كان متعلقا للعلم الجزمى و اليقين الذى لا يشوبه شكّ و ريب، فلا يجوز مخالفته أصلا، و لو كان العلم المتعلّق به إجماليا، لأنّ تعلّق العلم به

(۱) فرائد الأصول كتاب القطع: ۲۱- ۲۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱۸

أوجب تنجّزه على كلّ حال، و مرجع ذلك إلى استحقاق العقوبة على ارتكاب الخمر الموجود فى البين، و أنّ عدم تميّزه تفصيلا لا يمنع عن جواز المؤاخذة عليه.

و فى هذه الصورة لا يصحّ الإذن، و لو فى ارتكاب بعض الأطراف، لعدم اجتماع الإذن كذلك مع تنجز التكليف على كلّ حال، و أمّا لو لم يكن التكليف معلوما، بل قامت حجة إجمالية على ثبوته مثل قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ. «۱»، فإنّ غاية أمره أن يكون له ظهور فى حرمة جميع أفراد الخمر، مشكوكا كان أو معلوما، و المعلوم مجملا كان أو مفصّلا.

ففى هذه الصورة لا مانع من ترك هذا الظهور بسبب ظهور آخر حاكم عليه، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال.» «۲»، الظاهر فى أنه لا يريد إلّا ترك الحرام الذى عرف بعينه و تميّز بشخصه، و مقتضى ذلك عدم تنجز التكليف إلّا إذا كان معلوما تفصيلا. و لا يخفى أنّ الأصحاب أبوا أن يتمسّكوا به فى الشبهة المحصورة، لما ورد فيها من طائفتين من الأخبار:

إحداهما: فى السمن و الجبن و أنه لا ينبغى أن يجتنب من أجل إدخال الميتة فى سمن و جبن واحد «۳».

ثانيتهما: فى الماء النجس المشتبه بين الإنائين، و قد أمر بإهراقهما و التيمم «۴»، فعلموا من ذلك خروج الشبهة المحصورة عن عموم مثل: «كلّ شيء لك حلال» و اختصاصه بمثل الجبن الواحد المشتبه بين كثير.

و حاصل الكلام أنه مع العلم بالتكليف لا مجال لجريان الأصل أصلا و مع

---

(۱) المائدة: ۹۰.

(۲) الوسائل ۱۷: ۸۹. أبواب ما يكتسب به ب ۴ ح ۴.

(۳) الوسائل ۲۴: ۲۳۵. أبواب الأطعمة المحرّمة ب ۶۴ ح ۱.

(۴) الوسائل ۱: ۱۵۱. أبواب الماء المطلق ب ۸ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۱۹

الحجة الإجمالية لا مانع منه، و قد أطلق عليها العلم مجازا كما لا يخفى.

الحادية و العشرون:

لو علم أنه إمّا ترك سجدة أو تشهّدا. قال فى العروة: وجب الإتيان بقضائهما و سجدة السهو مرّة «۱».

أقول: فيما إذا لم يجز المحلّ يأتى بالتشهّد و يحتاط بعد الفراغ بقضاء السجدة، و لكنّ الظاهر عدم لزوم هذا الاحتياط، لعدم تجاوز الفرض عن الاحتمال، فلا مانع عن جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجود، و إذا جاز خصوص محلّه الشكّى دون السهوى، فلا مجال حينئذ لجريان القاعدة للمعارضة، و مقتضاها التساقط، فلا بدّ من الرجوع إلى استصحاب العدم، فيرجع و يتدارك التشهّد و يقضى السجدة بعد الفراغ.

و مثله فى عدم جريان القاعدة ما إذا جاز المحلّين و دخل فى ركوع الركعة اللاحقة، فإنّ مقتضى استصحاب عدم الإتيان بشيء منهما لزوم تداركهما، غاية الأمر أنّه يتداركهما بعد الفراغ، و يسجد سجدتى السهو بقصد ما فى الذمّة.

الثانية و العشرون:

إذا علم أنه إمّا ترک سجدة من هذه، أو من السابقة، ففی صورة تجاوز المحلّین یتمّ صلاته و یقضی سجدة بعد الفراغ. و یأتی بسجدتی السهو، و مع عدم تجاوز المحلّ الشکّی یرجع فیتدارک، و له أن یحتاط بعد الفراغ بقضاء السجدة، و مع تجاوز المحلّ الشکّی دون السهوی یکون الکلام فیه مثل ما تقدّم.

---

(۱) العروة الوثقی ۱: ۷۰۸، المسألة الثانیة و الخمسون.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۲۱

المطلب الخامس: فی قضاء الصلوات

اشارة

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۲۳

قضاء الصلوات

قد اتّفقت الآراء بین فقهاء العامّة و الخاصّة علی وجوب القضاء فی الجملة، و روی ذلک عن الجمهور بطرقهم عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله «۱»، و الخاصّة أیضا عنه صلّی اللّه علیه و آله و عن العترة الطاهرة علیهم السّلام التی یکون قولهم من الحجج و الأدلّة عند الخاصة، فأصل الحکم ممّا لا إشکال فیه، إنّما الکلام فی خصوصیة الصلاة التی یجب قضاؤها مع الفوت، و کذا فی خصوصیة الفوت الذی یوجب القضاء، فنقول:

من فاتته الصلاة و لم یتحقّق منه عمل کان مصداقا لهذا العنوان و لا یخلو إمّا أن یکون مسلما و إمّا أن یکون کافرا، و الکافر قد یکون کفره أصلیّا و قد یکون مرتدّا، و المرتدّ إمّا أن یکون فطریّا و إمّا أن یکون ملّیا. و علی التقدیرین إمّا أن یکون رجلا و إمّا أن یکون امرأة.

و المسلم الذی فاتته الصلاة إمّا أن یکون إمامیّا و إمّا أن لا یکون کذلک.

و غیر الإمامیّ إمّا أن یکون محکوما بالکفر کالنواصب و الغلاة و غیرهما من

---

(۱) صحیح البخاری ۱: ۱۶۶ ب ۳۷ ح ۵۹۷، سنن النسائی ۱: ۳۳۱- ۳۳۳ ب ۵۲- ۵۴، صحیح مسلم ۵: ۱۴۹ ب ۵۵.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۲۴

المنتحلین للإسلام، و إمّا أن لا یکون کذلک. و الإمامیّ الذی فاتته الصلاة تارة لم یکن مکلّفا بالصلاة فی وقت الفوت، کما إذا کان فی وقت الفوت صغیرا، أو مجنونا أو حائضا، أو نفساء، أو مغمی علیه، أو غافلا، أو کان فاقدا للطهورین، و أخری کان مکلّفا بها، غایة الأمر أنه ترکها متعمّدا فی ذلک.

إذا عرفت هذه الصور فنقول:

لا خلاف بین المسلمین قاطبة فی أنّ الکافر بالکفر الأصلی بعد ما أسلم لا یجب علیه القضاء، لأنّ الإسلام یجبّ ما قبله «۱»، و إن وقع الاختلاف بینهم فی تکلیف الکفّار بالفروع کالأصول علی قولین:

۱- عدم کونهم مکلّفین بها کما اختاره أبو حنیفة و جماعة «۲».

۲- كونهم مكلّفين بالفروع كالأصول، و اختاره أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم أجمعين «۳».

و لكن لا خلاف بينهم فى عدم وجوب القضاء بعد ما أسلم «۴».

و المناقشة فى تكليفهم بجميع الفروع التى منها العبادات التى يعتبر فى صحّتها الإسلام ضرورة، فهى فى حال الكفر غير مقدورة، فكيف يمكن تعلّق التكليف بها.

مندفعة بمنع عدم القدرة بعد كونه متمكّنا من شرط الصحّة الذى هو الإسلام، ضرورة أنه قادر على أن يسلم ثمَّ يصلّى و يصوم مثلا.

نعم، هنا إشكال مشهور فى خصوص التكليف بصلاة القضاء، و تقريره أنّ

---

(۱) المعتبر ۲: ۴۰۳، روض الجنان: ۳۵۵، مدارك الأحكام ۴: ۲۸۹، الحدائق ۱۱: ۲، رياض المسائل ۴: ۷۱، مستند الشيعة ۷: ۲۶۹، جواهر الكلام ۱۳: ۶، مسند أحمد ۴: ۱۹۹ و ۲۰۴ و ۲۰۵، جامع الصغير ۱: ۴۷۴، ح ۳۰۶۴، عوالى اللئالى ۲: ۵۴ ح ۱۴۵، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۴۹، كشف اللثام ۴: ۴۳۷.

(۲) المستصفى ۱: ۱۲۸.

(۳) نهج الحق: ۳۸۳- ۳۸۴.

(۴) الفقه على المذاهب الأربعة ۱: ۴۸۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۲۵

الكافر بعد ما أسلم لا يكون مكلّفا بالقضاء على ما هو المفروض، من أنّ الإسلام يجبّ ما قبله، و ما دام كونه باقيا على الكفر لا يكون قادرا على متعلّق التكليف، لاشتراط الإسلام فى متعلقه و القدرة عليه شرط فى صحة التكليف، و لذا التزم صاحب المدارك «۱» على ما حكى عنه بعدم كونه مكلّفا بالقضاء من بين الفروع و إن كان مكلّفا بغيره من التكاليف.

و يمكن أن يقال فى تصوير ذلك: إنّ القضاء ليس طبيعة مغايرة لطبيعة الأداء بحيث كانت صلاتا القضاء و الأداء ماهيّتين متغايرتين، بل صلاة القضاء كالأداء هى نفس طبيعة الصلاة، غاية الأمر تعلّق الأمر بطبيعة الصلاة، و أمر آخر بالإتيان بها فى الوقت.

و احتياج القضاء إلى دليل جديد، و عدم كفاية الدليل الدالّ على وجوب الصلاة فى الوقت فى وجوبه لا ينافى ما ذكرنا، من عدم كون القضاء مغايرا للأداء، و أنّ الأمر تعلّق بنفس الطبيعة، ضرورة أنّ ذلك إنّما هو فى مقام الإثبات، بمعنى أنه لو لم يكن دليل على وجوب القضاء لما أمكن استفادة ذلك من نفس الدليل الدالّ على وجوب الصلاة فى الوقت بعد ما كان ظاهرا فى إيجاب واحد متعلّق بالمقيّد.

ضرورة أنّ مثل قوله تعالى أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۲» ظاهر فى أنّ الواجب أمر واحد مقيّد، غاية الأمر إنّه بعد قيام الدليل على وجوب القضاء يستكشف أنّ الأمر لم يتعلّق بالطبيعة المقيّدة، بل هنا أمران تعلّق أحدهما بنفس الطبيعة، و الآخر بالإتيان بها فى الوقت.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ الكافر بعد ما ترك الصلاة فى الوقت يسقط عنه الأمر الثانى المتعلّق بالإتيان بها فى الوقت، لعدم تمكّنه حينئذ من امتثاله، و أمّا الأمر

---

(۱) مدارك الأحكام ۴: ۲۸۹.

(۲) الاسراء: ۷۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۲۶

الأول المتعلّق بنفس الطبيعة فهو بعد باق ما دام كونه باقيا على الكفر، و إذا أسلم يسقط عنه، لأنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله لم يكن

یأمر من أسلم بعد الکفر بقضاء ما فاته فی حاله من الصلاة و الصیام و غیرهما.

و أمّا قوله صلّی اللّه علیه و آله: «الإسلام یجبّ ما قبله» فهو لا یدلّ علی سقوط هذا الأمر، لأنّ مقتضاه کون الجبّ متعلقا بما قبل الإسلام و بما فات منه فی حال الکفر، و المأمور به بهذا الأمر لم یکن فائتا عن الکافر لبقاء القدرة علی امتثاله بعد خروج الوقت، سواء أسلم أم لم یسلم.

هذا، و لکنّ التحقیق فی المقام ما اختاره صاحب المدارک من عدم کون الکافر مکلّفا بالقضاء و إن کان مکلّفا بغیره من التکالیف.

و ذکر بعض الأعاظم من المعاصرین فی کتاب الصلاة فی مقام تصویر توجّه التکلیف بالقضاء إلی الکافر ما ملّخصه: إنّ الکافر فی الوقت مکلّف بالإتیان بالصلاة أداء و مکلّف أیضا بالإتیان بها فی الخارج علی تقدیر ترکها فی الوقت، و التکلیف الأول مطلق، و الثانی مشروط بترک العمل فی الوقت، و الإسلام فی الوقت کما أنه مقدّمة لصحّة العمل الواجب علیه أداء لکونه شرطا لها، فیجب علیه تحصیله کذلک مقدّمة للعمل الواجب علیه خارج الوقت مشروطا بالترک فی الوقت.

لأنّه لو لم یسلم فی الوقت و بقی علی کفره لم یصحّ منه، و إن أسلم یخرج عن موضوع التکلیف، فالإسلام فی الوقت مقدّمة لصحّة العمل القضائی، فیجب علیه تحصیله، لما قلنا فی محلّه من أنّ الواجب المشروط لو ترک مستندا إلی ترک غیر ما علّق علیه الطلب تصحّ المؤاخذة علیه، و لا یلزم من ذلک ثبوت المؤاخذة علیه، و إن أسلم خارج الوقت، نظرا إلی عدم إسلامه فی الوقت حتّی یتمکّن من القضاء، و ذلک لأنّ الإسلام خارج الوقت بمنزلة الصلاة فی الوقت، و التکلیف بالقضاء

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۲۷

مشروط بترکهما معا، فهو فی الوقت مکلّف بأحد الأمرین: إمّا الصلاة فی الوقت، و إمّا الإسلام خارجه، فلا یلزم ما ذکر «۱». انتهی ملخصا.

و یرد علیه- مضافا إلی أنّ ذلک مجرّد تصویر عقلیّ لا یساعده شیء من الأدلّة النقلیة الواردة فی القضاء کما هو غیر خفیّ- أنّ الإسلام فی الوقت و إن کان مقدّمة لصحّة العمل الواجب علیه أداء، إلّا أن دعوی مقدمیته لصحة العمل القضائی ممنوعة جدا، ضرورة اشتراط صحة الصلاة أداء کانت أو قضاء بالإسلام حال الإتیان بها، لوضوح أنه لو أسلم فی الوقت ثمَّ ارتدّ عن الإسلام فی خارجه لم یصحّ منه العمل القضائی بداهة.

فالشرط فی صحة العمل هو الإسلام حال الاشتغال به، و أمّا الإسلام فی الوقت فلا وجه لأن یکون شرطا للعمل الذی یکون ظرف الإتیان به خارج الوقت، فقیاس القضاء بالأداء من هذه الجهة باطل جدّا.

نعم، لو أسلم فی الوقت دون خارجه یتوجّه إلیه التکلیف بالقضاء، لکنّه شرط فی توجّهه إلیه لا فی إمکان تحقق العمل منه، و مجرّد خروجه عن موضوع التکلیف مع الإسلام خارج الوقت لا یوجب أن یکون الإسلام فی الوقت مقدّمة لصحّة نفس العمل کما هو واضح، فالإنصاف أنّ هذا الجواب غیر تامّ، هذا کلّه فی الکافر بالکفر الأصلی.

و أمّا المرتدّ الذی رجع عن ارتداده، فالظاهر کما هو المشهور «۲»- علی ما ادعی و هو غیر بعید- إنّه یجب علیه قضاء ما فاته فی حال ارتداده، سواء کان ملّیا أو فطریّا، بناء علی قبول توبته واقعا، و سواء کان رجلا أو امرأة، و ذلک لعدم

(۱) کتاب الصلاة للمحقّق الحائری: ۵۵۷- ۵۵۸.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۱۱۰، المنتهی ۱: ۴۲۱، مدارک الأحکام ۴: ۲۹۲، کشف اللثام ۴: ۴۳۷، مفتاح الکرامة ۳: ۳۸۱، جواهر الکلام ۱۳: ۱۳- ۱۴.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۲۸

الدلیل علی سقوط القضاء عنه بعد شمول أدلّة وجوبه له، و عدم کون معاملة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله مع من أسلم من الکفّار و عدم

أمره لهم بالقضاء شاملة للمرتدّ، كما أنّ الظاهر انصراف قوله صلّى اللّه عليه و آله: «الإسلام يجبّ ما قبله» عن إسلام المرتدّ.

و أمّا النواصب و الغلاة و غيرهما من المنتحلين للإسلام المحكومين بالكفر، فالظاهر أنّ حكمهم حكم غيرهم من العامّة المحكومين بالإسلام و سيجىء.

و أمّا المخالف إذا استبصر، فالظاهر أنه أيضا لا يقضى ما أخلّ بها فى حال المخالفة بشرط الإتيان بها موافقة لمذهبه، و لا فرق فى ذلك بين الصلاة و غيرها من العبادات، نعم، قد اختصّت الزكاة من بينها بلزوم أدائها ثانيا، لكونها حقّا ماليّا لأصناف خاصّة مع صفات خاصّة، قد وضعها المخالف فى غير موضعها، و يدلّ على ذلك الروايات الكثيرة المستفيضة «۱».

و أمّا الحائض و النفساء فسقوط القضاء عنهما قطعىّ، و لم يخالف فيه أحد من المسلمين «۲»، و يدلّ عليه أيضا أخبار كثيرة «۳»، كما أنّ عدم سقوطه عن النائم فى جميع الوقت و الساهى عن الصلاة كذلك محلّ اتّفاق بين المسلمين «۴» و رواه الجمهور بطرقهم عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله «۵»، بل لا يكون وجوب القضاء متّفقا عليه بينهم إلّا بالنسبة إليهما، لأنّهم اختلفوا فى العامد و المغمى عليه «۶».

---

(۱) الوسائل ۹: ۲۱۶. أبواب المستحقين للزكاة ب ۳.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۱۱۰، تذكرة الفقهاء ۱: ۲۶۲، مدارك الأحكام ۴: ۲۸۸، مستند الشيعة ۷: ۲۶۸ و ج ۲: ۴۶۱، جواهر الكلام ۱۳: ۶، الفقه على المذاهب الأربعة ۱: ۴۸۸.

(۳) الوسائل ۲: ۳۴۵- ۳۴۶. أبواب الحيض ب ۴۰ و ۴۱، صحيح البخارى ۱: ۹۵ ب ۲۱، سنن البيهقى ۱: ۳۰۸.

(۴) شرائع الإسلام ۱: ۱۱۰، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۴۹ مسألة ۵۵، مستند الشيعة ۷: ۹۰ و ۲۷۵، جواهر الكلام ۱۳: ۱۱- ۱۲.

(۵) صحيح البخارى ۱: ۱۶۶ ب ۳۷ ح ۵۹۷، سنن ابن ماجه ۱: ۲۲۷ ب ۱۰، سنن النسائى ۱: ۳۳۱- ۳۳۲ ب ۵۲ و ۵۳.

(۶) الفقه على المذاهب الأربعة ۱: ۴۹۱، بداية المجتهد ۱: ۱۸۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۲۹

و السرّ فيه عدم ثبوت رواية عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله، فيهما، و قد تشبّث من قال منهم بوجوب القضاء فيهما بالقياس و نحوه.

هذا، و لكن ثبوت الوجوب بالنسبة إلى العامد عند أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم أجمعين ممّا لا خلاف فيه و لا اشكال «۱».

و أمّا الإغماء المستوعب الموجب لفوات الصلاة، فمقتضى الأخبار الكثيرة المروية عن العترة الطاهرة صلوات اللّه عليهم أجمعين عدم وجوب القضاء عليه «۲»، لكن فى مقابلها روايات أخر تدلّ بعضها على وجوب القضاء مطلقا.

مثل ما رواه ابن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «كلّ شىء تركته من صلاتك لمرض أغمى عليك فيه فاقضه إذا أفقت» «۳».

و ما رواه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يغمى عليه ثمّ يفيق؟ قال: «يقضى ما فاته، يؤذّن فى الاولى و يقيم فى البقيّة» «۴».

و رواية منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى المغمى عليه فقال: «يقضى كلّ ما فاته» «۵».

و ما رواه رفاعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن المغمى عليه شهرا ما يقضى من الصلاة؟ قال: «يقضيها كلّها، إنّ أمر الصلاة شديد» «۶».

---

(۱) شرائع الإسلام ۱: ۱۱۰، مدارك الاحكام ۳: ۹۱، جواهر الكلام ۱۳: ۱۱، مستند الشيعة ۷: ۲۶۷، مفتاح الكرامة ۳: ۳۸۲، كشف اللثام ۴: ۴۳۷.

(۲) الوسائل ۸: ۲۵۸. أبواب قضاء الصلوات ب ۳.

(۳) التهذيب ۴: ۲۴۴ ح ۷۲۱ و ج ۳: ۳۰۴ ح ۹۳۵، الاستبصار ۱: ۴۵۹ ح ۱۷۸۲، الوسائل ۸: ۲۶۴. أبواب قضاء الصلوات ب ۴ ح ۱.

(۴) التهذيب ۳: ۳۰۴- ۳۰۵ ح ۹۳۶ و ۹۳۷ و ج ۴: ۲۴۴ ح ۷۲۲، الاستبصار ۱: ۴۵۹ ح ۱۷۸۳ و ۱۷۸۴، الوسائل ۸: ۲۶۵. أبواب قضاء الصلوات ب ۴ ح ۲ و ۳.

(۵) التهذيب ۳: ۳۰۴- ۳۰۵ ح ۹۳۶ و ۹۳۷ و ج ۴: ۲۴۴ ح ۷۲۲، الاستبصار ۱: ۴۵۹ ح ۱۷۸۳ و ۱۷۸۴، الوسائل ۸: ۲۶۵. أبواب قضاء الصلوات ب ۴ ح ۲ و ۳.

(۶) التهذيب ۳: ۳۰۵ ح ۹۳۸ و ج ۴: ۲۴۴ ح ۷۱۹، الاستبصار ۱: ۴۵۹ ح ۱۷۸۵، الوسائل ۸: ۲۶۵. أبواب قضاء الصلوات ب ۴ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۳۰

و بعضها على التفصيل بين إغماء ثلاثة أيّام أو أكثر، مثل مضمرة سماعة قال:

سألته عن المريض يغمى عليه؟ قال: «إذا جاز عليه ثلاثة أيّام فليس قضاء و إذا أغمى عليه ثلاثة أيّام فعليه قضاء الصلاة فيهنّ» «۱».

و بعض تلك الروايات يدلّ على وجوب قضاء يوم واحد، مثل رواية حفص عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن المغمى عليه؟ فقال: «يقضى صلاة يوم» «۲».

و بعضها على وجوب قضاء ثلاثة أيّام و إن جاز إغماؤه عنها، مثل رواية أبى بصير قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: رجل أغمى عليه شهرا يقضى شيئا من صلاته؟

قال: «يقضى منها ثلاثة أيّام» «۳».

هذا، و لكن هذه الروايات محمولة على مراتب الاستحباب، لصراحة الطائفة الأولى فى نفى الوجوب و عدم كونها خبرا واحدا، مضافا إلى وجود الاختلاف بين الطائفة الثانية، فلا بدّ معه من الحمل على مراتب الاستحباب، و لو لم يكن فى مقابلها شيء كما لا يخفى.

نعم، الظاهر أنّ المراد بما يدلّ على قضاء يوم واحد هو قضاء اليوم الذى أفاق فيه، كما صرح به فى بعض الروايات، و عليه فالمراد من القضاء ليس ما يقابل الأداء، بل مجرّد الإتيان بالصلاة، و حينئذ فيسقط عن المعارضة للطائفة الاولى.

ثمَّ إنّ القدر المتيقّن من الإغماء الموجب لسقوط القضاء هو الإغماء العارض

---

(۱) التهذيب ۳: ۳۰۳ ح ۹۲۹، و ج ۴: ۲۴۴ ح ۷۲۰، الاستبصار ۱: ۴۵۸ ح ۱۷۷۶، الوسائل ۸: ۲۶۵. أبواب قضاء الصلوات ب ۴ ح ۵.

(۲) التهذيب ۳: ۳۰۳ ح ۹۳۰، الاستبصار ۱: ۴۵۸ ح ۱۷۷۷، الوسائل ۸: ۲۶۷. أبواب قضاء الصلوات ب ۴ ح ۱۴.

(۳) التهذيب ۴: ۲۴۴ ح ۷۲۳، الوسائل ۸: ۲۶۶. أبواب قضاء الصلوات ب ۴ ح ۱۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۳۱

للمكلّف، من دون أن يكون مستندا إلى إرادته و اختياره أصلا، كما إذا كان بآفة سماوية، لأنّه الذى يجرى فيه قطعا التعليل الوارد فى جملة من أخبار الإغماء، و هو قوله عليه السلام: «كلّ ما غلب اللّه عليه فاللّه أولى بالعذر» «۱».

و كيف كان، فهذا ممّا لا إشكال فيه، كما أنه لا إشكال ظاهرا فى عدم القضاء فيما إذا أوجد سببه اختيارا مع الالتفات إلى سببيته و عدم الاضطرار إلى إيجاده، و وجه عدم الإشكال وضوح عدم جريان ذلك التعليل فى هذا المورد.

إنّما الإشكال فيما إذا حصل لا- من فعله بل بفعل غيره، أو حصل بفعله لكن كان مضطرّا إلى إيجاده لأجل المرض، سواء كان مع التوجّه و الالتفات إلى سببيته للإغماء أو مع عدم التوجّه إليها، أو لم يكن مضطرّا إلى إيجاده و لم يكن ملتفتا إلى تأثيره أيضا.

و منشأ الإشكال الشكّ فى جريان التعليل، و معه يشكل رفع اليد عن عمومات أدلّة ثبوت القضاء، خصوصا إذا كان من فعله، سيّما إذا كان مع التوجّه و الالتفات إلى السببية و أنه يوجب الإغماء، فالأحوط لو لم يكن أقوى ثبوت القضاء و عدم سقوطه فى هذه الصورة

فتدبر، هذا فى المغمى عليه.

و أمّا السكران، فالظاهر وجوب القضاء عليه، سواء كان مع العلم أو الجهل، و سواء كان مع الاختيار على وجه العصيان، أو للضرورة، أو الإكراه، و أمّا فاقد الطهورين فوجوب القضاء عليه محلّ إشكال «۲»، لعدم كونه مكلّفا بالأداء حتّى يصدق بالنسبة إليه عنوان الفوت الذى قد أخذ فى موضوع وجوب القضاء، لكن الأحوط الوجوب.

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۵۹– ۲۶۰. أبواب قضاء الصلوات ب ۳ ح ۳، ۷، ۸، ۱۳.

(۲) المقنعة: ۶۰، المبسوط ۱: ۳۱، الوسيلة: ۷۱، السرائر ۱: ۱۳۹، المعتبر ۲: ۴۰۵، شرائع الإسلام ۱: ۱۱۰، المنتهى ۱: ۱۴۳، البيان: ۸۶، نهاية الأحكام ۱: ۲۰۱، الروضة البهيّة ۱: ۳۵۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۳۲

الترتيب بين الفائتة و الحاضرة

لا خفاء فى عدم اشتراط الترتيب بين الصلوات الواقعة فى أوقاتها، بحيث كان الإتيان بالسابقة من شرائط تحقق اللاحقة، و مجرّد تأخّر بعضها عن بعض، تبعا للزمان الذى هو من الموجودات التدريجيّة المتأخّرة بعض قطعاتها عن بعض بالذات، و يكون كلّ قطعة منها وقتا لصلاة خاصّة لا يوجب اشتراط ما هو المشروط منها بالزمان اللاحق، بوقوع السابقة فى زمانها السابق على الزمان اللاحق ذاتا.

نعم، قد دلّ الدليل على اشتراط وقوع الظهر و الإتيان بها فى صحة العصر، و كذا المغرب بالنسبة إلى العشاء «۱»، و أمّا فى غيرهما كاشتراط الإتيان بالصبح فى صحة الظهرين، أو الإتيان بهما فى صحة العشائين، فهو ممّا لم يقم عليه دليل أصلا، بل لا خلاف فى عدمه.

و كيف كان فقد وقع الخلاف فى اعتبار الترتيب بين الفوائت المتعدّدة بعضها مع بعض، و كذا فى اعتبار الترتيب بين الفائتة و الحاضرة.

و لنقدّم البحث فى المسألة التى وقعت معنونة فى كلام كثير من الفقهاء بعنوان المضايقة و المواسعة، و صنّفوا فيها رسائل مستقلّة، إمّا لكونها معركة عظيمة– على ما قال الشهيد و العلامة «۲»– و إمّا لكونها موردا لابتلاء العامّة، و على أىّ حال ففى المسألة أقوال كثيرة و آراء متشتّتة، و نحن نقتصر على أصولها، فنقول:

الأول: القول بالمضايقة المطلقة، و قد حكى هذا القول عن ظاهر كلام القديمين

---

(۱) الوسائل ۴: ۱۲۵. أبواب المواقيت ب ۴ و ص ۱۸۳ ب ۱۷.

(۲) مختلف الشيعة ۳: ۸، غاية المراد فى شرح نكت الإرشاد ۱: ۹۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۳۳

و الشيخين و السيّدين و القاضى و الحلبى و الحلّى، و عن المعتبر نسبته إلى الديلمى، و هذا هو المشهور بين القدماء كما حكى عن غير واحد «۱».

الثانى: المواسعة المطلقة المحضة، حكى ذلك عن عبيد اللّه بن علىّ الحلبى فى أصله الذى ذكر أنه عرضه على الصادق عليه السلام و استحسنه، و عن الحسين بن سعيد، و أحمد بن محمد بن عيسى الأشعرى القمى، و الصدوقين، و الجعفى صاحب الفاخر، و الشيخ أبى عبد اللّه الحسين بن أبى عبد اللّه المعروف بالواسطى الذى كان من مشايخ الكراجكى و المعاصر للمفيد، و إليه ذهب علىّ بن موسى رضى الدين ابن طاوس، و حكاه عن بعض من تقدّم كالحلبى و الواسطى، و جمع آخر و كثير من المتأخّرين «۲».

الثالث: القول بالتضـييق مع وحدة الفائتة، و بخلافه مع تعددها، ذهب إليه المحقّق فى كتبه و تبعه صاحب المدارك، و قوّاه الشهيد فى بعض كتبه، و حكى عن بعض آخر «۳».

الرابع: التفصـيل بين فائتـة اليوم، متعدّدة كانت أو واحدة، و بين غيرها بالمضايقة فى الاولى، و المواسـعة فى الثانية، و هو المحكيّ عن مختلف العلّامة قدّس سرّه «۴».

الخامس: القول بالمواسعة إذا فاتت عمدا و بالمضايقة إذا فاتت نسيانا، حكى

---

(۱) المقنعة: ۲۱۱، المبسوط ۱: ۱۲۷، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۸، الغنية: ۹۸- ۹۹، المهذّب ۱: ۱۲۶، الكافى فى الفقه: ۱۵۰، السرائر ۱: ۲۷۴، المراسم: ۹۰، و حكاه عن العمّاني و ابن الجنيـد فى مختلف الشـيعة ۳: ۴، مدارك الأحكام ۴: ۲۹۸، جواهر الكلام ۱۳: ۳۸.

(۲) مفتاح الكرامـة ۳: ۳۸۶، مسـتند الشيعة ۷: ۲۸۸- ۲۸۹، غايـة المراد فى شـرح نكت الإرشـاد ۱: ۹۹- ۱۰۲، رسالـة عدم المضايقة، المطبوع فى مجلّة تراثنا ۷: ۳۳۸- ۳۵۴.

(۳) المسائل العزّيّة (الرسائل التسع): ۱۱۲، المعتبر ۲: ۴۰۵، شرائع الإسلام ۱: ۱۱۰، المختصر النافع: ۷۰، مدارك الأحكام ۴: ۲۹۵، غاية المراد فى شرح نكت الإرشاد ۱: ۱۱۶، كشف الرموز ۱: ۲۱۰.

(۴) مختلف الشيعة ۳: ۶.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۳۴

ذلك عن وسيلة الشيخ عماد الدين بن حمزة «۱».

السادس: التفصيل بين الفائتة الواحدة إذا ذكرها يوم الفوات و بين المتعدّدة و الواحدة المذكورة فى غير يوم الفوات، حكى ذلك عن ابن أبى جمهور الأحسائى «۲».

و الظاهر أنّ ما حكاه ابن طاوس عن بعض القدماء من الأصحاب من القول بالمواسعة المطلقة غير ثابت، لأنّ الفوريّة كانت متّفقا عليها بينهم ظاهرا، و إن اختلفوا بين من يقول باستثناء دخول وقت الحاضرة مع الاشتغال بها، و بين من يقول باستثناء وقت تضيّقها.

ثمَّ إنّ عمدة المطالب التى يدور عليها القول بالمضايقة، مطالب ثلاثة:

أحدها: فوريّة القضاء، و فيها احتمالان:

۱- كون القضـاء موقتا بالـذكر، بمعنى أنه متى ذكر فوات الفريضـة فـذلك الزمان الـذى هو زمان حـدوث الـذكر هو وقت الإتيان بها قضاء، بحيث لو أخّرها عن ذلك الوقت تصير كتأخير الفريضـة عن وقتها الأدائى قضاء أيضا، و هذا هو الذى نسبه إليهم العلّامة قدّس سرّه «۳».

۲- مجرّد فوريّـة وجوب القضاء من دون أن يكون موقّتا بالـذكر، بل يكون وجوبه مطلقا غير مشـروط بوقت، غايـة الأمر لزوم المبادرة إلى الإتيـان بمتعلّقه، بمعنى تعلّق الوجوب بالفوريّة بعـد تعلّقه بأصـل الطبيعـة، فهنا أمران تعلّق أحـدهما بنفس طبيعـة القضاء، و الآخر بالمبادرة إليها و فوريّة الإتيان بها.

ثانيها: ترتّب الحاضرة على الفائتة، و فيه احتمالان أيضا:

---

(۱) الوسيلة: ۸۴.

(۲) نقله عنه فى جواهر الكلام ۱۳: ۴۱.

(۳) مختلف الشيعة ۳: ۳- ۶، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۵۰ مسألة ۵۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۳۵

۱- مجرّد لزوم الإتيان بالفائتة قبل الحاضرة، لأجل كون الوجوب المتعلّق بها فوريّا من دون أن يكون الإتيان بها شرطا فى صحة الحاضرة.

۲- كون الإتيان بها من شرائط صحة الحاضرة، كشرطيّة الإتيان بالظهر للعصر و المغرب للعشاء.

ثالثها: العدول بالنيّة من الحاضرة إلى الفائتة، إذا نسى الإتيان بها و ذكرها فى أثناء الحاضرة، و ليعلم أنّ هذا المطلب لا يستفاد من القائلين بالمضايقة من العامّة أصلا، فإنّهم يحكمون فى هذا الفرض ببطلان الصلاة و لا يجوّزون العدول كالقائلين بالمواسعة منهم.

ثمّ إنّ مقتضى الأصل العملى مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصّة للطرفين هو القول بالمواسعة، لأنّ كلّ واحد من المطالب الثلاثة المتقدّمة على خلاف الأصل، ضرورة أنّ الأصل يقتضى عدم التوقيت و عدم تعلّق أمر آخر بالمبادرة و الفوريّة، و عدم كون الإتيان بالفائتة من شرائط صحة الحاضرة، و عدم وجوب العدول منها إليها بالنية إذا ذكر فوتها فى أثناء الحاضرة.

نعم، يمكن أن يورد على جريان الأصل، بأنّ توجّه التكليف بطبيعة القضاء عند فوت الفريضة فى وقتها ممّا لا شكّ فيه، و اللازم على المكلّف الخروج عن عهدة هذا التكليف المتوجه إليه يقينا، بأن أتى بمتعلّقه فى أوّل أوقات الإمكان و لم يؤخّر عمدا، و إلّا فمع التأخير عن أوّل أوقاته إلى ثانيها و ثالثها و.، يحتمل أن لا يبقى متمكّنا من الإتيان به فى ذلك الوقت، و مع هذا الاحتمال لا يجوز له إجراء الأصل مع كون توجّه التكليف إليه معلوما.

و لكن ربما يتوهّم جريان الأصل الموضوعى، و هو استصحاب بقاء المكلّف و عدم زوال تمكنه بعروض موت و نحوه. و هذا مندفع بعدم جريان مثل هذا الاستصحاب، بعد عدم كون المستصحب حكما شرعيّا، و لا مترتّبا عليه حكم

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۳۶

شرعىّ، ضرورة أنّ بقاء المكلّف و عدم زوال تمكنه لا يترتّب عليه شىء من الآثار الشرعية.

نعم، يمكن معه الامتثال، و لكنّه ليس بأثر شرعىّ كما هو واضح، فإجراء الأصل مطلقا ممنوع، فلو أخّر المكلّف الامتثال و لم يزل تمكّنه فى ثانى الأوقات و ثالثها و.، لا يكون مستحقّا للعقاب إلّا من جهة التجرّى الحاصل بتأخير الامتثال مع احتمال زوال التمكّن، كما أنه إذا زال تمكّنه و لم يأت به فى ذلك الوقت يستحق العقاب من جهة تعمّد التأخير مع احتمال الزوال.

و بالجملة: المماطلة و المسامحة فى امتثال التكليف المتوجّه إلى المكلّف قطعا ممّا لا يجوّزها الأصل بعد احتمال عروض ما يمنع عن امتثاله.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر قدّس سرّه استدلّ للقول بالمواسعة أوّلا بالأصل، و قد قرّره بوجهين:

۱- استصحاب عدم وجوب العدول عليه، لو كان الذكر فى الأثناء و جواز فعلها قبل التذكّر، و يتمّ بعدم القول بالفصل.

۲- البراءة عن حرمة فعلها أو فعل شىء من أضداد الفائت بل و عن التعجيل، لأنّه تكليف زائد على أصل الوجوب و الصحّة المتيقّن ثبوتهما على القولين، لأن القائل بالتضييق لا ينكرهما فى ثانى الأوقات مع الترك فى أوّلها و إن حكم بالإثم.

و قال بعد ذلك ما ملخّصه إنّه ليس المراد إثبات خصوص التوسعة المقومة للوجوب مقابل الفوريّة و التضييق، حتّى يرد أنّ إجراء الأصل لا يصلح لإثبات ذلك، بل المراد مجرّد نفى التكليف بالفورية قبل العلم، كنفى التكليف بالوجوب للفعل المتيقّن، طلب الشارع له طلبا راجحا فى الجملة.

بل ربما قيل بثبوت الندب فى الأخير، لاستلزام نفى المنع من الترك الذى هو فصل الوجوب، و ثبوت الجواز الذى هو نقيضه، فيتقوّم به الرجحان المفروض

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۳۷

تيقّن ثبوته و يكون مندوبا، ضرورة صيرورته راجح الفعل جائز الترك و نحوه جار فى المقام، إلّا أنه كما ترى فيه نظر واضح، لظهور

الفرق بين الجواز الثابت بالأصل عند الشكّ فى التكليف، و بين الجواز المقوّم للندب كما حرر ذلك فى محلّه.

و قد أخذ بعد ذلك فى دفع كلام يرجع محصّله إلى ما أوردناه على إجراء الأصل بما حاصله: منع اقتضاء طبيعة الوجوب الذى هو القدر المتيقّن من القولين حرمة التأخير و كفاية الأصل المعلوم حجيته فى ثبوت الإذن الشرعية بالتأخير، و إن لم يكن إلى بدل حتّى العزم، إلى أن قال فى ذيل كلامه: فظهر حينئذ سقوط جميع ما سمعته من تلك الدعوى، حتّى ما ذكر أخيرا منها من الاحتياط الذى لا دليل على وجوب مراعاته هنا، خصوصا بعد ملاحظة استصحاب السلامة و البقاء الذى به صحّ الحكم بوجوب أصل الفعل على المكلّف، و إلّا فالتمكّن مقدّمة وجوب الفعل، و بدون إحرازها لا يعلم أصل الوجوب. «۱».

و أنت خبير بأنّ استصحاب السلامة و البقاء لا يجوّز التأخير، لعدم جريانه بعد عدم ترتّب أثر شرعىّ عليه كما عرفت، كما أنّ كفاية الأصل المعلوم حجّيته فى ثبوت الإذن الشرعىّ بالتأخير إنّما يتمّ لو كان مراد القائل بالمضايقة ثبوت أمر آخر متعلق بالفورية و المبادرة، فإنه حينئذ يقال عليه: إنّ مقتضى الأصل البراءة من ذلك الأمر بعد عدم ثبوته بدليل شرعىّ، و أمّا لو استند فى قوله إلى ما أوردناه على جريان أصالة البراءة فلا مجال حينئذ للأصل كما لا يخفى.

و منه يظهر أنّ القائل بالتضييق كما أنه لا ينكر الوجوب و الصحّة فى ثانى الأوقات مع الترك فى أوّلها، كذلك لا يحكم بالإثم، نعم قد عرفت أنه يمكن أن يقال باستحقاق العقاب من جهة التجرّى الحاصل، بالتأخير مع احتمال زوال التمكّن، هذا

(۱) جواهر الكلام ۱۳: ۴۳- ۴۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۳۸

كلّه فيما يتعلّق بجريان الأصل، و لعلّنا نتكلّم فيه فيما سيأتى أيضا.

و بعد ذلك لا بدّ من ملاحظة أدلّة الطرفين العامّية و الخاصّية و نبدأ بذكر الأخبار التى رواها العامّة بطرقهم فى كتبهم المعدّة لنقل الأحاديث النبوية، حتّى يظهر مقدار دلالتها، و أنه هل ينطبق مع فتاويهم فى هذا الباب، فنقول:

روى الترمذى فى سننه فى باب ما جاء فى النوم عن الصلاة، عن أبى قتادة قال: ذكروا للنبىّ صلّى اللّه عليه و آله نومهم عن الصلاة؟ فقال: «إنّه ليس فى النوم تفريط، إنّما التفريط فى اليقظة، فإذا نسى أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلّها إذا ذكرها». قال الترمذى: و فى الباب عن ابن مسعود، و أبى مريم، و عمران بن حصين، و جبير بن مطعم، و أبى جحيفة، و أبى سعيد، و عمرو بن أميّة الضّمرى، و ذى مخبر، و هو ابن أخ النجاشى- و قال بعد ذلك:- قال أبو عيسى: و حديث أبى قتادة حديث حسن صحيح.

و قد اختلف أهل العلم فى الرجل ينام عن الصلاة أو ينساها فيستيقظ أو يذكر و هو فى غير وقت صلاة، عند طلوع الشمس أو عند غروبها، فقال بعضهم:

يصلّيها إذا استيقظ أو ذكر، و إن كان عند طلوع الشمس أو عند غروبها، و هو قول أحمد و إسحاق و الشافعى و مالك و قال بعضهم: لا يصلّى حتّى تطلع الشمس أو تغرب «۱».

و روى فيها أيضا فى باب ما جاء فى الرجل ينسى الصلاة عن أنس قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: «من نسى صلاة فليصلّها إذا ذكرها»- و قال بعد ذلك:- و فى الباب عن سمرة و أبى قتادة، قال أبو عيسى: حديث أنس حديث حسن صحيح.

و روى فيها أيضا فى باب ما جاء فى الرجل تفوته الصلوات بأيّتهنّ يبدأ، عن

(۱) سنن الترمذى ۱: ۲۲۱ ح ۱۷۷.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۳۹

أبى عبيدة بن عبد اللّه بن مسعود قال: قال عبد اللّه بن مسعود: «إنّ المشركين شغلوا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن أربع صلوات

يوم الخندق حتّى ذهب من الليل ما شاء اللّه، فأمر بلالا فأذّن، ثمّ أقام فصلّى الظهر، ثمّ أقام فصلّى العصر، ثمّ أقام فصلّى المغرب، ثمّ أقام فصلّى العشاء». و قال بعد ذلك:- و فى الباب عن أبى سعيد و جابر.

و روى فيه عن جابر بن عبد اللّه: أنّ عمر بن الخطاب قال يوم الخندق، و جعل يسبّ كفار قريش، قال: يا رسول اللّه ما كدت أصلّى العصر حتّى تغرب الشمس، فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: «و اللّه إن صلّيتها» قال: فنزلنا بطحان، فتوضّأ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و توضّأنا، فصلّى رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله العصر بعد ما غربت الشمس، ثمّ صلّى بعدها المغرب». و قال بعد نقل هذه الرواية:- قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح «۱».

و روى البخارى فى جامعه عن أنس بن مالك، عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله قال: «من نسى صلاة فليصلّ إذا ذكرها لا كفّارة لها إلّا ذلك أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِذِكْرِي و روى فى باب آخر رواية الجابر المتقدّمة. و هنا رواية أخرى مشتملة على قصّة التعريس و نوم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و الذين معه عن صلاة الصبح، و الإتيان بقضائها بعد ارتفاع الشمس و ابيضاضها «۲».

و حكى العلّامة فى كتاب المنتهى عن الجمهور: إنّهم رووا عن ابن عباس أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله قال: «إذا نسى أحدكم صلاة فذكرها و هو فى صلاة مكتوبة فليبدأ بالتى فوقها، فإذا فرغ منها صلّى التى نسى» «۳». و لكن هذه الرواية غير موجودة فى جوامعهم المعدّة لنقل الروايات التى رووا عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله، مضافا إلى أنّ متنها

---

(۱) سنن الترمذى ۱: ۲۲۲- ۲۲۴ ح ۱۷۸- ۱۸۰.

(۲) صحيح البخارى ۱: ۱۶۶ ح ۵۹۷.

(۳) المنتهى ۱: ۴۲۱.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۴۰

مضطرب لا يعلم المراد منه كما لا يخفى.

هذه هى الروايات المروية بطرقهم، و هى تدلّ على أمور ثلاثة:

أحدها: وجوب القضاء متى ما ذكر الفوات.

ثانيها: قصّة يوم الخندق.

ثالثها: قصّة التعريس، و لا بدّ حينئذ من ملاحظة أنه هل يستفاد من تلك الروايات شيء من المطالب الثلاثة المتقدّمة التى يدور عليها القول بالمضايقة أم لا؟، فنقول:

أمّا ما يدلّ على وجوب القضاء متى ما ذكر الفوات، فلا دلالة له لا على التوقيت و لا على الفورية، لأنّه متفرّع على كون المراد به وجوب الإتيان به عند حدوث الذكر، مع أنه يحتمل قويّا أن يكون المراد هو الوجوب عند وجود الذكر لا عند حدوثه، و لعلّ التعبير بذلك كان للإشارة إلى أنّ الفائتة لا تكون كالنافلة، حيث يكره الإتيان بها فى بعض الأوقات كبعد العصر و بعد طلوع الشمس، بل يجوز الإتيان بها من غير كراهة فى جميع أوقات الذكر من دون استثناء.

و منه يظهر أنّه لا دلالة لهذه الطائفة على ترتّب الحاضرة على الفائتة و شرطيتها لها، كما أنه لا دلالة لها على العدول، و قد عرفت أنّهم لا يقولون به أيضا.

و أمّا قصّة يوم الخندق «۱»- فمضافا إلى أنه لا أساس لها عند الإمامية، لأنّه خلاف ما يقتضيه أصول مذهبهم كما هو غير خفى- لا دلالة لها على الفورية و لا على الترتّب، أمّا عدم دلالتها على الثانى فلعدم ظهور الرواية فى بقاء وقت العشائين أو خصوص المغرب، لأنّه يحتمل خروج وقت جميع الصلوات، مع أنه

---

(۱) تذكرة الفقهاء ۲: ۳۵۱ مسألة ۵۸، بداية المجتهد ۱: ۱۸۷.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۴۱

على ذلك التقدير أيضا لا دلالة لها على الوجوب، لأنها حكاية فعل و هو أعمّ من الوجوب.

و منه يظهر عدم دلالتها على الفورية أيضا كما لا يخفى.

و أمّا قصة التعريس فهى- مضافا إلى كونها مخالفة لأصول مذهب الإمامية أيضا- تدلّ على عدم وجوب الفورية بل و عدم وجوب الترتّب، و لذا لا يجتمع فتوى من يقول منهم بالفوريّة مع الرواية المشتملة على هذه القصّة التى تكون معتبرة عندهم.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنه لو قطعنا النظر عن محيط الإمامية القائلين بحجيّة قول العترة الطاهرة صلوات اللّه عليهم أجمعين، و فرضنا أنفسنا فى محيط التسنّن المقتصرين أهله على الاستناد إلى الروايات المنقولة عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله المروية بطرقهم المضبوطة فى جوامعهم، لما كان محيص عن القول بعدم وجوب الفورية، كما قال به الشافعى «۱».

و أمّا دعوى اشتراط الترتيب بكلّ حال و عدم انعقاد صلاة فريضة و عليه صلاة، كما ذهب إليه الزهرى و النخعى، أو التفصيل بين ما إذا ذكرها و هو فى فريضة حاضرة، فيتمّها استحبابا و يأتى بالفائتة، ثمّ يقضى التى أتمّها، و بين ما إذا ذكرها قبل الدخول فى غيرها، فعليه أن يأتى بالفائتة ثمّ بصلاة الوقت. كلّ ذلك لم يدخل فى التكرار، فإن دخل فيه سقط الترتيب كما ذهب إليه مالك و بعض آخر.

أو القول بأنه إن ذكرها و هو فى أخرى أتمّها واجبا، ثمّ قضى الفائتة، ثمّ أعاد التى أتمّها واجبا، المستلزم لوجوب ظهرين فى يوم واحد، و إن ذكرها قبل الدخول فى أخرى فعليه أن يأتى بالفائتة، كما قال به أحمد. و قال أيضا: بأنه لو ذكر الرجل فى

(۱) المجموع ۳: ۷۰، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۷۶، الشرح الكبير ۱: ۴۸۳.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۴۲

كبره صلاة فائتة فى صغره فعليه أن يأتى بالفائتة و بكلّ صلاة صلّاها بعدها.

أو القول بأنه إن دخلت الفوائت فى التكرار و هو إن صارت ستّا سقط الترتيب، و إن كانت خمسا ففيه روايتان، و إن كانت أربعا نظرت، فإن كان الوقت ضيقا متى تشاغل بغير صلاة الوقت فعليه أن يأتى بصلاة الوقت ثمّ يقضى ما فاته، و إن كان الوقت واسعا نظر، فإن ذكرها و هو فى أخرى بطلت فيأتى بالفائتة ثمّ بصلاة الوقت، و إن لم يذكر حتّى فرغ من الصلاة قضى الفائتة و أجزأه، كما قال به أبو حنيفة «۱».

فكلّ ذلك ممّا لا وجه له و لا دليل، لأنّ ما رووه فى هذا الباب منحصر فيما نقلناه عن جوامعهم، و ليس فى شى‌ء منها الدلالة على شى‌ء من هذه الفتاوى كما هو واضح. هذا كلّه مقتضى رواياتهم فى هذا الباب.

و أمّا ما رواه الخاصّة فى هذا الباب الذى استدلّ به للقول بالمضايقة، و توهّم دلالته على شى‌ء من المطالب الثلاثة المتقدّمة التى هى عمدة ما يدور عليه هذا القول، فهى روايات كثيرة، و لكنّها على طائفتين:

الطائفة الأولى: الأخبار الدالّة على وجوب القضاء متى ما ذكر الفوات، و هى كثيرة:

منها: ما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام، أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسى صلاة لم يصلّها أو نام عنها؟ فقال: «يقضيها إذا ذكرها فى أىّ ساعة ذكرها» «۲».

و منها: رواية أخرى لزرارة عن أبى جعفر عليه السّلام، أنّه قال: «أربع صلوات يصلّيها

(۱) المجموع ۳: ۷۰، المغنى لابن قدامة ۱: ۶۰۷، الخلاف ۱: ۳۸۲- ۳۸۴ مسألة ۱۳۹.

(۲) الكافى ۳: ۲۹۲ ح ۳، التهذيب ۲: ۱۷۲ ح ۶۸۵ و ج ۳: ۱۵۹ ح ۳۴۱، الفقيه ۱: ۲۷۸ ح ۱۲۶۵، الوسائل ۸: ۲۵۶.
أبواب قضاء الصلوات ب ۲ ح ۳ و ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۴۳

الرجل فى كلّ ساعة: صلاة فاتتك، فمتى ذكرتها أدّيتها.» «۱».

و منها: مضمرة سماعة قال: سألته عن رجل نسى أن يصلى الصبح حتّى طلعت الشمس؟ قال: «يصلّيها حين يذكرها، فإنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله رقد عن صلاة الفجر حتّى طلعت الشمس ثمّ صلّاها حين استيقظ، و لكنّه تنحّى عن مكانه ذلك ثمّ صلّى» «۲». و غير ذلك ممّا يدلّ على هذا المضمون، و قد عرفت فيما تقدّم عدم دلالة مثل ذلك على الفورية، لأنّه يحتمل قويّا أن يكون المراد وجوب الإتيان بالقضاء عند وجود الذكر لا عند حدوثه، حتّى يدلّ على التوقيت أو مجرّد الفورية.

الطائفة الثانية: الأخبار الدالّة على لزوم مراعاة الترتيب بين الحاضرة و الفائتة فى الجملة، و هى روايات كثيرة أيضا، ثلاث منها لزرارة و الراوى عنه فى إحداها حريز، و فى الأخرى عبيد «ابنه»، و فى الثالثة ابن أذينة، و رابعها رواية أبى بصير، و خامسها رواية معمر بن يحيى، و سادسها رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه، و سابعها رواية صفوان.

أمّا ما رواه حريز عن زرارة فهى رواية طويلة مروية عن أبى جعفر عليه السّلام قال:

«إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم، ثمّ صلّها، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة، إقامة لكلّ صلاة» و قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «و إن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتتك الغداة فذكرتها فصلّ الغداة أيّ ساعة ذكرتها و لو بعد العصر و متى ما ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها». و قال: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثمّ صلّ العصر، فإنّما هى أربع مكان أربع، و إن ذكرت أنّك لم تصلّ الأولى

---

(۱) الكافى ۳: ۲۹۲ ح ۳، التهذيب ۲: ۱۷۲ ح ۶۸۵ و ج ۳: ۱۵۹ ح ۳۴۱، الفقيه ۱: ۲۷۸ ح ۱۲۶۵، الوسائل ۸: ۲۵۶.
أبواب قضاء الصلوات ب ۲ ح ۳ و ۱.

(۲) الكافى ۳: ۲۹۴ ح ۸، الوسائل ۸: ۲۶۷. أبواب قضاء الصلوات ب ۵ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۴۴

و أنت فى صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الاولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين و قم فصلّ العصر، و إن كنت قد ذكرت أنك لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر.

و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فأتمّها ركعتين، ثمّ تسلّم ثمّ تصلّى المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة فانوها المغرب ثمّ سلّم ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتّى صلّيت الفجر فصلّ العشاء الآخرة، و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعة الأولى أو فى الثانية من الغداة فانوها العشاء ثمّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمّ صلّ الغداة ثمّ صلّ العشاء، و إن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثمّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأوّلهما، لأنهما جميعا قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس». قال: قلت: و لم ذلك؟ قال: «لأنّك لست تخاف فوتها» «۱».

و قد تكلّمنا فى بعض ما يتعلّق بهذه الرواية فى بعض المباحث المتقدّمة، و يستفاد من سياقها الإشعار بما هو المعروف عند العامّة من

تباین وقتی صلاتی الظهر و العصر و کذا العشائین.

و کیف کان، فغایـة مـدلولها اعتبار الترتیب بین الحاضـرة و الفائتة بالنسـبة إلی صـلوات یوم و لیلة لا أزید، فی خصوص صورة اتّصال الحاضرة بالفائتة و عدم

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایة التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایة التقریر؛ ج‌۳، ص: ۱۴۴

---

(۱) الکافی ۳: ۲۹۱ ح ۱، التهذیب ۳: ۱۵۸ ح ۳۴۰، الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۱.

نهایة التقریر، ج‌۳، ص: ۱۴۵

الفصل بینهما.

لأنّ غایـة مفادها ترتّب الظهر الحاضـرة علی الغـداة الفائتة، و کذا العصـر علی الظهر، و المغرب علی العصـر، و العشاء علی المغرب، و الغـداة علی العشائین معا، و لا دلالـة لها علی أزیـد ممّا ذکر من اعتبار الترتیب بین الحاضـرة و الفائتـة السابقـة المتّصـلة بالحاضـرة، أو الشریکة للمتّصلة فی الوقت، لدلالتها علی ترتّب الغداة الحاضرة علی المغرب الفائتة أیضا، باعتبار شرکتها مع العشاء الفائتة المتّصلة فی الوقت.

و یسـتفاد منه بعد إلغاء الخصوصـیة من حیث المغرب و العشاء اعتبار الترتیب بین المغرب الحاضرة و الظهر الفائتة أیضا، لاشتراکها مع العصر الفائتة المتّصلة فی الوقت، لکن فی خصوص صورة فوات السابقة أیضا کما فی المغرب و العشاء.

و بالجملـة: فمـا یسـتفاد من الروایـة لیس إلّا اعتبار الترتیب فی خصوص صـلوات یوم و لیلـة، مع اتّصال الحاضـرة بالفائتـة، أو اشتراک الفائتة غیر المتّصلة مع المتّصلة بحسب الوقت مع فرض فوتها أیضا.

و دعوی إنّه لا مجال لتوهم الاختصاص، مدفوعـة بمنع ذلک بعد کون المعروف فی ذلک الزمان بین المسـلمین الذین کانوا یراجعون إلی مثـل أبی حنیفـة ذلـک، کمـا عرفت آنفا عنـد نقل أقوال العامـّة، نعم ذیلها یـدلّ علی عـدم لزوم مراعاة الفوریـة، باعتبار قوله علیه السّلام فی مقام تعلیل تأخیر قضاء العشائین إلی بعد شعاع الشمس، فیما لو خشی أن تفوته الغداة إن بدأ بالمغرب: «لأنّک لست تخاف فوتها».

أمّا ما رواه عنه عبید «ابنه» فهی ما رواه عن أبی جعفر علیه السّلام أیضا قال: «إذا فاتتک صلاة فذکرتها فی وقت أخری، فإن کنت تعلم أنّک إذا صلّیت التی فاتتک کنت من الأخری فی وقت فابدأ بالتی فاتتک، فإنّ اللّه عزّ و جلّ یقول أَقِمِ الصَّلٰاةَ

نهایة التقریر، ج‌۳، ص: ۱۴۶

لِذِکْرِی «۱»، و إن کنت تعلم أنک إذا صـلّیت التی فاتتک، فاتتک التی بعـدها فابدأ بالّتی أنت فی وقتها و اقض الأخری» «۲» و الظاهر من صدر هذه الروایة و إن کان هو اعتبار الترتیب بین الحاضرة و الفائتة مطلقا فیما إذا لم یلزم من الابتداء بالفائتة فوت وقت الحاضرة، إلّا أنّ ذیلها باعتبار قوله علیه السّلام: «فاتتک التی بعدها» یدلّ علی أنّ المراد بالحاضرة هی الحاضرة التی تکون متّصلة بالفائتة، لظهور کلمة «بعد» فی البعدیة المتصلة کما لا یخفی.

و أمّا ما رواه عنه عمر بن أذینة فهی ما رواه عن أبی جعفر علیه السّلام أنّه سئل عن رجل صلّی بغیر طهور أو نسی صلوات لم یصلّها أو نـام عنهـا؟ فقـال: «یقضـیها إذا ذکرهـا فی أیّ ساعـة ذکرهـا من لیل أو نهار، فإذا دخل وقت الصـلاة و لم یتمّ ما قـد فاته فلیقض ما لم یتخوّف أن یذهب وقت هذه الصـلاة التی قد حضرت، و هذه أحقّ بوقتها فلیصلّها، فإذا قضاها فلیصلّ ما فاته ممّا قد مضی، و لا یتطوّع

بركعة حتّى يقضى الفريضة كلّها» «۳».

و أمّا رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه، فهى ما رواه عن الإمام الصادق عليه السّلام قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى صلاة حتّى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال:

«إذا نسى الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكرها و هو فى صلاة بدأ بالتى نسى، و إن ذكرها مع إمام فى صلاة المغرب أتمّها بركعة ثمّ صلّى المغرب ثمَّ صلّى العتمة بعدها، و إن كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثمّ ذكر أنه نسى المغرب

---

(۱) طه: ۱۴.

(۲) الكافى ۳: ۲۹۳ ح ۴، التهذيب ۲: ۱۷۲ ح ۶۸۶ و ص ۲۶۸ ح ۱۰۷۰، الاستبصار ۱: ۲۸۷ ح ۱۰۵۱، الوسائل ۴: ۲۸۷. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۲۹۲ ح ۳، التهذيب ۲: ۲۶۶ ح ۱۰۵۹ و ص ۱۷۲ ح ۶۸۵ و ج ۳: ۱۵۹ ح ۳۴۱، الاستبصار ۱: ۲۸۶ ح ۱۰۴۶، الوسائل ۴: ۲۸۴. أبواب المواقيت ب ۶۱ ح ۳ و ص ۲۸۷ ب ۶۲ ح ۱ و ج ۸: ۲۵۶. أبواب قضاء الصلوات ب ۲ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۴۷

أتمّها بركعة، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثمّ يصلّى العتمة بعد ذلك» «۱»، و هذه الرواية و إن كان صدرها مطلقا، ظاهرا فى ترتّب الحاضرة على الفائتة، و وجوب الابتداء بها مطلقا إلّا أنّ قوله عليه السّلام: «و إن ذكرها مع إمام فى صلاة المغرب أتمها بركعة» ظاهر فى أنّ الفائتة هى الفائتة المتّصلة بالحاضرة كما لا يخفى.

و أمّا رواية عمرو بن يحيى فهى ما رواه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبيّنت القبلة و قد دخل وقت صلاة أخرى؟ قال:

«يعيدها قبل أن يصلّى هذه التى قد دخل وقتها.» «۲» و هذه الرواية كالتى قبلها ممّا عبّر فيه بهذه العبارة و هى انكشاف الحال، و قد دخل وقت صلاة أخرى و إن كانت فى بادئ النظر ظاهرة فى الإطلاق، إلّا أنّ المنساق إلى الذهن منها، و المتبادر عند أهل العرف هو أنّ المراد بصلاة أخرى هى الصلاة التى تكون بعد الفائتة متّصلة بها.

بقى فى هذا المقام روايتان:

۱- ما رواه أبو بصير قال: سألته عن رجل نسى الظهر حتّى دخل وقت العصر؟ قال: «يبدأ بالظهر، و كذلك الصلوات تبدأ بالتى نسيت إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة، فتبدأ بالتى أنت فى وقتها ثمّ تقضى التى نسيت» «۳» و هذه الرواية مضافا إلى أنّها مشعرة بتباين وقتى الظهرين، كما يقول به العامّة، لا دلالة لها إلّا على مجرّد ترتّب الحاضرة على الفائتة المتّصلة بها.

۲- ما رواه صفوان بن يحيى عن أبى الحسن عليه السّلام قال: سألته عن رجل نسى

---

(۱) الكافى ۳: ۲۹۳ ح ۵، التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۱، الوسائل ۴: ۲۹۱. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۲.

(۲) التهذيب ۲: ۴۶ ح ۱۴۹، الاستبصار ۱: ۲۹۷ ح ۱۰۹۸، الوسائل ۴: ۳۱۳. أبواب القبلة ب ۹ ح ۵.

(۳) الكافى ۳: ۲۹۲ ح ۲، التهذيب ۲: ۱۷۲ ح ۶۸۴ و ص ۲۶۸ ح ۱۰۶۹، الاستبصار ۱: ۲۸۷ ح ۱۰۵۰، الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۴۸

الظهر حتّى غربت الشمس، و قد كان صلى العصر؟ فقال: كان أبو جعفر عليه السّلام أو كان أبى عليه السّلام يقول: «إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها، و إلّا صلّى المغرب ثمّ صلّاها» «۱».

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى التأمّل فى الروايات التى استدلّ بها على المضايقة أنه لا دلالة لشىء منها على لزوم فورية القضاء الذى هو واحد من المطالب الثلاثة المتقدّمة، و كذا لا دلالة لها على ترتّب الحاضرة على الفائتة مطلقا، بل القدر المتيقّن الذى تدلّ عليه هو ترتّب الحاضرة على الفائتة المتّصلة بها، أو الشريكة للمتّصلة فى الوقت، سواء كانت المتّصلة حينئذ فائتة أيضا كما هو المفروض فى رواية زرارة الطويلة أم لم تكن كذلك، كما هو المفروض فى رواية صفوان الأخيرة.

و ليس فى البين دليل يوجب إلغاء الخصوصية بعد كون الاشتراط و اعتبار ترتّب الحاضرة على الفائتة يحتاج إلى الدليل، و أمّا العدول منها إليها فهو تابع لاعتبار الترتيب، بمعنى أنّ ما يعتبر فيه الترتيب يجب فيه العدول مع التذكّر فى الأثناء، كما تدلّ عليه رواية زرارة الطويلة فتدبّر جيّدا.

هذا كله مقتضى الروايات الواردة فى المضايقة من حيث أنفسها مع قطع النظر عن المعارضات، و لا بدّ من ملاحظتها أيضا، و نقول قبل إيراد المعارضات و النظر فيها: إنّ ترتّب الحاضرة على الفائتة الذى هو عمدة المطالب الثلاثة المتقدّمة، هل هو بمعنى كون كلّ فائتة شرطا مستقلّا لصحّة الحاضرة، بحيث كانت كثرة الشروط و قلّتها دائرة مدار قلّة الفوائت و كثرتها، أو بمعنى كون مجموعها شرطا واحدا فى صحة الحاضرة، و مرجعها إلى أنّ الشرط هو فراغ الذمّة و عدم اشتغالها بالفائتة

---

(۱) الكافى ۳: ۲۹۳ ح ۶، التهذيب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۳، الوسائل ۴: ۲۸۹. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۷.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۴۹

أصلا، أو بمعنى كون كلّ فائتة شرطا لصحّة اللاحقة المتّصلة بها، و هى أيضا شرط لصحّة اللاحقة بها المتّصلة إليها، و هكذا، فتكون مدخليّة الفائتة الاولى فى الحاضرة الموجودة من قبيل شرط الشرط و شرط شرط الشرط، و هكذا كما لا يخفى؟.

و يترتّب على ذلك أنه لو كانت عليه فوائت و صلّى الظهرين الحاضرتين مثلا ذاهلا عن ثبوت الفوائت على عهدته، لا محالة تقعان حينئذ صحيحتين لأجل الغفلة و الذهول، فحينئذ يجوز له الدخول فى العشائين و لو مع الالتفات إلى الفوائت بناء على الاحتمال الأخير. لأنّ الشرط فى صحّتهما هو الإتيان بالسابقة المتّصلة بهما و هى العصر، أو مجموع الظهرين بناء على اشتراك الشريكتين فى الوقت فى اشتراط الإتيان بهما فى صحة اللاحقة، كما عرفت أنه يستفاد من رواية زرارة الطويلة و غيرها، و المفروض فى المثال تحقق السابقة صحيحة لأجل الغفلة و الذهول عن الفوائت، فيجوز الدخول فى اللاحقة و لو مع الالتفات.

و هذا بخلاف الاحتمالين الأوّلين، فإنه بناء عليهما لا بد من إفراغ الذمّة من الفوائت ليتحقّق شرط صحة الحاضرة أو شروطها، و أمّا الثمرة بين الاحتمالين فتظهر فيما لو تعذر الإتيان ببعض الفوائت لأجل ضيق الوقت مثلا، فإنه لا يسقط الباقى عن الشرطية بناء على الاحتمال الأول، لاستقلال كلّ واحدة منها بالشرطية.

و أمّا بناء على الاحتمال الثانى فلا يكون تحصيل الشرط مقدورا، لأنّ المفروض أنّ الشرط هو إفراغ الذمّة عن الاشتغال بالفوائت و هو متعذّر، فيسقط عن الشرطية، فلا موجب للإتيان بالمقدورة منها.

إذا عرفت ذلك نقول: الظاهر أنه لا يظهر من أحد من الأصحاب الالتزام بالاحتمال الثانى، و كذا الاحتمال الثالث، و أمّا الاحتمال الأول فالالتزام به أيضا لا

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۵۰

يمكن بعد عدم الالتزام بالاحتمال الثالث، لأنّه بعد ما لم تكن كلّ سابقة شرطا لصحّة اللاحقة المتّصلة بها، كيف يمكن الالتزام بأنّ الفوائت السابقة كلّ واحدة منها شرط مستقل لصحّة الحاضرة كما لا يخفى، و سيأتى التكلّم فى هذه الجهة إن شاء اللّه تعالى.

و لنرجع إلى الروايات الدالّة على المواسعة التى سردها صاحب الجواهر قدّس سرّه «۱» و يبلغ مجموعها إلى تسع عشرة رواية، و لكنّها مختلفة من حيث المفاد، حيث أنّ أكثرها يدلّ على عدم وجوب المبادرة و نفى الفورية، و جملة منها على عدم اعتبار الترتيب بين

الحاضرة و الفائتة، و بعضها عدم وجوب العدول.

أمّا ما يدلّ منها على عدم وجوب المبادرة:

فمنها: ذيل رواية زرارة الطويلة المتقدّمة الدالّة على عدم لزوم الإتيان بالعشائين الفائتتين فيما إذا خشى أن تفوته الغداة إن بدأ بالمغرب بعد الغداة فورا، بل يجوز تأخيرهما إلى بعد شعاع الشمس، معلّلا بعدم خوف الفوت بالنسبة إليهما.

و منها: ما رواه الشهيد في محكيّ الذكرى عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتّى يبدأ بالمكتوبة»، قال: فقدمت الكوفة فأخبرت الحكم بن عيينة و أصحابه، فقبلوا ذلك منّى، فلمّا كان فى القابل لقيت أبا جعفر عليه السّلام، فحدّثنى أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عرس في بعض أسفاره و قال: من يكلؤنا؟ فقال بلال: أنا، فنام بلال و ناموا حتّى طلعت الشمس، فقال: يا بلال ما أرقدك؟ فقال: يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أخذ بنفسى الذى أخذ بأنفاسكم، فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «قوموا فتحوّلوا عن مكانكم الذى أصابكم فيه الغفلة». و قال: يا بلال أذّن، فأذّن، فصلّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ركعتى الفجر و أمر

---

(۱) جواهر الكلام ۱۳: ۵۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۵۱

أصحابه فصلّوا ركعتى الفجر، ثمّ قام فصلّى بهم الصبح، ثمّ قال: «من نسى شيئا من الصلاة فليصلّها إذا ذكرها، فإنّ اللّه عزّ و جلّ يقول وَ أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِذِكْرِي «۱»».

قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم و أصحابه، فقال: نقضت حديثك الأول، فقدمت على أبى جعفر عليه السّلام فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زرارة إلا أخبرتهم أنه قد فات الوقتان جميعا، و أنّ ذلك كان قضاء من رسول صلّى اللّه عليه و آله» «۲».

و منها: مضمرة سماعة الواردة فى الواقعة التى رواها زرارة، حيث قال: سألته عن رجل نسى أن يصلّى الصبح حتّى طلعت الشمس؟ قال: «يصلّيها حين يذكرها، فإنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله رقد عن صلاة الفجر حتّى طلعت الشمس ثمّ صلّاها حين استيقظ، و لكنّه تنحّى عن مكانه ذلك ثمّ صلّى» «۳».

و منها: رواية عمّار بن موسى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتّى تطلع الشمس و هو فى سفر، كيف يصنع؟ أ يجوز له أن يقضى بالنهار؟ قال: «لا يقضى صلاة نافلة و لا فريضة بالنهار، و لا يجوز له و لا يثبت له، و لكن يؤخّرها فيقضيها بالليل» «۴»، و الظاهر أنّ النهى عن قضاء الصلاة- فريضة كانت أو نافلة- بالنهار إنّما هو لأجل كون المسافر على الراحلة فى النهار دون الليل، و لكنّها تدلّ مع ذلك على عدم لزوم المبادرة كما لا يخفى.

و منها: رواية إسماعيل بن جابر المروية فى محكيّ الذكرى قال: سقطت عن بعير فانقلبت على أمّ رأسى، فمكثت سبع عشرة ليلة مغمى علىّ، فسألته عن ذلك؟

---

(۱) طه: ۱۴.

(۲) الذكرى ۲: ۴۲۲، الوسائل ۴: ۲۸۵. أبواب المواقيت ب ۶۱ ح ۶، و التعريس: نزول المسافر آخر الليل للنوم و الاستراحة «مجمع البحرين ۴: ۸۶».

(۳) الكافى ۳: ۲۹۴، ح ۸، الوسائل ۸: ۲۶۷. أبواب قضاء الصلوات ب ۵ ح ۱.

(۴) التهذيب ۲: ۲۷۲ ح ۱۰۸۱، الاستبصار ۱: ۲۸۹ ح ۱۰۵۷، الوسائل ۸: ۲۵۸. أبواب قضاء الصلوات ب ۲ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۵۲

فقال: «اقض مع كلّ صلاة صلاة» «۱».

و منها: ما رواه ابن طاوس عن قرب الإسناد للحميرى، عن عبد اللّه بن الحسن، عن جدّه علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام، قال: و سألته عن رجل نسى المغرب حتّى دخل وقت العشاء الآخرة؟ قال: «يصلّى العشاء ثمَّ المغرب». و سألته عن رجل نسى العشاء فذكر بعد طلوع الفجر كيف يصنع؟ قال:

«يصلّى العشاء ثمَّ الفجر». و سألته عن رجل نسى الفجر حتّى حضرت الظهر؟ قال:

«يبدأ بالظهر، ثمَّ يصلّى الفجر، كذلك كلّ صلاة بعدها صلاة» «۲»، و صدرها ظاهر فيما يقول به العامّة من تباين وقتى العشائين، فالحكم بوجوب تقديم العشاء على المغرب موافق لهم.

و منها: ما حكى عن ابن طاوس أنّه وجد فى أمالى السيّد أبى طالب علىّ بن الحسين الحسنى بسند متّصل إلى جابر بن عبد اللّه قال: قال رجل: يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و كيف أقضى؟ قال: «صلّ مع كلّ صلاة مثلها». قال: يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قبل أم بعد؟

قال: «قبل» «۳».

و منها: ما رواه عمّار الساباطى قال: قال سليمان بن خالد لأبى عبد اللّه عليه السّلام و أنا جالس: إنّى منذ عرفت هذا الأمر أصلّى فى كلّ يوم صلاتين، أقضى ما فاتنى قبل معرفتى، قال: «لا تفعل، فإنّ الحال التى كنت عليها أعظم من ترك ما تركت الصلاة» «۴».

---

(۱) الذكرى ۲: ۴۲۷، الوسائل ۸: ۲۶۷. أبواب قضاء الصلوات ب ۴ ح ۱۵.

(۲) رسالة عدم المضايقة المطبوع فى مجلّة تراثنا ۷: ۳۳۹، قرب الاسناد: ۱۶۹- ۱۷۰ ح ۷۳۸- ۷۴۰، الوسائل ۸: ۲۵۵. أبواب قضاء الصلوات ب ۱ ح ۷- ۹.

(۳) رسالة عدم المضايقة المطبوع فى مجلّة تراثنا ۷: ۳۴۴، بحار الأنوار ۸۵: ۳۳۱.

(۴) الذكرى ۲: ۴۳۲، اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشى: ۳۶۱ رقم ۶۷۷، الوسائل ۱: ۱۲۷. أبواب مقدّمة العبادات ب ۳۱ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۵۳

و منها: الروايات المتعدّدة التى رواها جماعة من الصحابة كابن مسلم و الحلبى و غيرهما، و ربما تبلغ خمس روايات، و هى تدلّ على جواز قضاء الفائتة أىّ ساعة شاء المكلّف، كصحيح ابن مسلم قال: سألته عن الرجل تفوته صلاة النهار؟ قال:

«يقضيها إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» «۱».

و صحيح الحلبى قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال: «متى شاء، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» «۲».

و صحيح ابن أبى يعفور قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «صلاة النهار يجوز قضاؤها أىّ ساعة شئت من ليل أو نهار» «۳».

و خبر عنبسة العابد قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قول اللّه عزّ و جل وَ هُوَ الَّذِى جَعَلَ اللَّيْلَ وَ النَّهٰارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرٰادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرٰادَ شُكُوراً «۴» قال: «قضاء صلاة الليل بالنهار و صلاة النهار بالليل» «۵».

و المرسل عن الصادق عليه السّلام أيضا قال: «كلّ ما فاتك من صلاة الليل فاقضه بالنهار، قال اللّه تبارك و تعالى وَ هُوَ الَّذِى جَعَلَ اللَّيْلَ وَ النَّهٰارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرٰادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرٰادَ شُكُوراً «۶».

و أمّا ما يدلّ على عدم اعتبار الترتيب:

فمنها: خبر جابر المتقدّم.

و منها: رواية إسماعيل بن جابر المتقدّمة.

---

(۱) الكافى ۳: ۴۵۲ ح ۷، التهذيب ۲: ۱۶۳ ح ۶۴۰، الوسائل ۴: ۲۴۱. أبواب المواقيت ب ۳۹ ح ۶.

(۲) الكافى ۳: ۴۵۲ ح ۶، التهذيب ۲: ۱۶۳ ح ۶۳۹، الوسائل ۴: ۴۱. أبواب المواقيت ب ۳۹ ح ۷.

(۳) التهذيب ۲: ۱۷۴ ح ۶۹۲، الاستبصار ۱: ۲۹۰ ح ۱۰۶۳، الوسائل ۴: ۲۴۳. أبواب المواقيت ب ۳۹ ح ۱۲.

(۴) الفرقان: ۶۲.

(۵) التهذيب ۲: ۲۷۵ ح ۱۰۹۳، الوسائل ۴: ۲۷۵. أبواب المواقيت ب ۵۷ ح ۲.

(۶) الفقيه ۱: ۳۱۵ ح ۱۴۲۸، الوسائل ۴: ۲۷۵. أبواب المواقيت ب ۵۷ ح ۴.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۵۴

و منها: خبر عمّار المتقدّم أيضا.

و منها: ما رواه عبد اللّه بن سنان و ابن مسكان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن نام رجل أو نسى أن يصلّى المغرب و العشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّهما، و إن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح، ثمّ المغرب، ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس» «۱».

و منها: رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن نام رجل و لم يصلّ صلاة المغرب و العشاء أو نسى، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّهما، و إن خشى أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلوتين فليصلّ المغرب و يدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشمس و يذهب شعاعها ثمّ ليصلّها» «۲»، و روى مثله فى فقه الرضا عليه السّلام مع تبديل النوم بالنسيان «۳».

و منها: رواية جميل بن درّاج عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: تفوت الرجل الاولى و العصر و المغرب و يذكر عند العشاء؟ قال: يبدأ بالوقت الذى هو فيه، فإنّه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك الفريضة فى وقت قد دخل، ثمّ يقضى ما فاته الأول فالأوّل» «۴».

و منها: ما رواه ابن طاوس فى محكىّ رسالته فى هذا الباب من كتاب الصلاة للحسين بن سعيد ما لفظه: صفوان، عن عيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۷۰ ح ۱۰۷۶، الاستبصار ۱: ۲۸۸ ح ۱۰۵۳، الوسائل ۴: ۲۸۸. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۴.

(۲) التهذيب ۲: ۲۷۰ ح ۱۰۷۷، الاستبصار ۱: ۲۸۸ ح ۱۰۵۴، الوسائل ۴: ۲۸۸. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۳.

(۳) فقه الرضا عليه السّلام: ۱۲۲- ۱۲۳، بحار الأنوار ۸۵: ۳۲۴ ح ۲.

(۴) المعتبر ۲: ۴۰۷، الوسائل ۴: ۲۸۹. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۶.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۵۵

عن رجل نسى أو نام عن الصلاة حتّى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: إن كانت صلاة الأولى فليبدأ بها، و إن كانت صلاة العصر فليصلّ العشاء، ثمّ يصلّى العصر» «۱».

و منها: ما رواه ابن طاوس عن قرب الإسناد للحميرى و قد تقدّم لكنّه نقله فى الوسائل عن قرب الإسناد مشتملا على ذيل و هو أنّه قال: و سألته عن رجل نسى الفجر حتّى حضرت الظهر؟ قال: «يبدأ بالظهر ثمّ يصلّى الفجر». و عليه فتصير الرواية من الروايات الدالّة على اعتبار الترتيب «۲».

و منها: ما ذكره أبو الفضل محمد بن أحمد بن سليم (الجعفى) فى كتابه الفاخر الذى ذكر فى خطبته أنه ما روى فيه إلّا ما اجمع عليه

و صحّ من قول الأئمة عليهم السّلام، قال على ما حكاه عنه ابن طاوس فى محكىّ رسالته فى الباب ما لفظه: و الصلوات الفائتات يقضين ما لم يدخل عليه وقت صلاة، فإذا دخل عليه وقت صلاة بدأ بالتى دخل وقتها، و قضى الفائتة متى أحبّ «۳».

و منها: ما حكى عن فقه الرضا- و هو و إن لم تثبت نسبته إلى الرضا عليه السّلام، لكنّه من الكتب الفقهية القديمة المشتملة على مضامين الروايات بلسان الفتوى كما لا يخفى على من راجعه- من أنه قال: «و إن فاتك فريضة فصلّها إذا ذكرت، فإن ذكرتها و أنت فى وقت فريضة أخرى فصلّ التى أنت فى وقتها، ثمَّ تصلّى الفائتة» «۴».

و نظير ذلك ما ذكره الصدوق فى الفقيه الذى ذكر فى خطبته أنه لا يروى فيه إلّا ما يكون حجّة بينه و بين اللّه، و كذا ما حكى عن رسالة الشرائع لوالده قدّس سرّهما التى

---

(۱) رسالة عدم المضايقة المطبوع فى مجلة تراثنا ۷: ۳۴۲، بحار الأنوار ۸۵: ۳۲۹، مستدرك الوسائل ۶: ۴۲۸. أبواب قضاء الصلوات ب ۱ ح ۶.

(۲) قرب الاسناد: ۱۷۰ ح ۷۴۰، الوسائل ۸: ۲۵۵. أبواب قضاء الصلوات ب ۱ ح ۹.

(۳) رسالة عدم المضايقة المطبوع فى مجلّة تراثنا ۷: ۳۴۰، بحار الأنوار ۸۵: ۳۲۷- ۳۲۸.

(۴) فقه الرضا صلّى اللّه عليه و آله: ۱۴۰، مستدرك الوسائل ۶: ۴۳۳. أبواب قضاء الصلوات ب ۲ ح ۶.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۵۶

كانت مرجعا عند إعواز النصوص «۱» و قد صرّح السيّد المرتضى قدّس سرّه بجواز العمل بها فى جواب المسائل الرسية «۲».

و أمّا ما يدلّ على عدم وجوب العدول فهو ما حكاه ابن طاوس عن الواسطى- الذى كان من مشايخ الكراجكى- فى كتاب النقض على من أظهر الخلاف لأهل بيت النبىّ صلّى اللّه عليه و آله ما هذا لفظه: مسألة، من ذكر صلاة و هو فى أخرى.

قال أهل البيت عليهم السّلام يتمّم التى هو فيها، و يقضى ما فاته، و به قال الشافعى.

قال السيّد: ثمَّ ذكر خلاف الفقهاء المخالفين لأهل البيت، ثمَّ ذكر فى أواخر مجلّده مسألة أخرى، فقال ما هذا لفظه: مسألة أخرى: من ذكر صلاة و هو فى اخرى، إن سئل سائل فقال: أخبرونا عمّن ذكر صلاة و هو فى أخرى ما الذى يجب عليه؟ قيل له: يتمّم التى هو فيها، و يقضى ما فاته، و به قال الشافعى، ثمَّ ذكر خلاف المخالفين، و قال: دليلنا على ذلك ما روى عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السّلام أنّه قال:

«من كان فى صلاة ثمَّ ذكر صلاة أخرى فاتته أتمّ التى هو فيها، ثمَّ يقضى ما فاته» «۳»، انتهى.

هذه هى مجموع ما ورد ممّا ظاهره المواسعة، و قد عرفت أنّ جملة منها تدلّ على عدم لزوم المبادرة و الفورية، و جملة أخرى على عدم ترتّب الفائتة على الحاضرة، و بعضها على عدم وجوب العدول، بل ظاهره عدم الجواز.

أمّا ما يدلّ على عدم وجوب المبادرة، فجملة منها ترجع إلى ما رواه العامّة من قصّة التعريس «۴»، و هذه القصّة تدلّ دلالة واضحة على أنّ الأمر بالإتيان

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۳۲ ح ۱۰۲۹ و ص ۳۱۵ ح ۱۴۲۸، و حكاه عن والده فى مختلف الشيعة ۳: ۵، و مفتاح الكرامة ۳: ۳۸۹.

(۲) المسائل الرسية (رسائل المرتضى) ۳: ۳۶۴- ۳۶۵.

(۳) رسالة عدم المضايقة المطبوع فى مجلة تراثنا ۷: ۳۴۳- ۳۴۴، بحار الأنوار ۸۵: ۳۳۰.

(۴) صحيح البخارى ۱: ۱۶۶ ب ۳۵- ۳۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۵۷

بالقضاء متى ما ذكر لا يكون مفاده إيجاب القضاء عند حدوث الذكر بحيث كان حدوثه وقتا له، أو كان وجوبه عنده من باب وجوب المبادرة و المسارعة، بل مفاده مجرّد لزوم الإتيان به فى حالة الذكر و عند وجوده.

و جملة منها كأخبار الأمالى «۱» و عمّار و إسماعيل بن جابر «۲»، تدلّ على مضمون واحد، و هو الإتيان بفائتة واحدة عند كلّ صلاة فريضة.

و أمّا ما يدلّ على عدم الترتيب، فبعضها وارد فى مورد النسيان عن العشائين و أنه لا تكون الغداة مترتّبة عليهما، بل يجوز تأخيرهما إلى بعد شعاع الشمس.

و بعضها وارد فى مورد نسيان الظهرين و المغرب و أنه لا ـ تكون العشاء مترتّبة عليها، بل يجب الابتداء بالوقت الذى هو فيه، و من المعلوم أنه بالنسبة إلى المغرب لا يكون معمولا به، إلّا إذا فرض كون المراد بالوقت هو الوقت الاختصاصى للعشاء الآخرة.

و بعضها وارد فى مورد نسيان خصوص العصر و أنه لا تكون العشاء مترتّبة عليها، و بعضها الآخر وارد فى مورد نسيان المغرب حتّى دخل وقت العشاء، و نسيان الفجر حتّى حضرت الظهر، و هذا أيضا بالنسبة إلى الفرض الأول لا يكون معمولا به، و قد عرفت أنه مضافا إلى هذه الروايات يكون هنا فتاوى ظاهرة فى كون مضمونها مرويّا عن الأئمة عليهم السّلام، كفتوى الصدوقين و الجعفى و عبارة فقه الرضا «۳».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لم يظهر من ابن طاوس القائل بالمواسعة و الجامع للأخبار الدالّة عليها، أنه هل طرح الأخبار الظاهرة فى المضايقة رأسا، أو أنه

---

(۱) المراد به أمالى السيّد أبى طالب علىّ بن الحسين الحسنى فى المواسعة.

(۲) الوسائل ۱: ۱۲۷. أبواب مقدّمة العبادات ب ۳۱ ح ۴، و ج ۸: ۲۶۷. أبواب قضاء الصلوات ب ۴ ح ۱۵.

(۳) راجع ۳: ۱۵۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۵۸

رجّح أخبار المواسعة عليها؟ مع أنّ الانصاف أنه لو وصلت النوبة إلى إعمال المرجحات لما كان محيص عن الأخذ بأخبار المضايقة بعد كونها مشهورة بين القدماء، كما عرفت عند نقل الأقوال فى صدر المسألة.

و بعد كون الشهرة فى الفتوى هى أوّل المرجحات على ما اخترناه و حقّقناه.

هذا، و لكن يمكن الجمع بينهما بأن يقال- بعد ما عرفت من عدم دلالة الأخبار التى استدلّ بها على الفورية على وجوبها، لأنّ مفادها مجرّد وجوب الإتيان بالفائتة عند وجود الذكر لا عند حدوثه بنحو التوقيت، أو مجرّد الفورية و المبادرة-: إنّ الأخبار التى تمسّك بها على وجوب مراعاة الترتيب و شرطيّة الإتيان بالفائتة لصحّة الحاضرة، لا دلالة لها عليه.

لأنّه يحتمل قويّا أن يكون المراد بالإتيان بالفائتة عند دخول الوقت الحاضرة عدم كون دخول وقتها مانعا عن الإتيان بها، لا عدم جواز الإتيان بالحاضرة قبلها، و مرجع ذلك إلى جواز الإتيان بالفائتة متى شاء و لو كان ذلك عند دخول وقت الفريضة، كما أنّ مرجع الأخبار التى استند إليها للفورية إلى جواز الإتيان بالفائتة عند حدوث الذكر، و لو كان زمان حدوثه مصادفا لبعض الأزمنة التى يكره التطوّع فيها.

فمرجع الطائفتين إلى جواز الإتيان بالفائتة فى جميع أوقات الليل و النهار، و ربّما يشهد لهذا الجمع ما رواه ابن أبى عمير، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام «۱»، و قد تقدّم حيث أنّ ظاهرها جواز الإتيان بالفائتة متى ما ذكرها فى أىّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار، و إن دخل وقت صلاة الفريضة فإنّه يجوز الإتيان بها حينئذ أيضا ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة التى حضرت وقتها.

(۱) الوسائل ۸: ۲۵۶. أبواب قضاء الصلوات ب ۲ ح ۳.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۵۹

و إن شئت قلت: إنّ الأمر بالابتداء بالفائتة عند دخول وقت الفریضة وقع فی مقام توهّم الحظر، لأنّه حیث کان الإتیان بالفریضة فی أوّل وقتها معمولا بین المسلمین و موردا لاهتمامهم، بحیث لم یکونوا یؤخّرونها عن أوّل وقتها مع عدم العذر و الضرورة.

فلذا ربما یتوهّم ترجیح الحاضرة علی الفائتة، و أنه لا مجال للإتیان بالفائتة مع حضور الحاضرة، و أنّ الأخبار الدالّة علی الإتیان بالفائتة فی حال وجود الذکر لا تشمل الإتیان بها مع دخول وقت الفریضة الحاضرة التی کان بناؤهم علی الإتیان بها فی أوّل وقتها، و الأمر بالابتداء بالفائتة إنّما وقع لدفع هذا التوهم، و أنّ دخول وقت الحاضرة لا یمنع من الإتیان بالفائتة أصلا، فلا دلالة له علی الوجوب حتّی یستفاد منه الشرطیة و الترتّب کما لا یخفی.

و الظاهر أنّ الجمع بالنحو الذی ذکرنا أولی من الجمع بین الطائفتین، بحمل الوقت علی وقت الفضیلة لا الإجزاء، لأنّ تقیید الابتداء بالعصر فی صحیحة زرارة الطویلة بعدم الخوف عن وقت المغرب، مع أنّ المفروض التذکّر أوّل دخول الوقت دلیل علیه، لعدم إمکان أن تکون صلاة العصر موجبة لفوات وقت الإجزاء للمغرب، فیکون دلیلا علی جواز الإتیان بالمغرب، بل علی رجحانه لو تضیّق وقت الفضیلة لها، و إن کان فی سعة من وقت الإجزاء.

و حیث إنّ إتیان المغرب فی وقت الفضیلة لا یکون واجبا قطعا، فالأمر بإتیان المنسی فی صورة عدم خوف التضیق أیضا معناه الاستحباب بقرینة مقابله، و هکذا حال الروایات الدالّة علی تقدیم الفائتة علی الحاضرة إلی أن یتضیّق وقتها، فإنّها أیضا محمولة علی تضیّق وقت الفضیلة، و بقرینة المقابلة یستفاد عدم وجوب التقدیم مع عدم خوف التضیّق کما لا یخفی.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۶۰

ثمّ لا یذهب علیک، أنّ الروایات الدالّة علی المواسعة و إن کان کثیر منها ضعیفة السند أو مشتملة علی ما لا یقول به أحد من الأصحاب، کما أشرنا إلیه عند نقلها، إلّا أنه یستفاد من مثل فتوی الصدوقین فی محکیّ رسالة الشرائع علی ما حکاه فی مختلف الشیعة و مفتاح الکرامة و الفقیه (۱)، ثبوت هذا المضمون و صدوره من الأئمّة علیهم السّلام، لوضوح استناد فتواهما إلی النصوص الصادرة منهم الواجدة لشرائط الحجیّة باعتقادهما.

و من هنا یمکن أن یقال: بأنّه علی فرض عدم إمکان الجمع بین الطائفتین لیست الشهرة الفتوائیة بین القدماء رضوان اللّه علیهم بالغة إلی حدّ یوجب سقوط أخبار المواسعة عن الحجیّة، بعد موافقتها لفتوی الصدوقین اللذین هما متقدّمان علی المفید و الشیخ و غیرهما من القائلین بالمضایقة، هذا مع أنّ الأخبار الدالّة علی الفوریة إن کانت بصدد إثبات توقیت الفائتة، و أنّ أوّل وقتها یتحقّق بحدوث الذکر فهو مخالف لما هو المرتکز عند المتشرّعة.

ضرورة أنّهم لا یرون للقضاء وقتا خاصّا، بحیث لو أخّر عنه لصار قضاء أیضا و هکذا، و إن کانت بصدد إثبات أنّ هنا أمرا آخر تعلّق بالبدار و الإتیان بالقضاء فورا، لکانت أیضا مخالفة لارتکازهم.

نعم، لو کان المراد بالفوریة ما ذکرنا فی تقریب جریان الأصل، من أنه لیس هنا أمر آخر تعلّق بالمبادرة بالإتیان بالقضاء، بل مقتضی الأمر المتعلّق بنفس الطبیعة لزوم الإتیان بها فورا، فإذا أخّرها إلی ثانی الوقت أو ثالثة و هکذا، مع احتمال زوال تمکّنه فی ذلک الوقت، فإن اتّفق الإتیان بها فیه لا یکون مستحقّا للعقاب إلّا من جهة التجرّی الحاصل بالتأخیر مع احتمال زوال التمکّن، و إن لم یتّفق

(۱) مختلف الشیعة ۳: ۵، مفتاح الکرامة ۳: ۳۸۹، الفقیه ۱: ۳۱۵ ح ۱۴۲۸.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۶۱

يكون معاقبا من جهة الترك عمدا، لما كان ذلك موردا لإنكار المتشرّعة كما هو غير خفيّ.

ثمَّ إنّك عرفت أنّه لو فرضنا سقوط أخبار المواسعة عن الحجيّة، و قلنا بلزوم الأخذ بمقتضى أخبار المضايقة، فالقدر المتيقّن من تلك الأخبار هو ترتّب الحاضرة على الفائتة المتّصلة بها، أو الشريكة للمتّصلة فى الوقت، و لا يتجاوز ذلك عن يوم و ليلة، و من المعلوم أنّ هذا المقدار لا يوجب تعطيل أمر المعاش و الاقتصار من النوم و غيره على مقدار الضرورة.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا بطلان القول بأصل المضايقة أوّلا و بالمضايقة المطلقة ثانيا، هذا تمام الكلام فى مسألة المضايقة و المواسعة.

الترتيب بين الفوائت

اشارة

اعلم أنّ العامّة لم يفرّقوا بين هذه المسألة و المسألة المتقدّمة، فمن قال منهم بعدم الترتيب كالشافعى قال به مطلقا، و من قال باعتبار الترتيب بالنسبة إلى يوم و ليلة فى الحاضرة و الفائتة كأبى حنيفة و مالك، قال به فى الفوائت أيضا بعضها بالنسبة إلى بعض، و من قال بالترتيب مطلقا كأحمد، قال به مطلقا، هذا حالهم «۱».

و أمّا أصحابنا فالقدماء منهم- القائلون بالمضايقة فى المسألة المتقدّمة- لم يتعرّضوا لهذه المسألة، نعم قد تعرّض لها السيّد فى الجمل، و اختار الترتيب بين الفوائت أيضا، و قرّره على ذلك القاضى ابن البراج فى شرحه «۲»، و لكن لا يستفاد

---

(۱) المجموع ۳: ۷۰ المغنى لابن قدامة ۱: ۶۷۶- ۶۷۷، الشرح الكبير ۱: ۴۸۳- ۴۸۴، بداية المجتهد ۱: ۲۵۶- ۲۵۷، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۵۱- ۳۵۳، مسألة ۵۸ و ۵۹.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۳۸، المهذّب ۱: ۱۲۶، مختلف الشيعة ۳: ۳ و ۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۶۲

منهما الملازمة بين المسألتين.

و أمّا المتأخّرون فقد عنونوا مسألتين و اختلفوا فى كلتيهما، و ظاهرهم عدم الملازمة بينهما، فيمكن حينئذ القول بالمضايقة فى المسألة المتقدّمة دون هذه المسألة، و كذا العكس كما هو المعروف بينهم، و قد ادعى الإجماع عليه بالنسبة إلى هذه المسألة «۱».

و كيف كان فربّما يقال فى المسألتين: إنّ المرتكز فى أذهان أهل العرف فى الأوامر المتعدّدة المتعلّقة بطبيعة واحدة فى الأزمنة المتعاقبة، رعاية التقدّم و التأخّر الثابتين لتلك الأوامر فى مقام التوجّه إلى المكلّف فى مقام الامتثال و الإطاعة، بحيث يمتثلون أوّلا الأمر المتوجّه إليه أوّلا و ثانيا الأمر المتوجّه إليه ثانيا و هكذا.

فالقطعات المختلفة من الزمان التى هى ظروف للمكلّف به كما أنّها متقدّمة بعضها على بعض ذاتا، و تكون السابقة متّصفة بوصف السبق أصالة، و اللاحقة بوصف اللحوق كذلك، كذلك لها مدخليّة فى اتّصاف الأمر الواقع فى القطعة اللاحقة بوصف اللحوق، و كذا الواقع فى السابقة، و العرف يراعى هذين الوصفين الثابتين للأمر مثلا فى مقام الامتثال، و يأتى بمتعلّق الأمر السابق أوّلا و اللاحق ثانيا.

و كأنّه يكون الإتيان بمتعلّق السابق عندهم شرطا لصحّة الامتثال بالنسبة إلى الأمر اللاحق، إمّا لكون نفس الإتيان بالمتعلّق وجوده شرطا للثانى مع قطع النظر عن تعلّق الأمر به أوّلا، لأجل تقدّم ظرفه على ظرفه، و إمّا لكون تعلّق الأمر به أوّلا مستدعيا لتقديم الإتيان بمتعلّقه

فی مقام الامتثال.

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۸۲ مسألة ۱۳۹، المعتبر ۲: ۴۰۵- ۴۰۶، المنتهی ۱: ۴۲۱، التنقیح الرائع ۱: ۲۶۷، ذخیرة المعاد: ۳۸۵، کفایة الأحکام: ۲۸، مستند الشیعة ۷: ۳۱۳، جواهر الکلام ۱۳: ۱۹.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۶۳

و یؤیّد هذا الارتکاز، الروایات المتقدّمة الدالّة علی الترتیب بین الحاضرة و الفائتة، و کذا صدر روایة زرارة الطویلة المتقدّمة فی المسألة السابقة، الظاهرة فی الابتداء بأولی الفوائت ثمَّ الإتیان بما بعدها «۱»، و کذا روایة عبد اللّه بن سنان الواردة فی رجل أفاض من جمع حتّی انتهی إلی منی فعرض له عارض لم یرم الجمرة حتّی غابت الشمس، الدالّة علی أنّه یرمی إذا أصبح مرّتین إحداهما بکرة و هی للأمس، و الأخری عند زوال الشمس و هی لیومه «۲»، و کذا ما رواه العامّة عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله من أنّه فاتت منه صلوات ثمَّ أتی بقضائها مرتّبا و مقدّما للفائتة السابقة علی اللاحقة «۳».

و بالجملة: المرتکز لدی العرف فی مقام العمل، تقدیم امتثال الأمر المتوجّه إلیه أوّلا علی امتثال الأمر المتوجّه إلیه ثانیا، من غیر فرق بین الفوائت بعضها بالنسبة إلی بعض و بین الحاضرة و الفائتة، و أمّا الحواضر فترتّب بعضها علی بعض قهریّ لا یکاد یحتاج إلی البیان. نعم فی الظهرین و کذا العشائین حیث یمکن مخالفة الترتیب احتاج إلی البیان، و أنّ الظهر شرط للعصر و المغرب شرط للعشاء، و قد وقع بیانه فی الفتاوی تبعا للنصوص.

هذا غایة ما یمکن أن یقال فی تقریب هذه الدعوی، و لکن یرد علیها أنّ بناء العرف علی ما ذکر علی تقدیر تسلیم ثبوته، لا یثبت اللزوم الشرعیّ، بعد کون المحتمل أنه لا یکون الإتیان بالصلاة السابقة دخیلا فی ترتّب المصلحة علی الصلاة اللاحقة، بل کان مجرّد تحقق القطعة الخاصّة التی هی ظرف للصلاة اللاحقة مؤثّرا فی ترتّب المصلحة.

---

(۱) الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۱.

(۲) التهذیب ۵: ۲۶۲ ح ۸۹۳، الوسائل ۱۴: ۷۲. أبواب رمی جمرة العقبة ب ۱۵ ح ۱.

(۳) سنن الترمذی ۱: ۲۲۳ ب ۱۸ ح ۱۷۹، سنن النسائی ۱- ۲: ۳۳۶ ب ۵۵ ح ۶۱۸.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۱۶۴

فحدوث الزوال و تحقّقه دخیل فی ترتّب المصلحة علی صلاة الظهر، من غیر أن یکون تأخّرها عن صلاة الفجر مؤثّرا فیه، و کذا حدوث الفجر الصادق له مدخلیة فی تأخیر فریضة الصبح فی المصلحة المترتّبة علیها من غیر أن یکون تقدّمها علی صلاة الظهر الواقعة بعد الزوال مؤثّرا فیه أصلا.

فالقطعات من الزمان التی تکون کلّ واحدة منها ظرفا لصلاة خاصّة، و إن کانت متقدّمة بعضها علی بعض أصالة، و بتبعها تتّصف الصلاة السابقة بوصف السبق و اللاحقة بوصف اللحوق، إلّا أنّ هذا الاتّصاف لیس له دخل فی ترتّب المصلحة المترقّبة علی الصلاة المأتیّ بها، فلا بدّ من ملاحظة دلیل آخر یدلّ علی الترتیب.

ثمَّ إنّه علی تقدیر تسلیم ما ذکر یمکن الفرق بین المسألتین، بأنّ ما له الدخل فی البناء العرفی المتقدّم هو اختلاف أزمنة ثبوت الأوامر و تعاقبها، و من المعلوم أنّ تعاقب الأزمنة إنّما یتحقّق بالنسبة إلی الفوائت- بعضها بالإضافة إلی بعض- لأنّ توجّه الأمر بالفائتة السابقة، یکون قبل توجّه الأمر بالفائتة اللاحقة.

و أمّا فی الحاضرة بالنسبة إلی الفائتة فیمکن أن یقال: بعدم التعاقب إذا ذکر الفائتة عند حضور وقت الحاضرة، لتوجّه الأمرین إلیه معا فی حال واحد، بناء علی أن یکون قوله علیه السّلام: «یقضیها إذا ذکرها» «۱» دالّا علی حدوث الأمر بالقضاء عند حدوث الذکر، بحیث

لا يكون قبله أمر بإتيان الفائتة أصلا.

و كيف كان، فنقول:- بعد ذكر أنّ النزاع فى المقام إنّما هو فى غير الظهرين من يوم واحد، و كذا العشائين من ليلة واحدة، لأنّ ترتّب قضاء العصر على الظهر و العشاء على المغرب من يوم و ليلة واحدة لا إشكال فيه كما هو كذلك بالنسبة إلى

(۱) الكافى ۳: ۲۹۲ ح ۳، التهذيب ۲: ۲۶۶ ح ۱۰۵۹، و ص ۱۷۱ ح ۶۸۱، الاستبصار ۱: ۲۸۶ ح ۱۰۴۶، الوسائل ۴: ۲۷۴. أبواب المواقيت ب ۷۲ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۶۵

أدائهما- إنّ الروايات الواردة فى هذا المقام كثيرة:

منها: رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى الصلوات و هو جنب اليوم و اليومين و الثلاثة ثمَّ ذكر بعد ذلك؟ قال: «يتطهّر و يؤذّن و يقيم فى أوّلهنّ ثمَّ يصلّى و يقيم بعد ذلك فى كلّ صلاة، فيصلّى بغير أذان حتّى يقضى صلاته» «۱».

و لا دلالة لها على اعتبار الترتيب بين الفوائت، لأنّها ناظرة إلى تأكّد استحباب الأذان و الإقامة لأوّلهنّ، و خصوص الإقامة لغيرها، ممّا يؤتى به بعدها.

و ليس مفادها لزوم الابتداء بما فات أوّلا من الصلوات، لأنّه يحتمل أن يكون المراد بأوّل الصلوات الفائتة، أوّلها فى مقام الإتيان بقضائها لا أوّلها فى مقام الفوت، و على فرض أن يكون المراد به هو أوّلها عند الفوت، لا يكون لها أيضا دلالة على لزوم الابتداء به، لأنّ ذلك التعبير إنّما وقع مطابقا لعمل العرف، فإنّه جرت سيرتهم على الابتداء بما فات أوّلا ثمَّ الإتيان بما بعدها مترتّبة، لأنّه لا داعى لهم إلى الشروع من الوسط أو من الآخر كما لا يخفى.

و منها: مرسلة جميل بن درّاج عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت: تفوت الرجل الاولى و العصر و المغرب و يذكر عند العشاء، قال: «يبدأ بصلاة الوقت الذى هو فيه، فإنّه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك الفريضة فى وقت قد دخل ثمَّ يقضى ما فاته الأول فالأوّل» «۲».

و هذه الرواية و إن كانت ظاهرة فى ترتّب قضاء المغرب على قضاء الظهرين كترتّب المتأخّرة منهما على المتقدّمة الذى قد عرفت أنّه لا إشكال فيه، إلّا أنّها موهونة من جهة موافقتها لمذهب العامّة، من جهة دلالتها على تباين وقتى العشائين، و لزوم الإتيان بالعشاء الآخرة فى الوقت المشترك على حسب معتقد

(۱) التهذيب ۳: ۱۵۹ ح ۳۴۲، الوسائل ۸: ۲۵۴. أبواب قضاء الصلوات ب ۱ ح ۳.

(۲) المعتبر ۲: ۴۰۷، الوسائل ۴: ۲۸۹. أبواب المواقيت ب ۶۲ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۶۶

الإمامية رضوان اللّه عليهم أجمعين، فلا يمكن الاعتماد عليها من هذه الجهة.

و أمّا ترتّب قضاء العصر على الظهر فقد عرفت خروجه عن محلّ النزاع، ثمَّ إنّ فى تعليله عليه السّلام لزوم الابتداء بالوقت الذى هو فيه بأنه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاة فريضة فى وقت قد دخلت، إشعارا بما ذكرنا فى تقرير الأصل فى المسألة المتقدّمة، من أنه ليس المراد بفوريّة القضاء كونها موقتة بحدوث الذكر، أو أنّه تعلّق أمر آخر بها زائدا على الأمر المتعلّق بأصل الطبيعة، بل المراد بها هو لزوم الإتيان بها من جهة احتمال كون التأخير موجبا لترك المأمور به من غير عذر فراجع.

و منها: فقرتان من رواية زرارة الطويلة المتقدّمة فى المسألة السابقة:

۱- قوله عليه السّلام فى ذيلها فيما إذا فاتته المغرب و العشاء جميعا: «فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة، ثمَّ

صلّ المغرب و العشاء، ابدأ بأوّلهما لأنّهما جميعا قضاء.» و لا دلالة لهذه الفقرة إلّا على وجوب رعاية الترتيب بين قضاء العشاء و قضاء المغرب من ليلة واحدة، و قد عرفت أن ذلك ممّا لا إشكال فيه.

۲- قوله عليه السّلام فى صدر الرواية: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ، فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة» «۱». و هذه الفقرة من حيث المضمون موافقة لرواية محمد بن مسلم المتقدّمة «۲»، إلّا أنّ دلالة هذه على اعتبار الترتيب على فرضها أقوى من دلالة تلك الرواية، و ذلك من جهة اشتمالها على الأمر بالابتداء بأوّل الفوائت دونها.

---

(۱) الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۱.

(۲) الوسائل ۸: ۲۵۴. أبواب قضاء الصلوات ب ۱ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۶۷

و لكنّها أيضا ممنوعة، لأنّها ناظرة إلى حكم آخر، و هو تأكّد استحباب الأذان و الإقامة لأوّلها و خصوص الإقامة لغيرها ممّا يؤتى به بعدها بلا فصل، و الأمر بالابتداء بأوّلهنّ إنّما هو توطئة للحكم المذكور بعده، و لا دلالة له على لزوم ذلك و لعلّه وقع من باب المطابقة، لما جرت به سيرة العرف غالبا من الابتداء فى مقام امتثال الأمر بالقضاء بما فات أوّلا، ثمّ الإتيان بما بعدها مرتّبة على حسب ترتيب الفوت كما لا يخفى.

و بالجملة: دلالة هذه الفقرة من الرواية على لزوم مراعاة الترتيب بين الفوائت مبتيّة على كونها بصدد بيان حكمين:

أحدهما: وجوب الابتداء بما فات أوّلا.

ثانيهما: الأمر بالأذان و الإقامة للفائتة المبتدأ بها و بخصوص الإقامة لما بعدها، مع أنّ ظاهرها يأبى عن ذلك، فإنّ الناظر المتأمّل فيها يقضى بعدم كونها إلّا فى مقام بيان الحكم الثانى.

و الأمر بالابتداء بأوّل الفوائت إنّما وقع من باب المطابقة لعمل العرف و سيرتهم، بناء على أن يكون المراد بأوّلها هو الأول فى مقام الفوت. هذا، و يحتمل قويّا أن يكون المراد به هو الأول فى مقام العمل و الإتيان بالفوائت المتعدّدة، فلا يكون ذكره مجديا إلّا من باب التوطئة للحكم المذكور بعده.

هذا، مضافا إلى أنّه لو سلّم ظهور الرواية فى الأمر بالابتداء بما فات أوّلا، و أنّ هذا حكم مستقلّ تكون الرواية بصدد بيانه، نقول: إنّ مقتضاها مجرّد لزوم الابتداء بما فات أوّلا و لا دلالة لها على لزوم مراعاة الترتيب بالنسبة إلى ما بعدها، بحيث تكون الفائتة الثانية فى مقام الفوت ثانية فى مقام العمل أيضا، اللهمّ إلّا أن يتمسّك بعدم القول بالفصل أو بمفهوم الموافقة الراجع إلى إلغاء الخصوصية، ضرورة أنّه لا خصوصية للأولى من حيث لزوم الابتداء بها، بل ذلك إنّما هو من جهة اشتراط

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۶۸

الإتيان بالفائتة السابقة فى صحة الفائتة اللاحقة من دون فرق بين الأولى و غيرها.

و كيف كان، فالاستناد لإثبات مثل هذا الحكم إلى مثل هذه الرواية مع قصور دلالتها ممّا لا ينبغى أن يصدر من الفقيه، خصوصا بعد احتمال كون المقصود منها هو المقصود من رواية محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام المتقدّمة، و قد عرفت ضعف دلالتها بمكان.

و خصوصا بعد كون مقتضى مناسبة الحكم بالأذان و الإقامة لاولى الصلوات، و الإقامة لما بعدها، هو كون الموضوع لذلك مطلق ما يؤتى به أوّلا، سواء كان هو الأول عند الفوت أم لم يكن، و لا ملائمة بين خصوص الأول فى مقام الفوت و هذا الحكم أصلا.

ألا ترى أنّه لا يستفاد من الرواية استحباب الأذان و الإقامة معا لمن خالف الترتيب نسيانا و ابتدأ بغير الأول عند الفوت، و من المعلوم

خلافه. هذا، و لكنّ الذى يمنعنا عن الفتوى بعدم اعتبار الترتيب على ما هو مقتضى الأصل بعد قصور الدليل، هى الشهرة العظيمة المحقّقة بين المتأخّرين من الأصحاب رضوان اللّه عليهم.

فإنّك عرفت «۱» أنّ المسألة و إن لم تكن موردا لتعرّض القدماء- ما عدا السيّد فى الجمل، و القاضى فى شرحه- إلّا أنّ المتأخّرين المتعرّضين لها لم يناقشوا فيها، بل قد ادعى الإجماع غير واحد منهم، و حينئذ فالأحوط بل الأقوى لزوم مراعاة الترتيب بالنسبة إلى الفوائت و إن لم يكن معتبرا شرعا فى أدائها، هذا كلّه بالنسبة إلى اعتبار أصل الترتيب فى الجملة.

و أمّا اختصاص اعتباره بصورة العلم بالترتيب أو إطلاقه لصورة الجهل أيضا

---

(۱) راجع ۳: ۱۶۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۶۹

فهو محلّ خلاف بينهم، و الظاهر أنّ من تعرّض من القدماء لأصل مسألة الترتيب بين الفوائت كالسيّد المرتضى على ما مرّ «۱» لم يتعرّض لفرض الجهل أصلا، بل وقع التعرّض له فى كلام المحقّق و العلّامة و غيرهما من المتأخّرين، و هم بين من خصّ اعتباره بصورة العلم كأكثر من اعتبر الترتيب، و بين من كان ظاهر كلامه الإطلاق و عدم التقييد بصورة العلم، و بين من تردّد فى اعتباره فى صورة الجهل، كالمحقّق فى المعتبر، أو استوجه الاحتياط كالعلّامة فى التذكرة، أو صرّح باعتباره فيها أيضا، كما حكى عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدّس سرّه «۲».

ثمّ إنّه قد استدلّ للقول بعدم اعتبار الترتيب مع الجهل به، «تارة» بالأصل السالم عن معارضة الأدلّة السابقة الظاهرة فى غيره، و «اخرى» باستلزام التكرار المحال أو الحرج فى كثير من موارده المتمّم فى غيرها، بعدم القول بالفصل و موافقته لسهولة الملّة و سماحة الشريعة، و «ثالثة»، برفع القلم عن النسيان، و أنّ الناس فى سعة ما لم يعلموا.

و ذكر فى الجواهر: أنّ مراعاة الترتيب حال الجهل به مع أنّه أحوط فى البراءة عمّا اشتغلت الذمّة به من الصلاة بيقين، لا يخلو اعتبارها عن قوّة، و ناقش فى أدلّة العدم، بعدم صلاحيّة الأصل لمعارضة الأدلّة المتقدّمة الحاصلة بسبب استصحاب وجوبه، و إطلاق الأدلّة السابقة من معاقد بعض الإجماعات و الأخبار التى لا- مدخليّة للعلم و الجهل فيما يستفاد منها و عدم استلزام التكرار للمحال بل و الحرج.

ضرورة كونه كمن فاته مقدار ذلك يقينا الذى من المعلوم عدم سقوط القضاء

---

(۱) فى ۳: ۱۶۱.

(۲) المعتبر ۲: ۴۰۵، التذكرة ۲: ۳۵۹، المنتهى ۱: ۴۲۱، تحرير الأحكام ۱: ۵۱، إيضاح الفوائد ۱: ۱۴۷، الذكرى: ۲: ۴۳۳- ۴۳۴، البيان: ۱۵۲، روض الجنان: ۳۶۰، الروضة البهيّة ۱: ۳۴۵، مدارك الأحكام ۴: ۲۹۶، ذخيرة المعاد: ۳۸۵، كشف الغطاء: ۲۷۰، جواهر الكلام ۱۳: ۲۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۷۰

عنه لمشقّته بكثرته، على أنّه لو سلم الحرجية فى الجملة فسبب ذلك بعض الأفراد أو أكثرها، و أقصاه السقوط فيما يتحقّق الحرج به دون غيره، كما هو ظاهر الأستاذ فى كشف الغطاء فى أوّل كلامه بل صريحه.

و دعوى الإجماع المركّب الذى هو حجّة فى مثل هذه المسائل عهدتها على مدّعيها، بل قد يقال بوجوب ترجيح إطلاق أدلّة المقام على دليل الحرج، بناء على قبوله لذلك، كما أخرج عنه فيما لو كان مقدار هذا المكرّر معلوم الفوات، بل قد يقال بعدم شمول دليل الحرج للمقام أصلا، إذا المراد نفيه فى الدين لا ما يوجبه العقل عند الاشتباه للمقدّمية، انتهى «۱».

أقول: المهم فى المقام ملاحظة أنّ صدر رواية زرارة المتقدّمة الذى يكون دليلا منحصرا فى هذا الباب هل يدلّ على إطلاق وجوب مراعاة الترتيب، و أنّه لا يختص بالعالم بعد تسليم ظهوره فى أصل اعتبار الترتيب فى الجملة، أو لا يدلّ على ذلك؟ ضرورة أنّه مع دلالته على ذلك لا مجال للتمسّك بالأصل، و كذا بحديث: «إنّ الناس فى سعة ما لم يعلموا» «۲».

نعم، لو فرض استلزم التكرار للحرج فى مورد يسقط الترتيب بالنسبة إلى ما يتحقّق به الحرج دون غيره، لحكومة دليل الحرج على الأدلّة الدالّة على الأحكام بالعناوين الأولية، كما قد حقّق فى محلّه، و القول بوجوب ترجيح إطلاق أدلّة المقام على دليل الحرج ناش من قلّة التأمّل، و عدم رعاية النسب الواقعة بين الأدلّة، و الخلط بين التعارض و الحكومة، فهذا القول ممّا لا ينبغى توهّمه أصلا.

هذا، و قبل التأمّل فى دلالة صدر الرواية على الإطلاق و عدمه نلاحظ حال المسألة بحسب مقام الثبوت و نقول:

---

(۱) جواهر الكلام ۱۳: ۲۴- ۲۵.

(۲) عوالى اللئالى ۱: ۴۲۴ ح ۱۰۹.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۷۱

القول باعتبار الترتيب فى الفوائت، بعضها بالنسبة إلى بعض، قد يجتمع مع القول باعتباره فى المسألة المتقدّمة، و هى مسألة الحاضرة و الفائتة، و قد يجتمع مع القول بعدم دخالة الفائتة فى صحة الحاضرة.

فعلى الأول: يكون مرجع هذا القول إلى أنّ الصلوات اليوميّة الواقعة فى الأزمان المختلفة المتعاقبة المترتّبة، كما أنّها متأخّرة تكوينا بعضها عن بعض- تبعا لظروفها الزمانية التى يكون بعضها سابقا على البعض الآخر ذاتا و أصالة- كذلك يكون هذا التأخر شرطا شرعيّا لصحة اللاحقة، فصلاة الظهر كما أنّها مشروطة بوقوعها فى الزمان الذى يتأخّر تكوينا عن الزمان الذى هو ظرف وقوع فريضة الصبح، كذلك يكون تأخّرها عن فريضة الصبح شرطا شرعيّا لصحّتها، بحيث لا يكاد يمكن أن تتحقّق بدونها.

و على الثانى: الذى يكون مرجعه إلى التفصيل بين المسألتين، و القول بعدم اعتبار الترتيب بين الحاضرة و الفائتة و اعتباره بين الفوائت كما هو المعروف بين المتأخّرين، يكون مرجع اعتبار الترتيب إلى عدم كون الصلاة المتقيّدة بالوقوع فى الزمان المتأخّر مشروطة بوقوع الصلاة التى ظرفها الزمان المتقدّم و تحقّقها، بل وصف الفوت له مدخلية فى هذه الجهة، و أنّ اجتماع الفوائت يوجب زيادة شرط على الشروط، من دون أن يكون هذا الشرط معتبرا فى غيرها.

و حينئذ نقول: اعتبار الترتيب عند الجهل أيضا بناء على الأول لا يحتاج إلى مئونة كثيرة، بل الظاهر على فرض ثبوت هذا القول، إطلاق وجوب الترتيب و عدم اختصاصه بصورة العلم، بحيث لو فرض قصور الدليل عن الشمول لصورة الجهل لكان مقتضى مفهوم الموافقة الذى هو عبارة أخرى عن إلغاء الخصوصية، تعميمه بحيث يشمل صورة الجهل أيضا، و ذلك لأنّه بعد ما علم العرف باشتراط صحة اللاحقة شرعا بوقوع السابقة قبلها من جهة قيام الدليل، لا يرى فى ذلك

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۷۲

فرقا بين العالم و الجاهل كما لا يخفى.

و أمّا بناء على الوجه الثانى، حيث يكون اشتراط ذلك حادثا عند اجتماع الفوائت، لأنّ المفروض مدخلية وصف الفوت فى ذلك يحتاج إطلاق القول بالاعتبار إلى دليل قوىّ، و لا يكاد يفهم العرف من الدليل لو فرض اختصاصه بصورة العلم أنه لا مدخلية للعلم فى ذلك، لأنّه حيث لا يكون هذا المعنى قريبا إلى فهم العرف، لأنّ مدخلية وصف الفوت فى أحداث شرط زائد من دون أن تكون السابقة مطلقا شرطا لصحّة اللاحقة، و عدم كونها مشروطة بتأخّرها عنها، أمر بعيد عن أذهانهم، فإذا كان الدليل على ذلك الشرط ظاهرا فى خصوص صورة العلم يقتصرون فى مفاده على خصوص تلك الصورة، و لا تكون خصوصية العلم ملغاة عندهم أصلا، هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فقد عرفت أنّ الدليل الوحيد هو صدر رواية زرارة المتقدّمة، و عرفت أيضا أنّ غاية مدلولها على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا سابقا، من عدم كونه فى مقام بيان هذا الحكم، بل هو ناظر إلى حكم آخر، هو وجوب الابتداء بأولى الفوائت فى مقام الفوت، و لا دلالة لها على اعتبار الترتيب بين غيرها من الثانية و الثالثة و هكذا.

و من المعلوم أنّ المخاطب بهذا الأمر هو العالم بالترتيب القادر على الابتداء بأولى الفوائت عن علم، فاستفادة اعتبار الترتيب بالنسبة إلى غير الأولى تحتاج إلى دعوى إلغاء الخصوصية، كما أنّ استفادة إطلاق الاعتبار بالنسبة إلى الجاهل أيضا يحتاج إلى تلك الدعوى. و نحن و إن وافقنا على إلغاء الخصوصية من الجهة الأولى، نظرا إلى أنه لا خصوصية للفائتة الأولى بنظر العرف، لكن لا نسلّم الدعوى الثانية، خصوصا بعد كون مراعاة الترتيب عند الجهل مستلزمة غالبا لتكرار الفائتة كثيرا، و خصوصا بعد ما عرفت من أنّ إلغاء خصوصية العلم بعد

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۷۳

عدم كون الحاضرة مشروطة بالإتيان باللاحقة و تأخّرها عنها، ممّا لا يساعده العرف أصلا.

فالإنصاف أنّ الاتكاء فى مقام الإفتاء على مثل هذه الرواية، مع ما عرفت من قصورها عن الدلالة، على أصل اعتبار الترتيب بين الفوائت- فضلا عن إطلاقه و شموله لحال الجهل أيضا، و مع استلزام العمل بمقتضى هذه الفتوى المشقّة الكثيرة- ممّا لا ينبغى أن يقع من الفقيه، بل الإفتاء بذلك خلاف الاحتياط، من جهة أنّ إلقاء المكلّف فى المشقّة- من دون دليل ظاهر و حجّة واضحة- ممّا يسدّ باب الاحتجاج للمفتى عليه، و يبقى له حق السؤال عن وجه هذا الإلقاء مع كون الحال ما ذكر.

و كما أنّ الاحتياط فى مقام العمل مستحسن بلا ريب، فكذلك الاحتياط فى مقام الإفتاء، أ لا ترى أنّ المقدّس الأردبيلى قدّس سرّه مع شدّة تورعه و كثرة زهده حتّى أنّه بلغ إلى مرتبة لم يبلغ إليها إلّا القليل- و لذلك اشتهر بالمقدس- لم يكن يفتى فى الفقه إلّا بما دلّ عليه دليل ظاهر، و ليس ذلك إلّا لأجل أنه يرى أنّ مقتضى الاحتياط فى مقام الإفتاء مع عدم وجود مثل ذلك الدليل التجنّب عنه، و عدم إلقاء المكلّف فى الضيق و المشقّة.

هذا كلّه فيما لو كان جاهلا بالترتيب من أوّل الأمر، و أمّا لو كان عالما به ابتداء ثمّ عرض له النسيان، فمقتضى استصحاب وجوب الترتيب الثابت حال العلم لرواية زرارة المتقدّمة- بناء على دلالتها على اعتباره كما هو المفروض- لزوم تكرار الفوائت حتّى يحصل له العلم بحصول الترتيب المعتبر شرعا. هذا كلّه فيما يتعلّق بقضاء المكلّف عن نفسه.

و أمّا تولّى القضاء عن الميّت، سواء كان من وليّه الذى هو أكبر الذكور من أولاده، أو من متبرّع، أو من مستأجر، ففى لزوم مراعاة الترتيب فيه أيضا إشكال، و لهذه المسألة صور كثيرة، لأنّه قد يكون الترتيب معلوما لكلّ من الميّت

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۷۴

و وصيّه و المتولّى للقضاء- وليّا كان أو متبرّعا أو مستأجرا- و قد يكون مجهولا لجميعهم، و قد يكون معلوما لبعض و مجهولا لآخر بصورة المتعدّدة، و لا بدّ من بيان أحكام جميع صور المسألة.

أمّا الصورة الأولى الّتى هى القدر المتيقّن من محلّ النزاع فى هذه الجهة، فالمحكىّ فى الجواهر عن كشف الغطاء لأستاذه عدم اعتباره، استنادا إلى الأصل بعد قصر ما دلّ على اعتبار الترتيب على المتيقّن و هو القاضى عن نفسه، و إلى إطلاق ما دلّ على القضاء عن الميّت «۱».

هذا، و لكنّه ناقش فيه فى الجواهر بأنّ النائب لا يكون إلّا مؤدّيا تكليف غيره الذى من كيفيته الترتيب، كالقصر و الإتمام و الجهر و الإخفات، فلو استأجر أجيرين حينئذ كلّ واحد عن سنة لم يجز عنه لو أوقعاها دفعة، فضلا عن عكس الترتيب بل يصحّ منهما سنة خاصّة «۲».

و ذكر فى المصباح: إنّه قد يقال: بأنّ النائب إنّما يجب عليه أن يأتى بالفعل على وجه يقع تداركا للفريضة الفائتة، بأن يقع موافقا

لطلبها الابتدائى المتعلّق بها من حيث هو، لا الأمر الثانوى المتعلّق بقضائها بعد فواتها، و قال فى توضيح هذا ما ملخّصه:

إنّ الشارع أوجب على ولىّ الميّت أن يقضى عنه ما فاته من صلاة أو صيام، كما أنّه أوجب ذلك على نفسه على تقدير بقائه حيّا و تمكّنه من ذلك، فالقضاء سواء كان على الولىّ أو على نفسه إنّما يجب بأمر جديد، و لكن متعلّق هذا الأمر هو الفعل الذى تعلّق به الأمر الأول فى خارج وقته.

---

(۱) كشف الغطاء: ۲۷۰.

(۲) جواهر الكلام ۱۳: ۳۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۷۵

و إن شئت قلت: إنّ الأمر الجديد كاشف عن عدم فوات مطلوبية ذلك الفعل بفوات وقته، فيجب على القاضى مطلقا الإتيان بالفعل على وجه يقع إطاعة للأمر الأول، لعدم تقيده بوقته، فيجب عليه حينئذ مراعاة جميع ما يعتبر فيه عدى خصوصية الوقت، أو الخصوصيّات الناشئة من خصوصية الأدائية، ككون بعضها متقدّما على بعض باعتبار تقدّم وقته لا من حيث هو، و أمّا سائر الخصوصيات التى ثبتت فى القضاء لا من حيث كونها من مقتضيات نفس الأمر بالقضاء من حيث هو، بل بدليل خارجىّ فليقتصر على مقدار دلالته، فإن كان مخصوصا بالقاضى عن نفسه اقتصر عليه.

و الحاصل أنّه يجب على النائب أن ينوب عنه فى تدارك ما فاته بمخالفته الأمر الابتدائى المتعلّق بالفريضة الفائتة دون الأمر القضائىّ المتنجّز عليه بعد الفوات، فالخصوصيات المعتبرة فى امتثال هذا الأمر دون الأمر الأصلى لم يجب عليه رعايتها إلّا أن يدلّ عليه دليل.

و من هذا القبيل مسألة الترتيب، فإنّا لم نستفد وجوبه من نفس الأمر بالقضاء حتّى فى المترتّبين بالأصل، لاحتمال كون ترتّبهما الأصلى ناشئا من ترتّب وقت أدائهما، فلا تجب رعايته لدى الإتيان بهما فى خارج الوقت، بل للأخبار الخاصّة القاصرة عن الشمول لغير القاضى عن نفسه، اللّهمّ إلّا أن يدّعى أنّ المنساق منها كونها مسوقة لبيان كيفيّة قضاء الفوائت من حيث هو، من دون مدخلية للأشخاص الفاعلين كما لا يبعد ذلك «۱»، انتهى.

و محصّل ما أفاده قدّس سرّه أنّ النائب إنّما يجب عليه تدارك ما فات عن المنوب عنه، من الصلوات الأدائية غير المشروطة شرعا بتأخّر اللاحقة، و تقدّم السابقة،

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۶۱۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۷۶

و ترتّبها عليها، و لا يكون فعله تداركا للتدارك الواجب على المنوب عنه، حتّى يشترط فيه ما يشترط فى تداركه من الترتيب و غيره، فهو تدارك لأصل الفائت دون تداركه.

و حيث إنّ المفروض عدم اعتبار الترتيب شرعا فى أصل الفائت، و الدليل الدالّ على اعتباره إنّما دلّ عليه فى خصوص تدارك المنوب عنه، لأنّه المخاطب بالابتداء بأولى الفوائت، على ما دلّت عليه رواية زرارة المتقدّمة «۱»، فلا يكون فى البين ما يوجب على النائب مراعاة الترتيب كما لا يخفى.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ فعل النائب لا يخرج عن عنوان القضاء، لأنّه ليس إلّا الإتيان بالمأمور به فى خارج وقته، فعمله أيضا متّصف بعنوان القضاء، و المنساق من دليل اعتبار الترتيب هو اعتباره فيما يؤتى به بعنوان القضاء، سواء كان صادرا من نفس المكلّف أو من النائب عنه، فلا يبعد حينئذ دعوى الإطلاق و عدم الاختصاص بالقاضى عن نفسه، كما نفى البعد عنه فى ذيل كلامه على ما عرفت.

هنا مسائل:

الأولى: من فاتته فريضة غير معيّنة

من فاتته فريضة غير معيّنة من الصلوات الخمس اليومية، فالمشهور بين الأصحاب قديما و حديثا، بل حكى عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، أنّه يقضى صبحا و مغربا و أربعا مردّدة بين الظهرين و العشاء «۲»، و لكن حكى عن

---

(۱) الوسائل: ۴: ۲۹۰. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۱.

(۲) المقنعة: ۱۴۸، المبسوط ۱: ۱۲۷، الفقيه ۱: ۳۵۳، الخلاف ۱: ۳۰۹، السرائر ۱: ۲۷۵، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۹، المراسم: ۹۱، المهذّب ۱: ۱۲۶، المعتبر ۲: ۴۱۲، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۵۹ مسألة ۶۲.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۷۷

القاضى فى الكافى، و ابن زهرة فى الغنية، و ابن حمزة فى الوسيلة أنّه يقضى خمس صلوات، و إن ناقش فى الجواهر فى حكايته عن الأخير بأنّه لم يجده فى كتاب الوسيلة «۱».

و كيف كان، فالحكم بوجوب الإتيان بخمس صلوات، كان لأجل أنّ الاكتفاء بالثلاث يوجب احتمال الإخلال بالجهر و الإخفات، لأنّه على تقدير كون الفائتة واقعا هى صلاة العشاء التى يعتبر فيها الجهر بالقراءة، و لم يراعه المكلّف فى الأربع المردّدة بين الظهرين و العشاء لم يتحقّق قضاء ما فات كما فات، كما هو كذلك لو فرض العكس.

و ذلك لأنّه لو كان الوجه فى عدم الاكتفاء بالثلاث هو احتمال الإخلال بالجهر أو الإخفات، لكان اللازم الاكتفاء بأربع صلوات: صبح و مغرب و صلاتين رباعيتين إحداهما مردّدة بين الظهر و العصر مع مراعاة الإخفات فيها، و ثانيتهما بنيّة العشاء مع الجهر، فعدم الاكتفاء بالأربع أيضا يكشف عن كون الوجه فى ذلك عندهم أمر آخر، و الظاهر إنّه هو لزوم الإخلال بقصد التعيين.

توضيح ذلك، أنّه قد مرّ فى مبحث النيّة من هذا الكتاب أنّه يعتبر فى العبادة أمران:

أحدهما: نيّة القربة و قصد الامتثال الراجح إلى الإتيان بالعبادة على ما يقتضيه طبعها و طبع العابد كما مرّ تحقيقه.

ثانيهما: قصد تعيين عنوان المأمور به كالظهرية و العصرية و غيرهما من العناوين، و مع اشتباه عنوان المأمور به بغيره- كما فى المقام حيث لا يعلم عنوان الفائت، و أنه هل يكون صبحا أو ظهرا أو عصرا أو مغربا أو عشاء- تكون نيّة

---

(۱) الكافى فى الفقه: ۱۵۰، الغنية: ۹۹، مستند الشيعة ۷: ۳۰۴. المسألة الثالثة، جواهر الكلام ۱۳: ۱۲۱ و ۱۲۳.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۱۷۸

القربة عند كلّ صلاة مرجعها إلى الإتيان بها، مع قصد الامتثال لو كانت هى المأمور به لا بخصوصها، لعدم العلم بكونها مقرّبة.

و أمّا قصد التعيين، فإن اقتصر على الثلاث يلزم الإخلال به بالنسبة إلى الأربع المردّدة، لعدم تعنونها بخصوص عنوان الظهرية، و كذا العصرية و العشائية، و أمّا مع عدم الاقتصار عليها و الإتيان بخمس صلوات لا يلزم الإخلال به، لأنّ كل صلاة مأتيّ بها معنونة بعنوان خاصّ، فاللّازم مراعاة هذه الجهة مع إمكانها كما هو المفروض.

و يرد عليه أنّه كما يكفى قصد القربة المردّد الراجع إلى قصدها على تقدير كون العمل مقرّبا، كذلك يكفى قصد التعيين المردّد أيضا، بحيث قصد عند الإتيان بالأربع، العنوان الواقعى المردّد بين الظهرين و العشاء، لو كانت الفائتة عبارة عن واحدة منها.

هذا، مضافا إلى أنّه ورد فى المقام روايتان تدلّان على المذهب المشهور:

۱- ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علىّ الوشاء، عن علىّ بن أسباط، عن غير واحد من أصحابنا،

عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«من نسى صلاة من صلاة يومه واحدة و لم يدر أىّ صلاة هى، صلّى ركعتين و ثلاثا و أربعا» «۱».

و هى و إن كانت مرسلة إلّا أنّه باعتبار أنّ مرسلها علىّ بن أسباط الذى هو من أجلّاء الطبقة السادسة الواقع فى طبقة ابن أبى عمير و غيره من أصحاب الرضا عليه الصلاة و السلام، و هو و إن كان فطحيّا، إلّا أنّ التتبع فى رواياته يقتضى بتورّعه و تثبته، و أنّه لا يروى إلّا عن ثقة، فلا يضرّ الإرسال أصلا.

(۱) التهذيب ۲: ۱۹۷ ح ۷۷۴ و ۷۷۵، الوسائل ۸: ۲۷۵. أبواب قضاء الصلوات ب ۱۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۷۹

ثانيتهما: ما رواه البرقى فى محكى المحاسن عن أبيه، عن العبّاس بن معروف، عن علىّ بن مهزيار، عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى صلاة من الصلوات الخمس لا يدرى أيّتها هى؟ قال: «يصلّى ثلاثة و أربعة و ركعتين، فإن كانت الظهر و العصر و العشاء كان قد صلّى، و إن كانت المغرب و الغداة فقد صلّى» «۱».

و يحتمل قويّا عدم كونها رواية أخرى، بل كانت هى الرواية الأولى بعينها، كما أنّه يحتمل أن تكون إضافة هذا الذيل الخالى منه الرواية الأولى من البرقى، و كان غرضه منها التوضيح و بيان الاكتفاء بالثلاث.

و كيف كان، فلا مجال للمناقشة فى الاستدلال بهما من جهة الإرسال و الرفع، بعد استناد مثل المفيد و الشيخ و غيرهما من أعلام القدماء فى مقام الفتوى إليهما، حيث أفتوا بمضمونهما «۲». هذا كلّه بالنسبة إلى الحاضر، و أمّا المسافر فالظاهر فيه الاكتفاء بثلاث بعنوان المغرب، و اثنتين مردّدة بين الصبح و الظهرين و العشاء على ما هو المشهور «۳».

و لكن حكى عن السرائر الفرق بين المسألتين بوجوب الثلاثة فى الأولى و الخمس فى الثانية، نظرا إلى أنّ القاعدة إنّما هى تقتضى الخمس، لكن خولف ذلك بالنسبة إلى الأولى، للإجماع و الروايتين، و لا دليل على مخالفتها هنا «۴».

و أنت خبير بأنّه يمكن دفعه مضافا إلى أنّه لا استبعاد فى دعوى إلغاء الخصوصية من الروايتين الواردتين فى الحاضر، بأنّك قد عرفت أنّه لا يلزم من

(۱) المحاسن ۲: ۴۷ ح ۱۱۳۹، الوسائل ۸: ۲۷۶. أبواب قضاء الصلوات ب ۱۱ ح ۲.

(۲) راجع ۳: ۱۷۶.

(۳) المهذّب ۱: ۱۲۶، مختلف الشيعة ۳: ۲۴- ۲۵، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۶۰ مسألة ۶۲، فرع أ، روض الجنان: ۳۵۸.

(۴) السرائر ۱: ۲۷۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۸۰

الاقتصار على الثلاث فى المسألة المتقدّمة الإخلال بشىء من قصد القربة و قصد التعيين أصلا، فالقاعدة فى المقام تقتضى الاكتفاء بصلاتين. نعم تبقى خصوصية الجهر و الإخفات، و المستفاد من الروايتين سقوطهما فى مثل المقام كما هو واضح.

الثانية: الإتيان بما فات كما فات، قصرا أو تماما

لا ريب نصّا و فتوى فى أنّ الفائتة فى السفر تقضى قصرا و إن كان فى الحضر، و الفائتة فى الحضر تقضى تماما و إن كان فى السفر، و لا خلاف فيه من علمائنا الإمامية رضوان اللّه عليهم «۱»، كما أنّه مقتضى الروايات الكثيرة الواردة فى المقام، مثل مضمرة زرارة قال: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها فى الحضر؟ قال: «يقضى ما فاته كما فاته، إن كانت صلاة السفر أدّاها فى الحضر

مثلها، و إن كانت صلاة الحضر فليقض فى السفر صلاة الحضر كما فاتته» «۲».

و رواية عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: سألته عن الرجل تكون عليه صلاة فى الحضر هل يقضيها و هو مسافر؟ قال: «نعم، يقضيها بالليل على الأرض، فأمّا على الظهر فلا، و يصلّى كما يصلّى فى الحضر» «۳».

و رواية أخرى لزرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا نسى الرجل صلاة أو صلّاها بغير طهور و هو مقيم أو مسافر فذكرها فليقض الذى وجب عليه، لا يزيد على ذلك و لا ينقص، من نسى أربعا فليقض أربعا مسافرا كان أو مقيما، و إن نسى

---

(۱) المقنعة: ۲۱۱، شرائع الإسلام ۱: ۱۱۱، المعتبر ۲: ۴۱۱، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۶۳ مسألة ۶۵، الجامع للشرائع: ۸۸، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۶۸، مسالك الأفهام ۱: ۳۰۳، جواهر الكلام ۱۳: ۱۱۲.

(۲) الكافى ۳: ۴۳۵ ح ۷، التهذيب ۳: ۱۶۲ ح ۳۵۰، الوسائل ۸: ۲۶۸. أبواب قضاء الصلوات ب ۶ ح ۱.

(۳) التهذيب ۲: ۲۷۳ ح ۱۰۶۸، الوسائل ۸: ۲۶۸. أبواب قضاء الصلوات ب ۶ ح ۲.

و الظهر: الحيوانات التى تحمل الأثقال فى السفر، (لسان العرب ۴: ۵۲۲).

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۸۱

ركعتين صلّى ركعتين إذا ذكر مسافرا كان أو مقيما» «۱».

و غير ذلك من الروايات الدالّة على وجوب الإتيان بما فات كما فات قصرا أو تماما. هذا، و خالف فيما ذكرنا بعض العامّة حيث اعتبر حال الإتيان بالقضاء لا حال الفوت «۲»، و لكنّه دعوى بلا دليل.

الثالثة: اشتراك القضاء مع الأداء فى أحكام الشك

الظاهر اشتراك القضاء مع الأداء فى الأحكام المترتّبة على نسيان بعض الأجزاء، أو على الشكّ فى الإتيان بها بعد المحلّ، أو قبله، أو على الشكّ المتعلّق بالركعات الذى يوجب البطلان، أو البناء على الأكثر.

و دعوى إنّه يمكن أن لا يكون حين الفوات عارضا له هذا الأمر، أى الشكّ أو السهو على تقدير الإتيان به.

مدفوعة بأنّ ذلك لا يوجب خروج القضاء عن الأحكام المترتّبة على السهو فى الأداء، بالمعنى الأعمّ الشامل للشكّ كما لا يخفى.

الرابعة: رعاية الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات

لو كان الواجب عليه فى حال أداء الصلاة مع بعض الحالات التى لا ينتقل إليها إلّا فى صورة الاضطرار كالجلوس و الاضطجاع و نحوهما، فهل الواجب عليه مراعاة تلك الحال عند الإتيان بالقضاء و إن زال عنه العذر و ارتفعت الضرورة، أو أنّ الواجب عليه حينئذ الصلاة الواجبة فى حال التمكّن و عدم الضرورة؟، وجهان.

---

(۱) التهذيب ۳: ۲۲۵ ح ۵۶۸، الفقيه ۱: ۲۸۲ ح ۱۲۸۳، الوسائل ۸: ۲۶۹. أبواب قضاء الصلوات ب ۶ ح ۴.

(۲) المجموع ۴: ۳۶۷، تذكرة الفقهاء ۲: ۳۶۳ مسألة ۶۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۸۲

و الظاهر هو الوجه الثانى، كما نصّ عليه غير واحد من الأصحاب «۱»، بل حكى فى مفتاح الكرامة عن إرشاد الجعفرية: أنّ وجوب رعاية الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات أمر إجماعيّ لا خلاف لأحد من أصحابنا فيه «۲»، بل فى الجواهر: أنّه من الواضحات التى لا تحتاج إلى تأمّل «۳».

و الفرق بين هـذه المسألة و المسألة الثانية أنّ هيئة الأداء من القصـرية و الإتمامية هى المطلوبة للشارع بخصوصـها، و إن كان المكلّف متمكّنا من غيرها، ضـرورة أنّه لا يجوز للمسافر الإتمام، بل المطلوب فى حال السـفر هو القصـر، لأنّه من الصدقات التى تصدّق بها اللّه عزّ و جـلّ، و يجب على الناس قبولها كما ورد فى الروايـة «۴»، و هذا بخلاف الهيئة التى كان المطلوب الأصـلى غيرها، إلّا أنه اقتضـى سهولة الشريعة و سماحة الملّة جواز الانتقال إليها كالجلوس و الاضطجاع كما عرفت.

و لـو انعكس الفرض بـأن كـان الواجب عليه فى حـال الأـداء الصـلاة الاختياريّـة الـتى لم يكن مضـطرّا فيهـا إلى شـىء من الجلوس و الاضـطجاع و غيرهمـا، فهـل يكفى فى مقام القضاء و التـدارك الإتيان بها جالسا أو ماشـيا أو نائما، أو غيرها من الأحوال الاضـطرارية المجزية فى خصوص حال الاضطرار، أو يجب توقع زوال العذر و حدوث حالة الاختيار و القضاء معها؟

لا ينبغى الإشكال فى الجواز و الاكتفاء بذلك، لو علم بعدم زوال العذر و بقائه

---

(۱) منهم: العلّامـة فى نهايـة الأحكـام ۱: ۳۲۷، و ابن فهـد الحلّى فى الموجز الحـاوى (رسائـل العشـر): ۱۰۹، و الطباطبـائى فى رياض المسائل ۴: ۲۸۸.

(۲) مفتاح الكرامة ۳: ۳۹۷.

(۳) جواهر الكلام ۱۳: ۱۱۳.

(۴) الوسائل ۸: ۵۱۹، ۵۲۰. أبواب صلاة المسافر ب ۲۲ ح ۷ و ۱۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۸۳

إلى آخر العمر، إنّما الإشكال فيما إذا علم بزواله فيما بعد أو احتمل ذلك فنقول:

إن قلنا فى مسألـة المضايقة المتقدّمة بثبوتها، و أنّ مقتضـى الأدلّة هو الإتيان بالقضاء فورا عند حدوث الذكر، إمّا لكونها موقّتة بحدوثه و إمّـا لتعلّق أمر آخر بالبـدار و المسارعـة غير الأـمر المتعلّق بأصـل الطبيعـة، فلاـ ينبغى الارتياب فى أنّ مقتضـى ذلك هو القول بجواز القضاء عند حدوث الذكر و لو كان فاقدا للحالة الاختيارية، بل الظاهر وجوب ذلك على ما يستفاد من تلك الأدلّة، كما أنّه لو استفيد منها ترتّب الحاضـرة على الفائتـة و كونها شـرطا لصـحة الحاضـرة لا التوقيت و الفوريـة المجردة، فالظاهر جواز الإتيان بها كذلك قبل الحاضرة، بل وجوب ذلك كما لا يخفى.

و إن قلنا فى تلك المسألـة بالمواسـعة الراجعـة إلى عدم التوقيت و عدم الفورية و عدم الترتّب، فهل يجوز الإتيان بالفائتة حينئذ أم لا؟ وجهان، حكى الوجه الأول عن البيان، و الألفيـة، و حاشـية المحقّق الثانى عليها، و عن نهايـة الأحكام، و كشف الالتباس، و بعض آخر التصـريح بأنّه لا يجب إلى زوال العـذر، بل ذكر فى الجواهر أنّه لم يجد فيه خلافا، بل اسـتظهر ذلك من معقد إجماع إرشاد الجعفريّة «۱».

نعم، حكى فيهـا عن بعضـهم اسـتثناء خصوص صورة فقـد الطهورين من صور الاضـطرار، فـأوجب تـأخير القضـاء إلى التمكّن و زوال العذر، مدّعيا عليه الإجماع، و لكنّه أفاد نفسه أنّه بمكانة من الظهور مسـتغنى بها عن الاستثناء المزبور، و عن دعوى الإجماع المسطور، للعلم بعدم صحة القضاء بدونهما عندنا، حتّى لو قلنا بها فى الأداء لمصلحة الوقت «۲».

---

(۱) البيان: ۱۵۲، نهاية الأحكام ۱: ۳۲۷، الموجز الحاوى (رسائل العشر): ۱۰۹، و نقل فى جواهر الكلام ۱۳: ۱۱۵ عن الألفية و حاشية المحقّق النائينى و كشف الالتباس و الجعفريّة و شرحها.

(۲) جواهر الكلام ۱۳: ۱۱۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۸۴

و كيف كان، فقد استشهد فى الجواهر للوجه الأول بإطلاق الأمر بالقضاء المستوعب لجميع الأوقات المقتضى لصحّة الفعل من المكلّف فيها جميعا على حسب تمكّنه، و بما ورد من قولهم: «كلّ ما غلب اللّه عليه فاللّه أولى بالعذر» «۱»، الذى هو من الأبواب التى ينفتح منها ألف باب، و بعدم وجوب الانتظار إلى ضيق الوقت فى الأداء فى سائر هذه الأعذار.

و قد سمعت أنّ القضاء عين الأداء إلّا فى الوقت، بل هو بعد مجىء الدليل به صار كالواجب الواحد الذى له وقتان: اختيارىّ و اضطرارىّ، فجميع ما يثبت للفعل فى الحال الأول يثبت للثانى.

هذا، و لكنّه استشكل فى ذلك كلّه بعد دعوى منافاته لإطلاق ما دلّ على شرطية هذه الأمور المفروض تعذّرها و جزئيتها، و اقتضائه الجواز مع العلم بالزوال فى أقرب الأزمان الذى يمكن دعوى حصول القطع بفساد الدعوى فيه، بمنع اقتضاء إطلاق الأمر ذلك، لأنّه متعلّق بالفعل الجامع للشرائط، و إن كان المكلّف مخيّرا فى الإتيان به فى أىّ وقت.

و بذلك و نحوه صار أفرادا متعدّدة، و إلّا فهو فى الحقيقة شىء واحد، و أوقاته متعدّدة، لا أنّ الأمر متعلّق فى كل وقت بالصلاة التى تمكّن فيه، فيكون لكلّ جزء من الوقت متعلّق غير الآخر، و إن اتّفق توافق بعضها مع بعض. و لهذا لا يجرى حينئذ استصحاب ما ثبت للفعل فى الوقت الأول للأداء مثلا، من قصر أو تمام أو غيرهما فى الوقت الثانى، لاختلاف متعلّق الأمر فيهما.

و ليس هو عينه كى يصحّ استصحاب ما ثبت له فى الوقت الأول، ضرورة فساد جميع ذلك، إذ لا يشكّ أحد فى أنّ المفهوم من مثل هذه الأوامر شىء واحد إلّا

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۵۸. أبواب قضاء الصلوات ب ۳.

أنّ أوقاته متعدّدة، حتّى يثبت من الشارع إرادة فرد آخر منه فى الوقت الثانى أو الثالث بدليل آخر، لا أنه يستفاد من نفس إطلاق الأمر الشامل لمثل هذا الوقت الذى فرض تعذّر الجزء فيه مثلا. إلى آخر ما أفاده الذى مرجعه إلى انّ إطلاق الأمر لا يقتضى جواز الإتيان بالفعل فى كلّ وقت على حسب تمكّن المكلّف، بل متعلقه أمر واحد، و هو الفعل الجامع للشرائط، و تعدد الأفراد إنّما هو باعتبار كون المكلّف مخيرا فى الإتيان بذلك الفعل الجامع فى كلّ وقت «۱».

و لا يخفى أنّ لازم ما أفاده ثبوت التكليف بالقضاء من أوّل حدوث الذكر و متعلقه هو الفعل الجامع للشرائط غير المتمكّن منه فعلا، فالتكليف الفعلى تعلّق بأمر استقبالىّ كالواجب المعلّق، مع أنّ ذلك خلاف ظاهر أوامر القضاء الدالّة على وجوبه إذا ذكر، فإنّها ظاهرة فى أنّ المكلّف به مقدور عند حدوث التكليف، كيف و لا ينظر فى توجيه الأوامر إلّا إلى المطلوبات التى هى متعلّق الأوامر، و نفس الطلب المنتزع من فعل المولى مغفول عنه، و لا نظر له إليه كما لا يخفى.

و بالجملة: فمقتضى إطلاق أوامر القضاء جواز الإتيان به عند توجه الأمر إلى المكلّف.

و دعوى أنّ مقتضى إطلاق أدلة شرطية هذه الأمور المفروض تعذّرها وجوب الانتظار إلى حدوث التمكّن، و زوال المانع فى الواجبات المطلقة، و إلى ضيق الوقت فى الواجبات الموسعة الموقتة، فتنافى مع إطلاق الأمر بالقضاء، كما أفاد صاحب الجواهر قدّس سرّه.

مدفوعة بأنّ متعلّق الأمر بالقضاء هو نفس طبيعة الصلاة بلا مدخلية شىء زائد، و مرجع الكلام فى جواز الإتيان بها مع وجود واحد من هذه الأعذار مع

---

(۱) جواهر الكلام ۱۳: ۱۱۶- ۱۱۷.

احتمال زوال العذر فيما بعد هذه الحالة، إلى أنّ الصلاة المأتيّ بها فى حال الجلوس مثلا مع ذلك الاحتمال هل تكون مصداقا لعنوان الصلاة و طبيعتها المأمور بها أم لا؟

فالشكّ فى فرديّة المأتيّ بها فى ذلك الحال.

و أمّا الأدلّة الدالّة على شرطية هذه الأمور المفروض تعذّرها، فغاية مفادها لزوم مراعاة الطبيعة بمرتبتها العالية عند التمكّن منها، و الانتقال إلى الحالات التى بعد هذه الحالة مع عدم التمكّن، و مرجعها إلى أنه عند إرادة الإتيان بالمأمور بها لا بدّ من مراعاة هذه المراتب.

و من المعلوم أنّ إرادة الإتيان بمثل الصلاة من الأمور العبادية لا تكون ناشئة إلّا من قبل أمر المولى و إلزامه، ضرورة أنّها ليست مثل الأفعال غير العبادية الناشئة إرادة كلّ منها من وجود حالة مخصوصة و تحقق مبدأ خاص، فالأمر بالقضاء الحادث عند حدوث الذكر، يصلح لأن يكون داعيا للمكلّف إلى الإتيان بمتعلّقه، و تلك الأدلّة الدالّة على شرطية الأمور المفروض تعذّرها، لا دلالة لها إلّا على مراعاة المراتب المذكورة فيها عند إرادة الإتيان بالمأمور به الناشئة من تعلّق الأمر به، فمن ذلك يستفاد جواز البدار و عدم لزوم الانتظار، فافهم و اغتنم.

الخامسة: لو كان القصر لأجل الخوف كيف يقضى؟

قد عرفت أنّ المسافر حال الفوات يقضى قصرا، و أنّ الحاضر حال الفوات يقضى تماما، لتطابق النصوص و الفتاوى عليه «۱»، لكن يقع الكلام فى حكم ما إذا كان الاختلاف فى الكمية لا لأجل السفر و الحضر، بل لأجل الخوف و عدمه، فإن قلنا باختصاص جواز القصر لأجل الخوف بالسفر، فلا إشكال فى لزوم

---

(۱) راجع ۳: ۱۸۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۸۷

قضائها قصرا.

و إن قلنا بعدم اختصاصه به، و إنّه يجوز القصر عند الخوف فى الحضر أيضا فيشكل الحكم فيما إذا فاتت فى الحضر، و الظاهر بعد عدم شمول الروايات الواردة فى قضاء الحاضر و المسافر لهذا المقام، لاختصاص موردها بما إذا كان الاختلاف فى الكميّة لأجل السفر و الحضر، إنّه يجب فى هذه الصورة مراعاة حال القضاء و الإتيان بالفائتة تماما، لأنّه المتبادر من أدلّة وجوب تدارك الفائتة عند العرف.

و ذلك لأنّ تجويز الشارع الاقتصار على الأقلّ، إنّما كان لأجل ضرورة الخوف، و إلّا فالمطلوب الأصلى فى تلك الحال أيضا هو التمام. هذا، مضافا إلى أنّ الخوف قد يبلغ إلى مرتبة لا يجب على المكلّف فيها إلّا الإتيان بتكبيرتين بدل الركعتين، و هل يمكن الالتزام حينئذ مع الإخلال بالتكبيرتين و فوتهما، بأنّه لا يجب عليه عند القضاء إلّا ما وجب عليه حال الأداء؟

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۸۹

المطلب السادس فى صلاة الجماعة

اشارة

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۹۱

توضيح حول صلاة الجماعة

اشارة

لا ريب فى أنّ صلاة الجماعة أفضل من الصلاة منفردا، لما رواه الفريقان عن النبىّ صلى اللّه عليه و آله ممّا يدلّ على أفضليتها عنها بأربع و عشرين، أو بخمس و عشرين درجة «۱»، كما لا ريب فى شرعيّتها فى الصلوات فى الجملة، و أنّ تعليم أصل الصلاة وقع بفعل الصلاة جماعة، لأنّه صلى اللّه عليه و آله بعد مهاجرته من مكّة المعظّمة و قدومه بقيا التى كانت من حوالى المدينة المنوّرة، أقام بها الصلاة جماعة فى المدّة التى كان بها «۲». كما أنّ الأمر فى المدينة كان على هذا المنوال.

و بالجملة: فالمناقشة فيها- بعد كون تعليم أصل الصلاة عملا واقعا بها- ممّا لا ينبغى الإصغاء إليها.

ثمَّ إنّ هذا العنوان ينادى بكون تحقّقه يتوقّف على وجود أزيد من شخص

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۸۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۱، صحيح البخارى ۱: ۱۷۹ ب ۳۰، سنن الترمذى ۱: ۲۵۵ ب ۴۷ سنن ابن ماجه ۱: ۲۵۸ ب ۱۶.

(۲) بل قبل الهجرة أيضا كان صلى اللّه عليه و آله يصلّى جماعة، الوسائل ۸: ۲۸۸. أبواب صلاة الجماعة ب ۱ ح ۱۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۹۲

واحد، و أنّه لا يعقل صدقه على صلاة شخص واحد، فصلاة كلّ واحد منهم و إن كانت مصداقا لعنوان الصلاة مستقلة، إلّا أنّها جزء من عنوان صلاة الجماعة، لكونها عبارة عن الصلوات المتعدّدة الواقعة من أشخاص متعدّدة مع ارتباط و وحدة بينها.

و إن شئت قلت: إنّ صلاة كلّ واحد من المأمومين متّصفة بكونها الصلاة فى جماعة، و أمّا عنوان صلاة الجماعة فمعنونها هى صلاة المجموع من حيث هو مجموع، كما أنّ هذا العنوان يتقوّم بمقارنة صلاة كلّ واحد من هؤلاء الجماعة مع الباقين، مقارنة زمانية قطعا. ضرورة أنّه مع اختلاف الأزمان لا يصدق هذا العنوان، و مقارنة مكانية، اتفاقا من الإمامية رضوان اللّه عليهم «۱» و خلافا لغيرهم حيث لا يعتبرونها، نعم حكى عن الشافعى أنّه اعتبر عدم كون الفصل بين الإمام و المأمومين، و كذا بين بعضهم بالنسبة إلى بعض زائدا على ثلاثمائة ذراع «۲»، و سيأتى البحث فى هذه الجهة إن شاء اللّه تعالى.

و كيف كان، فلا خفاء فى أنّ هذا العنوان إنّما هو مع وحدة عرفية و معية عقلائية و ارتباط بين صلوات هؤلاء الجماعة، و مجرّد المقارنة من حيث الزمان و المكان لا تكفى فى صدقه، بل لا بدّ له من وحدة، و هى لا تتحقّق بدون حافظ و ناظم، ضرورة أنّه بدونه لا يكاد يوجد الائتلاف و الاتّحاد كما هو الشأن فى سائر الأمور الاجتماعية التى لا بدّ لحفظ وحدتها من رئيس و قائد.

فتحقّق الجماعة يتوقّف على وجود إمام يأتمون به و يتابعون له، و إليه ينظر ما رواه العامّة عن النبىّ صلى اللّه عليه و آله و تلقّاه الخاصّة بالقبول حيث يستدلّون به، و مضمونه أنّه

---

(۱) تذكرة الفقهاء ۴: ۲۵۱. الشرط الثالث، مدارك الأحكام ۴: ۳۲۲، ذخيرة المعاد: ۳۹۴، مستند الشيعة ۸: ۶۶.

(۲) المجموع ۴: ۳۰۳- ۳۰۴ و ۳۰۷، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۵۲ مسألة ۵۵۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۹۳

«إنّما جعل الإمام إماما ليؤتمّ به، فإذا كبّر فكبّروا، و إذا ركع فاركعوا» «۱»، و من الواضح أنّ ذكر التكبير و الركوع إنّما هو من باب المثال، و المقصود افتقار الجماعة إلى الإمام الذى يأتمّ به المأمومون فى أفعالهم و أقوالهم، فهذه الجهة أيضا لا ينبغى الإشكال فيها.

إنّما الإشكال فى أنّ الاحتياج إلى الإمام هل هو فى جميع حالات الصلاة، بحيث لو فرض خلوّ لحظة منها من الإمام لأجل عروض عارض عليه، لا تكون الصلاة فى تلك اللحظة متّصفة بوصف كونها فى جماعة، أو أنّه ليس كذلك؟.

و على هذا يترتّب مسألة الاستخلاف المفروضة فيما لو عرض للإمام عارض من موت و حدث و نحوهما، حيث يستخلف إماما آخر أو يستخلفه المأمومون و يتمّون به صلاتهم.

فإن قلنا بالأوّل الذى مرجعه إلى تقوّم الجماعة فى جميع الآنات و اللحظات بوجود الإمام، فلا بدّ من الالتزام فى تلك المسألة بصيرورة الصلاة فرادى ثمّ جماعة، و إن لم نقل بذلك فصلاتهم باقية على وصف الجماعة و لم تصر فرادى حتّى تصير جماعة ثانيا.

و الوجه الأول هو الذى يظهر من الشيخ فى الخلاف، حيث عنون مسألة و تعرّض فيها لثلاث مسائل: مسألة الاستخلاف، و مسألة العدول من الجماعة إلى الانفراد، و مسألة العدول منه إليها، و استدلّ رحمه اللّه لجميعها بالإجماع و الأخبار، و قال بعد ذلك: و قد ذكرناها- أى الأخبار- فى الكتاب الكبير «۲»، مع أنّه قدس سره لم يذكر نصّا على المسألتين الأخيرتين، بل الظاهر أنّه استفاد حكمهما من النصوص الواردة فى

---

(۱) صحيح البخارى ۱: ۱۹۰ ح ۶۸۸ و ۶۸۹، سنن ابن ماجه ۱: ۳۹۲ ب ۱۴۴، سنن النسائى ۲: ۹۰ ح ۷۹۰، الخلاف ۱: ۴۲۵ مسألة ۱۷۲، المعتبر ۲: ۴۲۱.

(۲) الخلاف ۱: ۵۵۱ مسألة ۲۹۳، التهذيب ۳: ۲۸۳ ح ۸۴۲- ۸۴۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۹۴

مسألة الاستخلاف، نظرا إلى ابتنائه على صيرورة الصلاة فرادى ثمّ جماعة، فباعتبار صيرورتها فرادى تنقدح صحة العدول من الجماعة إلى الانفراد، و باعتبار صيرورتها جماعة ثانيا يصحّ العدول من الانفراد إلى الجماعة.

و الظاهر أنّه لا وجه لهذه الاستفادة، لأنّ الاستخلاف لا يكون مبتنيا على ذلك، بل الصلاة المنعقدة جماعة لا تخرج عن هذه الصفة بمجرّد عروض ما يمنع الإمام عن الإتمام، بل هى بعد باقية على الجماعة، و مرجع ذلك إلى عدم تقوّم عنوان الصلاة جماعة بوجود الإمام فى جميع الحالات و اللحظات.

كما أنّ المقارنة الزمانية التى عرفت مدخليتها فى هذا العنوان يقع الإشكال فيها أيضا، فى أنّها هل تكون معتبرة بالنسبة إلى جميع الأفعال و الحركات، أو أنّه يكفى فيها المقارنة فى الجملة؟ و يمكن أن يستفاد ممّا ورد فى صلاة ذات الرقاع الوجه الثانى «۱»، حيث إنّه يدلّ على أنّه بعد مجىء الطائفة الثانية و اقتداؤهم بالإمام فى الركعة الثانية، يجلس الإمام بعد السجدتين و يقومون فيصلّون ركعة أخرى ثمّ يسلّم الإمام عليهم فينصرفون بتسليمه.

و من الواضح أنّ جلوس الإمام بعد السجدتين و انتظاره إلى أن يصلّوا ركعة أخرى حتّى يسلّم بهم، دليل على عدم خروجهم عن الاقتداء، و إلّا فلا وجه لانتظار الإمام أصلا، و سيأتى الكلام فى هذه الجهة أيضا.

ثمّ إنّ ممّا يتقوّم به عنوان الجماعة- مضافا إلى ما ذكرنا من وجود جماعة يصلّون و وجود من يحفظ وحدتهم- قصد المأمومين الاقتداء و الائتمام، فإنّ عنوان الجماعة يكون من العناوين القصدية التى لا يكاد يتحقّق بدون القصد، فصدقها على الصلوات المتعدّدة الصادرة من أشخاص كذلك يتوقّف على نية كل واحد

---

(۱) تذكرة الفقهاء ۴: ۴۲۲ مسألة ۶۵۵، المعتبر ۲: ۴۵۴، الوسائل ۸: ۴۳۵. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ۲، صحيح مسلم ۳: ۱۰۳ ب ۵۷، صحيح البخارى ۱: ۲۵۶ ب ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۹۵

منهم الاقتداء و الائتمام بإمام معيّن، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فى افتقار صلاة الإمام إلى نية الإمامة، و الظاهر أنّه لا خلاف فى عدم اعتبار ذلك بين علمائنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، و حكى خلاف ذلك عن أبى حنيفة من العامة حيث اعتبر فى صلاة الإمام قصد الإمامة «۱».

ثمّ إنّه هل يحتاج بعد نية الاقتداء و الائتمام من المأمومين التى عرفت أنّه لا إشكال فى اعتبارها إلى نيّة المتابعة فى كلّ فعل و حركة صادرة من الإمام، أو أنه لا يفتقر إلى ذلك، بل الصلاة فى جماعة التى تترتّب عليها فضيلة كثيرة، حيث تفضل على الصلاة فرادى بأربع و عشرين درجة، أو بخمس و عشرين، على ما عرفت، بل أزيد من ذلك على ما ذكره الشهيد الثانى «۲»- و الظاهر أنه لخصوصية فى بعض الصلوات الواقعة جماعة، لا لأجل أصل الصلاة جماعة- أمر اعتبارىّ يتحقّق بمجرّد نية الاقتداء و الائتمام من المأمومين؟ وجهان:

ربّما يظهر الوجه الأول عن الشيخ قدس سره حيث اعتبر تأخّر أفعال المأمومين و حركاتهم عن الإمام بقليل «۳»، و لكنّه يمكن أن يستفاد من قول النبىّ صلى اللّه عليه و آله المتقدّم، على ما رواه العامّة: «إنّما جعل الإمام إماما ليؤتم به، فإذا كبّر فكبّروا و إذا ركع فاركعوا». إنّهم لم يكونوا يلتزمون فى مقام العمل بمتابعة الإمام فى مثل التكبير و الركوع، فصار النبىّ صلى اللّه عليه و آله بصدد الردع و المنع، و أنّ الإمام إنّما جعل إماما ليؤتمّ به فى الأفعال و الحركات، و أنّ تكبير المأموم ينبغى أن يقع عقيب تكبيره، و كذا

---

(۱) المجموع ۴: ۲۰۲- ۲۰۳، فتح العزيز ۴: ۳۶۶، الخلاف ۱: ۵۶۵ مسألة ۳۱۷، المعتبر ۲: ۴۲۳، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۶۵ مسألة ۵۵۵، الذكرى ۴: ۴۲۳، مدارك الأحكام ۴: ۳۳۲، جامع المقاصد ۲: ۴۹۹، و شرط أبو حنيفة نيّة الإمامة إذا أمّ النساء لا مطلقا.

(۲) الروضة البهيّة ۱: ۳۷۷.

(۳) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۲۹۸- ۲۹۹.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۹۶

ركوعه و نحوهما.

ثمّ إنّ الكلام فيما يتعلّق بصلاة الجماعة من الأحكام من حيث حكمها بنفسها و من حيث شرائط الإمام و خصوصيّات النسبة بين موقفه و موقف المأموم، و حكم المأمومين من حيث هم كذلك و غيرها من الجهات، يقع فى ضمن مباحث

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۹۷

المبحث الأول: حكم صلاة الجماعة من حيث الوجوب و الاستحباب

لا إشكال و لا خلاف عندنا «معاشر الإمامية» فى عدم وجوب الجماعة فى الصلوات الخمس اليومية، و كذا فى غيرها من الصلوات الواجبة و المندوبة، نعم تجب فى خصوص صلاة الجمعة عند اجتماع شرائط وجوبها «۱»، كما أنّه قد تجب فى غيرها بالنذر و شبهه و ضيق الوقت عن الإتيان بها فرادى، لأجل بطء المأموم فى قراءته و سرعة الإمام فيها.

فإنّه يجب فى هذه الموارد أن يصلّى جماعة، فإن خالف و لم يصلّ كذلك، فإن كانت مخالفته فى حال السهو عن تعلّق النذر مثلا بالإتيان بها جماعة، فالظاهر صحة صلاته، و إن كانت مخالفته عن عمد و التفات، فتارة: يكون متعلّق نذره شاملا للصلاة المعادة جماعة بحيث كان غرضه متعلقا بأصل الإتيان بالصلاة فى جماعة، و اخرى: لا يكون متعلّق نذره شاملا لها، بل كان منذورة هو الإتيان بفريضته فى الجماعة.

فعلى الأول تصحّ صلاته فرادى، لتمكنه من الإتيان بمنذوره، و على الثانى

(۱) الخلاف ۱: ۵۴۱ مسألة ۲۷۹ و ص ۵۹۳ مسألة ۳۵۵، المعتبر ۲: ۴۱۴، المنتهى ۱: ۳۶۳، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۲۸ مسألة ۵۲۸، مدارك الأحكام ۴: ۳۱۰- ۳۱۴، جامع المقاصد ۲: ۵۰۱- ۵۰۲، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۵۸- ۱۵۹ مستند الشيعة ۸: ۱۳، جواهر الكلام ۱۳: ۱۳۴- ۱۴۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۹۸

تبطل، لأنّ صلاته انفرادا صارت موجبة لزوال القدرة بالنسبة إلى متعلّق النذر و ما يوجب ذلك حرام شرعا فصلاته كذلك محرّمة، و مع اتّصافها بالتحريم لا يعقل وقوعها صحيحة كما هو غير خفىّ.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۱۹۹

المبحث الثانى: موارد مشروعيّة الجماعة

لا خفاء فى مشروعية صلاة الجماعة فى الصلوات الخمس اليوميّة من الصلوات المفروضة، كما أنّه لا إشكال فى مشروعيتها فى صلاة الجمعة و صلاة العيدين و صلاة الآيات و صلاة الجنازة، و فى مشروعيتها فى صلاة الطواف فى الحجّ أو العمرة- مع أنه لم ينقل عن النبىّ صلى اللّه عليه و آله الإتيان بها جماعة و لو مرّة، و هذا يكشف عن عدم ثبوته، ضرورة أنه لو كان لنقل- إشكال.

و ربّما استدلّ على المشروعية بما رواه زرارة و الفضيل قالا: قلنا له: الصلاة فى جماعة فريضة هى؟ فقال: «الصلوات فريضة، و ليس الاجتماع بمفروض فى الصلوات كلّها، و لكنّها سنّة.» «۱». و الظاهر أنّه لا دلالة لهذه الرواية على ذلك، لأنّ المراد بقوله: «الصلوات فريضة» إن كان هو جميع الصلوات، فمن الواضح أنّها لا تكون بأجمعها فريضة، و إن كان المراد هو خصوص المفروض منها، يلزم أن تكون القضية ضرورية بشرط المحمول، و هو بعيد جدّا.

فاللازم أن يقال: إنّ المراد هو الصلوات التى كانت الجماعة فيها معهودة متعارفة، و عليه فمرجع السؤال إلى أنّ الجماعة فى تلك الصلوات التى كان المتعارف بين الناس الإتيان بها جماعة هل تكون فريضة أم لا؟، و محصّل الجواب أنّ أصل تلك الصلوات بما أنها صلاة مفروضة، و الجماعة ليست مفروضة فى جميعها، و هو

(۱) الكافى ۳: ۳۷۲ ح ۶، التهذيب ۳: ۲۴ ح ۸۳، الوسائل ۸: ۲۸۵، أبواب صلاة الجماعة ب ۱ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۰۰

إشارة إلى وجوبها فى بعضها كالجمعة، و ليس فى الرواية دلالة على كون الاجتماع سنّة فى جميع الصلوات حتّى يستدلّ بعمومها على استحبابه فى صلاة الطواف أيضا. هذا بالنسبة إلى الصلوات المفروضة.

و أمّا الصلوات المندوبة، فلا إشكال فى عدم مشروعية الجماعة فى جميعها «۱» لاستمرار فعل النبىّ صلى اللّه عليه و آله مع شدّة اهتمامه بالجماعة و كثرة ما يترتّب عليها من الفضائل و المثوبات على الإتيان بها فرادى، ضرورة أنه كان يصلّى النوافل اليومية فى منزله غالبا، و هذا يدلّ قطعا على عدم استحبابها فيها.

نعم، لا ينبغى الارتياب فى مشروعيتها فى صلاة الاستسقاء «۲»، و قد وردت رواية دالّة على جوازها فى صلاة الغدير «۳»، لكنّها لم يعلم جواز العمل بها لاحتمال الإعراض.

و أمّا نوافل شهر رمضان فهى أيضا كسائر النوافل غير المشروعة فيها الجماعة، و لكن قد جوّزها فيها الثانى من الخلفاء و هو مع اعترافه

بکونه بدعهٔ استحسن بدعته «۴»!، و استمرّ العمل بعده علی ذلک من العامّهٔ، و کیف کان، فلا إشکال عندنا فی عدم مشروعیّتها فیها.

---

(۱) المعتبر ۲: ۴۱۵، تذکرهٔ الفقهاء ۴: ۲۳۵، المنتهی ۱: ۳۶۴، کنز العرفان ۱: ۱۹۴، مدارک الأحکام ۴: ۳۱۴، جواهر الکلام ۱۳: ۱۴۰- ۱۴۵، مستند الشیعهٔ ۸: ۱۴.

(۲) المعتبر ۲: ۴۱۵، تذکرهٔ الفقهاء ۴: ۲۳۵، المنتهی ۱: ۳۶۴، کنز العرفان ۱: ۱۹۴، مدارک الأحکام ۴: ۳۱۴، جواهر الکلام ۱۳: ۱۴۰- ۱۴۵، مستند الشیعهٔ ۸: ۱۴.

(۳) مصباح المتهجد: ۶۹۶ و ۷۰۲- ۷۰۳، الوسائل ۱۰: ۴۴۴. أبواب الصوم المندوب ب ۱۴ ح ۱۱.

(۴) صحیح البخاری ۲: ۳۰۸ ح ۲۰۱۰.

نهایهٔ التقریر، ج۳، ص: ۲۰۱

المبحث الثالث: الجماعهٔ من العناوین القصدیّهٔ

قد عرفت أنّ الجماعهٔ من العناوین القصدیهٔ التی لا تکاد تتحقق بدون القصد، فلا یترتّب علی صلاهٔ جماعهٔ الفضیلهٔ المترتّبهٔ شرعا علی صلاهٔ الجماعهٔ، إلّا مع نیهٔ المأمومین الاقتداء و الائتمام، و لا یکفی مجرّد المتابعهٔ فی الأفعال و الحرکات من دون نیهٔ الاقتداء، و جعل الامام متبوعا فی مقام العبادهٔ و الخضوع و الخشوع فی مقابل المولی جلّ شأنه.

و أمّا الإمام فقد عرفت أنّه لا یحتاج إلی قصد الإمامهٔ خلافا لبعض العامّهٔ «۱»، و لو لا اتفاق أصحابنا الإمامیهٔ رضوان اللّه تعالی علیهم «۲» الکاشف عن موافقهٔ المعصوم علیه السّلام، لکان مقتضی الأصل عدم ترتّب فضیلهٔ الجماعهٔ و أحکامها إلّا مع نیهٔ الإمام الإمامهٔ أیضا کما لا یخفی.

ثمّ إنّه استدلّ بعض الأعاظم من المعاصرین علی وجوب نیهٔ الائتمام علی المأموم وجوبا شرطیا بقوله صلی اللّه علیه و آله: «إنّما جعل الإمام إماما لیؤتمّ به.» «۳»، «۴». نظرا إلی أنّ الائتمام لا یتحقّق بدون القصد.

---

(۱) راجع ۳: ۱۹۵.

(۲) راجع ۳: ۱۹۵.

(۳) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری: ۴۴۷.

(۴) صحیح البخاری ۱: ۱۹۰ ح ۶۸۸ و ۶۸۹، سنن ابن ماجه ۱: ۳۹۲ ب ۱۴۴، صحیح مسلم ۴: ۱۱۳ ح ۸۹، سنن أبی داود ۱: کتاب الصلاهٔ: ۱۶۴- ۱۶۵، ح ۶۰۳- ۶۰۵، سنن النسائی ۲: ۹۰ ح ۷۹۰، سنن الترمذی ۱: ۳۷۶ ب ۱۵۰.

نهایهٔ التقریر، ج۳، ص: ۲۰۲

هذا، و لا یخفی أنّ هذا الحدیث و إن کان مرویّا فی جمیع الکتب «الصحاح الست» المعدّهٔ لجمع الأحادیث المرویهٔ بطرقهم عن النبیّ صلی اللّه علیه و آله، إلّا أنّ السند فی جمیعها ینتهی إلی أبی هریرهٔ، و هو الذی روی هذا الحدیث، نعم، فیه اختلاف من حیث المتن، لأنّ أبا داود رواه فی سننه هکذا: «إنّما جعل الإمام إماما لیؤتمّ به فإذا کبّر فکبّروا و لا تکبّروا إلّا بعد تکبیره، و إذا رکع فارکعوا، و لا ترکعوا إلّا بعد رکوعه، و إذا کان الإمام یصلّی قاعدا فصلّوا قعودا».

و لیس الجملتان الناهیتان فی غیر ما رواه أبو داود، و علی أیّ تقدیر فقد عرفت أنّ راوی الحدیث هو أبو هریرهٔ، و قد وقع إسلامه فی السنهٔ الثامنهٔ من الهجرهٔ النبویهٔ إلی المدینهٔ المشرّفهٔ، و من الواضح کما عرفت أنّ تشریع الجماعهٔ الحاصل بعمل النبیّ صلی اللّه علیه و

آله كان قبل وروده بالمدينة، لأنّه فى أيّام توقّفه بقبا قبل الورود إلى المدينة كان يصلّى فيها جماعة، و بعد قدومه فيها استمرّ عمله صلى اللّه عليه و آله و عمل المسلمين على ذلك.

و حينئذ، فكيف يمكن دعوى أنّ اعتبار نية الاقتداء قد ثبت بهذه الرواية التى صدرت على تقديره بعد مضىّ سنين متعدّدة من ورود النبىّ صلى اللّه عليه و آله إلى المدينة؟!. و هل يمكن الالتزام بأنّ المسلمين لم يكونوا قبل صدور هذه الرواية ملتزمين فى جماعاتهم بنية الاقتداء و الائتمام، بل كان عملهم صادرا من دون نية؟!.

و بالجملة: فالظاهر أنّ الرواية لم تكن مسوقة لبيان ذلك، بل المراد بها لزوم متابعة الإمام عملا فى التكبير و الركوع و غيرهما، فهى تدلّ على لزوم التكبير عقيب تكبيره من دون فصل و تأخير.

و يؤيّد ذلك الزيادة الواقعة فيما رواه أبو داود، حيث إنّها ظاهرة فى النهى عن التقدّم عن الإمام فى التكبير و الركوع، و هو يناسب كون ما قبله دالّا على

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۰۳

النهى عن التأخّر عنه، فمضمون الجملتين يرجع إلى لزوم متابعة الإمام فى الأفعال دون تقدّم عليه و لا تأخّر عنه، و أين هذا من مسألة نية الائتمام المعتبرة فى تحقق الاقتداء.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۰۴

المبحث الرابع: هل الجماعة وصف للمجموع أو للأبعاض؟

هل الجماعة وصف لمجموع الصلاة من حيث هو مجموع بحيث كان المكلّف الذى يريد الصلاة، مخيّرا عند الشروع فيها بين الإتيان بها جماعة أو فرادى، و لم يكن له بعد الشروع حقّ العدول من الجماعة إلى الانفراد أو العكس أصلا، أو أنها وصف لكلّ جزء من أجزاء الصلاة، بحيث كان المصلّى عند كلّ جزء مخيّرا بين إيقاعه فى الجماعة أو انفرادا، و لازمه حينئذ عند إرادة الإتيان بمجموع الصلاة جماعة نية الاقتداء عند كلّ جزء؟، وجهان:

يظهر الثانى من الشيخ قدّس سرّه فى الخلاف، و كذا من صاحب الجواهر من المتأخّرين، حيث إنّه قوّى جواز العدول من الانفراد إلى الجماعة كجواز العدول منها إليه «۱»، و لكنّك عرفت فى مسألة العدول من الجماعة إلى الانفراد التى تكلّمنا فيها مفصّلا فى مبحث النيّة من هذه الكتاب، إنّه لا يمكن الالتزام بذلك، لعدم دلالة دليل عليه.

و عرفت أيضا أنّ مسألة الاستخلاف ليست مبتنية على صيرورة الصلاة فرادى، ثمّ جماعة حتّى تكون الأدلّة الواردة فيها دالّة على جواز العدول من الجماعة إلى الانفراد و كذا العكس، فالقول بجواز العدول من الجماعة إلى الانفراد ممّا

(۱) الخلاف ۱: ۵۵۲ مسألة ۲۹۳، جواهر الكلام ۱۴: ۳۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۰۵

لا سبيل إليه.

و ما توهّم دلالته على ذلك قد ذكرنا فى تلك المسألة أنّه لا- دلالة له بوجه و سنتعرّض له أيضا، و الغرض المهم هنا التكلّم فى التفصيل الذى ذهب إليه بعض المحقّقين من المعاصرين «۱»، حيث جوّز العدول فيما لو لم تكن نية ذلك من أوّل الشروع فى الصلاة، و حكم بعدم جوازه فيما لو كانت نيّته ذلك، فإنّه يقال عليه: إنّه إذا كان أصل العدول جائزا فيما لو كانت نيّته من أوّل الأمر إقامة الصلاة جماعة، فكيف تكون نيته فى غير هذه الصورة قادحة؟ فإنّه إذا كان إيجاد المقصود من حيث هو من دون سبق تعلّق القصد به

جائزا، فكيف يكون إيجاده مع القصد ممنوعا؟!.

فحكمه بعدم الجواز فيما إذا كانت نيته من أوّل الأمر ذلك، يكشف عن أنّ كون الجماعة وصفا لمجموع الصلاة أمر ارتكازىّ بين المتشرّعة، و أنّ جعل الصلاة مرتبطة بصلاة الإمام إنّما يكون موضوعه مجموع الصلاة دون البعض.

و يرد عليه أنه مع هذا الارتكاز لا وجه للعدول فى الأثناء، و لو لم تكن نيته من أوّل الأمر ذلك.

و كيف كان، فتوضيح الجواب أنّ الجماعة و إن كانت متقوّمة بقصد الاقتداء و الائتمام، إلّا أنه لا بدّ فى الحكم بجواز إمكان قصد الاقتداء بالنسبة إلى البعض و عدمه، من ملاحظة متعلّق القصد، و أنّ الاقتداء الذى يتعلّق به القصد و به تصير الصلاة صلاة فى جماعة، هل هو الاقتداء فى الصلاة من أوّل الشروع فيها إلى حين نفاد صلاة الإمام و خروجه منها، أو أنه يستفاد من الأدلّة جواز الاقتداء المبعّض، بل ليس الاقتداء إلّا فى الأبعاض؟.

و تحقق الاقتداء فى الكل إنّما هو بملاحظة الاقتداء فيها، فالعمدة النظر و التكلّم

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۵۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۰۶

فى متعلّق القصد، و ملاحظة حاله من حيث مشروعية الاقتداء المبعّض و عدمها، فإن ثبت عدم مشروعيته أو لم تثبت المشروعية، فكما لا تجوز نيته فى الابتداء، كذلك لا يجوز إيجاده فى الأثناء، و لو كان عند الشروع غير قاصد له أصلا، و إن ثبتت مشروعيته فكما يجوز العدول فى الأثناء من دون سبق قصده، كذلك تجوز نيّته ابتداء.

فالمهم الذى لا بدّ من البحث فيه ملاحظة نفس الاقتداء الذى يتعلّق به القصد عند الشروع فى الصلاة، و حكم القصد يتبع حكم متعلقه، فالتفصيل فى حكم المتعلّق بين صورتى القصد ممّا لم نعرف له وجها، فإن الاقتداء المبعض إن كان جائزا شرعا فما المانع من تعلّق القصد به و لو عند الشروع، و إن لم يكن كذلك فما المجوز له فى الأثناء؟

و بالجملة: فلا فرق بين الابتداء و الأثناء من هذه الجهة أصلا.

ثمّ إنّ المحقّق الحائرى قدس سرّه القائل بالتفصيل أفاد فى وجهه ما ملخّصه: إنّه مع قصد الاقتداء إلى آخر صلاة الإمام، لا مانع من شمول أدلّة الجماعة، بل لا وجه لعدم شمولها، فتنعقد الصلاة صحيحة كذلك، و بعد الانعقاد لا دليل على عدم جواز العدول.

و هذا بخلاف ما إذا كان من قصده ابتداء العدول فى الأثناء، فإنّه يشكّ حينئذ فى شمول أدلّة الجماعة لها، و يرد عليه أنّ الشكّ فى الشمول و عدمه هل يكون له منشأ غير الشكّ فى الاقتداء المشروع؟ و أنه هل هو الاقتداء فى الجميع أو الأعمّ منه و من البعض؟.

و مع هذا الشكّ كما يكون شمول أدلّة الجماعة للصورة الثانية مشكوكا، كذلك صحة الصلاة جماعة فى الصورة الأولى تكون مشكوكة أيضا، فلا وجه للجزم بصحّتها فيها و الترديد فى الصورة الأخرى كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۰۷

و بعبارة اخرى: إنّ الجماعة و إن كانت من العناوين القصدية المتقومة بالقصد كعنوانى التعظيم و الاستهزاء و غيرهما من العناوين القصدية، إلّا أنه حيث كانت من الأمور التدريجيّة غير القارّة التى يتحقّق كل جزء منها فى زمان، فلا بدّ فى تحققها من بقاء القصد إلى آخر الصلاة، كما هو الشأن فى جميع العناوين القصدية غير القارّة التى منها أصل عنوان الصلاة، فإنّه عنوان تدريجىّ لا بدّ من بقاء قصده إلى آخر الأجزاء و الإتيان بكلّ جزء بما أنه جزء لها.

ففى المقام إذا شرع فى الصلاة بنية الاقتداء إلى آخر صلاة الإمام، فاتّصافها بكونها صلاة فى جماعة يتوقّف على إدامة هذه النية إلى آخرها، و إذا عدل عنها فى الأثناء يكشف ذلك عن عدم اتّصاف ما وقع قبل هذه النية من الأجزاء بعنوان الجماعة.

نعم، لو ثبت أنّ الجماعة وصف لكلّ جزء من أجزاء الصلاة على سبيل الاستقلال، فلا مانع حينئذ من العدول فى الأثناء، و لكن لا

ينحصر الجواز بما إذا حدثت نية العدول فى الأثناء، بل يعمّ ما إذا كان من أوّل الأمر قاصدا لذلك، فيرجع الكلام بالأخرة إلى ملاحظة هذا المعنى، و هو أنّ الاقتداء الذى هو من العناوين القصدية و يوجب الفضيلة للصلاة بخمس و عشرين درجة، أو بأربع و عشرين «۱»، هل تختص مشروعيته بما إذا استدام إلى آخر صلاة الإمام، أو يعمّ الاقتداء المبعّض أيضا؟.

و هذا هو الذى ينبغى أن يقع مبنى المسألة و يبحث فيه، و ليست المسألة مبتنية على أنّ الجماعة و الفرادى هل هما حقيقتان أو حقيقة واحدة «۲»؟

---

(۱) راجع ۳: ۱۹۱.

(۲) كما حكاه سيّدنا العلّامة الأستاذ «أدام اللّه ظلاله» عن شيخه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، و ذكر أنّه كان هو المعروف بين الأساتذة و الأساطين المعاصرين له، «المقرّر».

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۰۸

و ذلك- أى وجه عدم الابتناء- أنه إن كان المراد بتغايرهما من حيث الحقيقة هو عدم إمكان اجتماعهما فى صلاة واحدة، كعنوانى صلاتى الظهر و العصر المتغايرين بهذا المعنى، حيث إنّه لا يمكن اجتماعهما فى صلاة واحدة، لأنّه لا يتصوّر صلاة واحدة مركّبة من العنوانين، بأن يكون بعض أجزائها ظهرا و البعض الآخر عصرا.

و العدول من العصر إلى الظهر فى الأثناء و إن كان جائزا فى موارده، إلّا أنه لا يوجب اجتماع العنوانين على صلاة واحدة، ضرورة أنّ العدول يؤثّر فى صيرورة الصلاة من أوّلها معنونة بعنوان المعدول إليها، و لذا ذكرنا فى بحث العدول أنه يكون على خلاف القاعدة، و لا يصار إليه إلّا فى خصوص الموارد المنصوصة.

و بالجملة: فإن كان المراد بتغاير الجماعة و الفرادى عدم إمكان اجتماعهما فى صلاة واحدة، فمن الواضح أنه لا مجال لتوهّم ذلك، ضرورة أنّ الموارد التى يكون بعض الصلاة جماعة و البعض الآخر فردا كثيرة جدّا، كما فى مورد اقتداء الحاضر بالمسافر، و الاقتداء فى الصلاة الرباعية بالثلاثية أو الثنائية و نظائرهما.

و إن كان المراد بتغايرهما توقّف تحصيل كلّ واحد من عنوانيهما على تعلّق القصد به، بحيث كان كلّ واحد منهما من العناوين القصدية، فذلك أيضا باطل لما عرفت من أنّ عنوان الجماعة و إن كان من العناوين القصدية المتقوّمة بالقصد، إلّا أنّ الصلاة فردا لا تحتاج إلى نية الانفراد، بل يكفى فى تحقّقه مجرّد عدم قصد الاقتداء، لا بنحو الموجبة المعدولة بل على نحو السالبة المحصّلة، كما أنّ صلاة الإمام فى الجماعة أيضا لا تفتقر إلى قصد الإمامة على ما عرفت «۱»، خلافا لبعض العامّة، فهذا الاحتمال أيضا ممّا لا وجه له.

---

(۱) راجع ۳: ۱۹۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۰۹

فالواجب أن يقال بافتقار خصوص الجماعة، إلى القصد و هو يجتمع مع القول بجواز العدول و مع القول بالعدم، لما عرفت من تبعية حكم القصد لحكم متعلقه، فإن قلنا باختصاص المشروعية الثابتة بالاقتداء فى مجموع الصلاة- أى من حين الشروع إلى آخر صلاة الإمام و نفادها- فلا مجال لدعوى الجواز.

و إن قلنا بعدم الاختصاص و الشمول للاقتداء المبعّض أيضا، بل ليس الاقتداء إلّا بالنسبة إلى كلّ بعض على سبيل الاستقلال، غاية الأمر أنّ الاقتداء فى الكلّ مرجعه إلى تحقق الاقتداء فى كل جزء من أجزائها، فاللازم القول بجواز العدول، فمبنى المسألة هو هذا المعنى و ليس إلّا، كما لا يخفى.

و كيف كان فقد استدلّ على جواز العدول بوجوه:

منها: الآية الشريفة «۱» الواردة فى صلاة ذات الرقاع، بضميمة الروايات الدالّة على كيفيتها، و هذه الروايات- غير ما ورد منها فى كيفية صلاة الخوف فى خصوص صلاة المغرب- مختلفة من جهتين:

۱- تكبير الإمام فى الركعة الثانية بعد مجيء الطائفة الثانية، حيث إنّ مقتضى رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن الصادق عليه السّلام الحاكية لصلاة النبىّ صلى اللّه عليه و آله بأصحابه فى غزوة ذات الرقاع أنّه صلى اللّه عليه و آله كبّر بعد مجيء الطائفة الثانية، و قيامهم خلف رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله «۲».

و الظاهر أنّ المراد بهذا التكبير هى تكبيرة الافتتاح هذا، و باقى الروايات خالية عن اعتبار هذا التكبير و التعرّض «۳» له، و لعلّ ذكره فى رواية عبد الرحمن كان مستندا إلى سهو الراوى، حيث كان اتّحاد السياق يلائم مع ثبوته كما لا يخفى.

---

(۱) النساء: ۱۰۲.

(۲) الفقيه ۱: ۲۹۳ ح ۱۳۳۷، الكافى ۳: ۴۵۶، ح ۲، التهذيب ۳: ۱۷۲ ح ۳۸۰، الوسائل ۸: ۴۳۵. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ۲ ح ۱.

(۳) الوسائل ۸: ۴۳۶- ۴۳۸ ب ۲ ح ۲- ۸.

۲- جلوس الإمام فى التشهّد حتّى تلحق الطائفة الثانية به و يسلّم عليهم، فمقتضى رواية عبد الرحمن المتقدّمة و بعض الروايات الأخر الواردة فى الباب أنّه يسلّم الإمام لنفسه بعد التشهّد ثمّ تقوم الطائفة الثانية و تقضون لأنفسهم ركعة «۱».

و مقتضى بعض الروايات الأخر، أنه يمكث فى التشهّد و يجلس حتّى تلحق الطائفة الثانية الذين قاموا بعد سجود الإمام للإتيان بالركعة الثانية به، و يسلّم عليهم، فتسليم الطائفة الثانية حينئذ يقع عقيب تسليم الإمام «۲».

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ عمل الطائفة الثانية و كيفية صلاتهم لا يدلّ على ما راموه من جواز العدول اختيارا، لأنّه إن كانت الكيفية مطابقة لما تدلّ من الروايات على أنّ الإمام يجلس فى التشهّد حتّى تلحقوا به، فواضح أنّ صلاتهم حينئذ تقع جماعة من أوّلها إلى آخرها.

و إن كانت مطابقة للروايات الأخر فلا دلالة له أيضا على جواز العدول، لأنّ مفروض مسألة العدول ما إذا كان الإمام مشتغلا بالصلاة بحيث لم تنفد صلاته، ضرورة أنه مع خروجه لا يبقى مجال للشكّ فى وقوع ما بقى من صلاة المأموم متّصفا بغير الجماعة، كالمأموم المسبوق بركعة أو أزيد، و صلاة الطائفة الثانية بناء على ذلك تصير من هذا القبيل.

و أمّا الطائفة الأولى الذين يصلّون الركعة الثانية لأنفسهم، فيمكن أن يقال بعدم خروج صلاتهم أيضا عن عنوان كونها فى جماعة، غاية الأمر أنّه رفع عنهم وجوب المتابعة فى الأفعال و الأقوال، و هى لا يكون لها مدخلية فى قوام الجماعة و حقيقتها، و على تقدير التنزّل و تسليم كون الركعة الثانية من صلاتهم لا تقع

---

(۱) الوسائل ۸: ۴۳۶- ۴۳۸ ب ۲ ح ۸ و ۵.

(۲) الوسائل ۸: ۴۳۶- ۴۳۸ ب ۲ ح ۸ و ۵.

جماعة، مع عدم نفاد صلاة الإمام بعد- كما هو ظاهر بعض الروايات الواردة فى صلاة الخوف- نقول: إنّ تجويز ذلك فى مورد الضرورة و العذر لا يستلزم التجويز مطلقا.

و منها: ما ورد فى بعض الروايات من جواز التسليم قبل الإمام فيما لو أطال التشهّد «۱» و قد قدّمنا جوابه فيما سبق، و محصّله: إنّ مجرّد

جواز التسليم قبل الإمام لا يتوقّف على صيرورة الصلاة فرادى، بل صلاته باقية على الجماعة ما دام لم يفرغ منها، غاية الأمر أنه بالفراغ لا يبقى موضوع لوصف الجماعة، و مرجع ذلك إلى أنّ ما يكون واجبا على المأموم عند صيرورة صلاته جماعة- و هو وجوب متابعة الإمام فى الأفعال- يرتفع عند عروض عذر للمأموم، و قد عرفت أنّ متابعة الإمام لا يكون لها دخل فى قوام الجماعة أصلا.

و منها: ما رواه العامّة بطرقهم عن جابر أنّه قال: «كان معاذ يصلّى مع رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله العشاء ثمَّ يرجع إلى قومه فيؤمّهم، فأخّر النبىّ صلى اللّه عليه و آله صلاة العشاء فصلّى معه، ثمَّ رجع إلى قومه فقرأ سورة البقرة، فتأخّر رجل فصلّى معه وحده، فقيل له: نافقت يا فلان، فقال: ما نافقت و لكن لآتينّ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فأخبره، فأتى النبىّ صلى اللّه عليه و آله فذكر ذلك له فقال له: أ فتان أنت يا معاذ مرّتين و لم ينكره النبىّ صلى اللّه عليه و آله» «۲».

و قد استدلّ بهذه الرواية الشافعى فى كتاب الأمّ، و رواها بطرق أربعة ينتهى كلّها إلى جابر «۳»، و كذا استدلّ بها الشهيد قدس سره «۴» هذا، و الظاهر أنّه لا دلالة للرواية على مرام المستدلّ بوجه، لأنّها متعرّضة لحال معاذ من جهة كونه من الأنصار،

---

(۱) التهذيب ۲: ۳۱۷ ح ۱۲۹۹. الوسائل ۶: ۴۱۶. أبواب التسليم ب ۱ ح ۶.

(۲) سنن البيهقى ۲: ۳۹۲- ۳۹۳.

(۳) الامّ ۱: ۱۷۲- ۱۷۳.

(۴) الذكرى ۴: ۴۲۶.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۱۲

كجابر الراوى للحديث، و ليس فيها تعرّض لحال الأعرابى الذى صلّى وحده، و أنّه هل أوجب الرسول صلى اللّه عليه و آله عليه الإعادة أم لا؟

و من المعلوم أنّ هذا النحو من عدم التعرّض لا دلالة له على الجواز، مضافا إلى أنّ تأخّر الرجل و صلاته منفردا، لا ظهور له فى عدوله عن الجماعة إلى الانفراد و إتمامه باقى الصلاة، فلعلّه تأخّر و استأنف الصلاة من رأس كما لا يخفى.

و منها: الاستدلال بأصالة الإباحة أو البراءة، كما استدلّ به الشيخ فى الخلاف، و العلّامة فى بعض كتبه، حيث ذكر أنّ الجماعة فضيلة للصلاة، و بالعدول عنها لا يحصل إلّا ترك الفضيلة فى بعض أجزاء الصلاة «۱»، و هذا الاستدلال يعطى كون النزاع فى ثبوت تكليف وجوبىّ أو تحريمىّ و عدمه.

توضيح ذلك، إنّك عرفت فيما تقدّم أنّ كلمات الأصحاب فى هذه المسألة مختلفة من حيث الدلالة على مورد البحث و محلّ النزاع، لأنّ استدلال بعض المجوّزين كالشيخ قدّس سرّه بأصالة الإباحة و عدم الدليل على كون العدول منهيّا عنه، يعطى أنّ النزاع فى ثبوت تكليف وجوبىّ متعلّق بإدامة الصلاة جماعة و إبقائها على حالها، أو تكليف تحريمىّ متعلّق بالعدول الذى مرجعه إلى جعل الصلاة المنعقدة جماعة فرادى بحسب الاستدامة.

و إليه ينظر ما عرفت من استدلال العلّامة على الجواز، لأنّ مرجعه إلى أنّ الجماعة كما لا تكون واجبة عند الشروع فى الصلاة كذلك لا تجب إدامتها و إبقاؤها، و إلى ذلك يرجع أيضا استدلال بعض المانعين بقوله تعالى وَ لٰا تُبْطِلُوا أَعْمٰالَكُمْ «۲».

---

(۱) الخلاف ۱: ۵۵۹ مسألة ۳۰۹، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۷۱، مختلف الشيعة ۳: ۷۴- ۷۵.

(۲) محمد ص: ۳۳، و المستدلّ هو الشيخ فى المبسوط ۱: ۱۵۷.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۱۳

و يستفاد من بعض الاستدلالات الأخر، أنّ النزاع إنّما هو فى تأثير العدول فى فساد الصلاة و عدمه، كاستدلال العلّامة فى بعض كتبه

على الجواز، بأنّ المصلّى لم يكتسب بالجماعة صحة الصلاة، و إنّما اكتسب مجرّد الفضيلة، فالعدول لا يؤثّر فى الفساد بل يؤثّر فى ترك الفضيلة و عدم تحقّقها «۱»، و استدلال النراقى القائل بالمنع فى المستند بأنّه ليس فى الشريعة صلاة مركّبة من الجماعة و الفرادى، و معه يشكّ فى حصول براءة الذمّة عمّا اشتغلت به يقينا، و هو التكليف المتعلّق بالصلاة «۲».

هذا، و يظهر من صاحبى المدارك و المفاتيح و بعض آخر «۳»، أنّ ترتّب أحكام الجماعة من سقوط القراءة عن المأموم و عدم مانعية زيادة الركن لأجل المتابعة و الرجوع فى الشكّ إلى حفظ الإمام و غيرها من أحكام الجماعة، إنّما هو فيما إذا وقعت الصلاة بتمامها جماعة.

و أمّا لو وقع بعض أجزائها جماعة، و بعضها فرادى، فلا دليل على سقوط القراءة و لا على غيره من أحكام الجماعة، و مرجع ذلك إلى أنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيرورة الصلاة فرادى، و أنّ الصلاة لا تبطل من هذه الجهة، إلّا أنّ وجه بطلانها هو كونها خالية عن القراءة أو مشتملة على الركن الزائد مثلا.

و لا- يخفى أنّ النزاع فى الحكم التكليفى الوجوبى أو التحريمى لا- يغنى عن النزاع فى الحكم الوضعى، و أنّ الصلاة مع العدول عن الجماعة إلى الانفراد هل تكون صحيحة أم لا؟ و النزاع فى الحكم الوضعى يبتنى على ما ذكرنا من كون الجماعة وصفا للمجموع أو الأبعاض، ضرورة أنّه لو كانت وصفا للمجموع لا يبقى شكّ فى

---

(۱) تذكرة الفقهاء ۴: ۲۷۱.

(۲) مستند الشيعة ۸: ۱۶۳.

(۳) مدارك الأحكام ۴: ۳۷۸، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۲۴، الحدائق ۱۱: ۲۴۰، ذخيرة المعاد: ۴۰۲.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۱۴

البطلان، و لو كانت وصفا للأبعاض لا مجال للارتياب فى الصحّة.

و منه يظهر تفرّع الوجه الثالث الذى يظهر من صاحبى المدارك و المفاتيح على ما ذكرنا أيضا، بداهة أنّه لو كانت الجماعة وصفا للأبعاض، يترتّب على البعض الواقع جماعة أحكام الجماعة، و على البعض الآخر الواقع انفرادا أحكام الصلاة كذلك، و لو كانت وصفا للمجموع يتوقّف ترتّب أحكام الجماعة على اتّصاف مجموع الصلاة بها.

فانقدح ممّا ذكرنا رجوع جميع الوجوه الثلاثة إلى ما بنينا المسألة عليه.

نعم، هنا وجه رابع، و هو أنّ قصد الانفراد لا يؤثّر فى صيرورة الصلاة المنعقدة جماعة فرادى، و لا يوجب سقوط أحكام الجماعة المترتّبة عليها قبل هذا القصد، بل الصلاة التى انعقدت جماعة باقية على هذه الصفة، و وجود قصد الانفراد و العدول كعدمه لا يؤثّر شيئا.

و قد ذكر صاحب الجواهر قدس سرّه أنّ هذا الوجه يبتنى على كون الجماعة من الأوصاف المقوّمة المنوعة، و أنّ الجماعة و الفرادى ماهيتان مختلفتان كعنوانى الظهرية و العصرية، فكما لا يجوز العدول عن حقيقة إلى أخرى فى مثل الظهر و العصر إلّا بدليل خاصّ، كالعدول من العصر إلى الظهر لو نسيها و ذكر فى أثناء العصر، كذلك لا يجوز العدول من الجماعة إلى الانفراد و كذا العكس، و لا يوجب قصد العدول صيرورة الصلاة و تبدّلها إلى المعدول إليها «۱».

و يرد على هذا الوجه- مضافا إلى ما أوردنا عليه فى السابق من منع كون الجماعة و الفرادى حقيقتين مختلفتين، بل الجماعة فقط من العناوين القصدية المتقوّمة بالقصد، و أمّا الانفراد فلا يحتاج إلى القصد أصلا- أنّ العدول هنا يغاير

---

(۱) جواهر الكلام ۱۴: ۲۵.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۱۵

العدول فى مثل صلاتى الظهر و العصر، لأنّ العدول هناك يؤثّر فى صيرورة الصلاة من أوّل أجزائها إلى آخرها متّصفة بعنوان المعدول إليها من الظهر و المغرب و غيرهما، و لذا ذكرنا فى محلّه أنّه على خلاف القاعدة.

لأنّ تأثير الأمر الحادث فيما وقع قبله خلاف مقتضى العقل، و لذا لا يصار إليه إلّا فيما ورد فيه النصّ و لا يتعدّى عن مورده أصلا، كما مرّ فى بحث العدول الذى تعرّضنا له فى مبحث النية من الكتاب «۱»، و أمّا العدول هنا فلا يراد منه التأثير فى الأجزاء السابقة، بل الغرض منه قطع الأجزاء اللاحقة و إخراجها عن وصف الأجزاء السابقة، ضرورة أنه لا يراد بالعدول عن الائتمام إلى الانفراد إلّا مجرّد وقوع الأجزاء اللاحقة فرادى، لا خروج الأجزاء السابقة عن وصف الجماعة، فافترق العدولان، و لا ينبغى أن يقاس أحدهما بالآخر أصلا.

و بالجملة: فإن كان مستند هذا الوجه و مبناه هو تغاير الجماعة و الانفراد حقيقة، فقد عرفت ما فيه، و إن كان مبناه كون الجماعة وصفا لمجموع الصلاة دون أبعاضها، فاللازم ملاحظة هذا الأمر و النظر فيه، فنقول:

لا ينبغى الارتياب فى أنّ الموارد التى كان بعض الصلاة متّصفا بوصف الجماعة و بعضها بعنوان الفرد فى الشرع كثيرة جدّا، كالمأموم المسبوق بركعة أو أزيد، بل المأموم الذى لم يدرك من الجماعة إلّا السجود و ما يلحقه، أو التشهّد فقط، و الدليل عليه أنّه و إن كان السجود أو التشهّد الذى أدركه جماعة لا يحسب جزء من صلاته إلّا أنّه لا يحتاج إلى إعادة تكبيرة الإحرام، بل تكبيره هو التكبير الأول الذى نوى به الاقتداء و الائتمام، و كصلاة ذات الرقاع بالنسبة إلى الركعة الثانية من صلاة كلّ من الطائفتين.

(۱) راجع ۲: ۹، مبحث النيّة.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۱۶

لما عرفت من ظهور بعض الروايات الواردة فيها، فى أن كلّا من الطائفتين يصلّون الركعة الثانية لأنفسهم، و كصلاة الإمام فيما لو اقتدى به فى أثناء صلاته، حيث إنّك عرفت أنّه لا يحتاج إلى قصد الإمامة، بل اتّصافها بوصف الجماعة يتحقّق بمجرّد قصد الائتمام به، و كصلاة المأموم عند عروض حادثة للإمام، مانعة عن إتمامه للصلاة و لم يمكن الاستخلاف، و كصلاة المأموم المتمّ المقتدى بالإمام المقصر.

و بالجملة: لا ينبغى الإشكال فى أصل التبعّض و إنّما الإشكال وقع فى موردين منه:

۱- العدول من الانفراد إلى الجماعة، و يظهر من الشيخ فى موضع من الخلاف التصريح بالجواز، و من صاحب الجواهر من المتأخّرين الميل إليه «۱».

ثانيهما: العكس، و العدول من الائتمام إلى الانفراد، و قد وقع الخلاف فيه من الأصحاب رضوان اللّه عليهم أجمعين، لكنّه لم ينصّ أحد من القائلين بالمنع ببطلان الصلاة بذلك، بل غاية دليلهم هو الاحتياط.

و أنت خبير بأنّ القائل بالمنع إن كان نظره إلى أنّ الجماعة التى هى فى الأصل و عند الشروع سنّة و فضيلة، تجب بالشروع فى الصلاة بنية الائتمام، فيرد عليه أنّه لا دليل على وجوبها بالشروع، فتخصيص العمومات الواردة فى الجماعة بهذا المورد تخصيص بلا دليل، و إليه يرجع استدلال العلّامة بأنّ الأصل عدم الوجوب بعد عدم الدليل عليه «۲».

و إن كان نظره إلى بطلان الصلاة بذلك، فيرد عليه أنّه لا دليل على مبطلية قصد العدول. و بالجملة، بعد ما نرى كثرة الموارد التى كانت الصلاة فيها متبعّضة

(۱) الخلاف ۱: ۵۵۲ مسألة ۲۹۳، جواهر الكلام ۱۴: ۳۰.

(۲) تذكرة الفقهاء ۴: ۲۷۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۱۷

من حيث الجماعة و الانفراد، يمكن لنا أن نستكشف جواز العدول من الائتمام إلى الانفراد بالمعنى الذى عرفت أنّه المراد من العدول هنا، لا كمثل العدول من العصر إلى الظهر فى مورد نسيانها، أو العدول من الإتمام إلى القصر أو العكس فى موارد التخيير بينهما.

و نحكم بالجواز مطلقا سواء كان اختياريّا أو اضطراريّا، خصوصا مع أنّ الصلاة عبارة عن الأمر الذى يوجد بالشروع فى أجزائها و يدوم إلى آخر الإتيان بها، و لا تكون عبارة عن مجموع الأفعال و الأقوال الذى لا يتحقّق إلّا بعد تحقق أجزائها بأجمعها حتّى يستبعد حينئذ التبعيض كما لا يخفى.

و دعوى أنّ الاشتغال بأصل التكليف بالصلاة يقتضى عدم العدول بعد الشكّ فى جوازه.

مدفوعة: بأنّه لا- مجال لجريان قاعدة الاشتغال بعد كون الشكّ فى حصول البراءة ناشئا إمّا عن احتمال كون الجماعة ممّا تجب بالشروع، أو عن احتمال كون العدول موجبا لفسادها.

و الأول مجرى أصل البراءة، لكون الشكّ فى حدوث تكليف وجوبىّ، و كذا الثانى، لأنّ مرجعه إلى الشكّ فى شرطية البقاء و الإدامة على هذه الحالة، و هو مجرى البراءة على ما حققناه من جريان أصل البراءة عقلا- و نقلا- فى موارد الشكّ فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيّين.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لم ينهض شيء من أدلّة المنع على إثباته، لكنّ الاحتياط خصوصا فى مثل الصلاة ممّا لا يحسن تركه.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۱۸

المبحث الخامس: أصناف الأئمة

اشارة

فى أصناف الأئمة و من تجوز الصلاة خلفه و من لا تجوز على سبيل التنزيه أو التحريم الوضعى و نقول:

قد ورد فى الروايات و الفتاوى الكاشفة عن النصّ، النهى تنزيها أو تحريما عن إمامة عدّة كثيرة ربّما تزيد عن ثلاثين، لكنّهم مختلفون من حيث كون النهى الوارد فيه مطلقا أو مختصّا بمأموم خاصّ، و كذا من حيث ورود الرواية الدالّة على الجواز فيه أيضا و عدمه، و لا بأس لعدّ جميعهم و الإشارة إلى حكمهم:

۱- المخالف «۱».

۲- الناصب، و هو و إن كان من صنوف المخالفين، إلّا أنّه قد وقع النهى عن الائتمام به بعنوانه «۲».

۳- الشيعىّ غير الإمامىّ الاثنى عشرية، كالواقفية، و الزيديّة، و الفطحية و غيرهم «۳».

۴- من يتولّى عليّا و لا يتبرّأ ممّن يعاديه «۴».

---

(۱) الخلاف ۱: ۵۴۹ مسألة ۲۹۰، شرائع الإسلام ۱: ۱۱۴، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۷۹ مسألة ۵۶۳، مستند الشيعة ۸: ۲۶، الوسائل ۸: ۳۰۹. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰.

(۲) الوسائل ۸: ۳۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۴.

(۳) الوسائل ۸: ۳۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۵.

(۴) الوسائل ۸: ۳۰۹. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۱۹

۵- من لا تثق بدينه «۱»، و المراد به إمّا من تحتمل فى حقّه المخالفة فى الأصول، مثل ما إذا شككت فى كونه إماميا أو مخالفا، و إمّا من تحتمل فى حقّه المخالفة العملية فى الفروع، و مرجعه إلى احتمال الفسق فى حقّه.

۶- الفاسق «۲».

۷- العاق والديه، و هو و إن كان من أفراد الفاسق، إلّا أنه منهيّ عن الائتمام به بالخصوص «۳».

۸- القاطع للرحم، و هو كالسابق «۴».

۹- الأغلف «۵»، و هو إن كـان متمكّنا من الختان و مع ذلك لم يفعل، فهو فاسق لتركه ما أمر به، و إن لم يكن متمكّنا منه بحيث كان تركه مستندا إليه، فلا يعلم دلالة الرواية على النهى عن إمامته لانصرافها عنه، بل ظاهرها عدم الشمول كما لا يخفى.

۱۰- ولد الزنا، و قد وقع النهى عن إمامته، و ليس فى البين ما يدلّ على جوازها «۶».

۱۱- المجنون «۷»، و عدم جواز إمامته واضح لا خفاء فيه، و ذكره إنّما هو لاستيفاء جميع العناوين الواقعة متعلقة للنهى.

۱۲- السفيه، و المراد منه إن كان هو المجنون فعدم جواز إمامته واضح، و إن

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج۳، ص: ۲۱۹

---

(۱) الوسائل ۸: ۳۰۹. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۲.

(۲) الوسائل ۸: ۳۱۴. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۲، ۴.

(۳) الوسائل ۸: ۳۱۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۱.

(۴) الوسائل ۸: ۳۱۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۱.

(۵) الوسائل ۸: ۳۲۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۳ و ص ۳۲۲ ب ۱۴ ح ۶.

(۶) الوسائل ۸: ۳۲۱، ۳۲۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۴ ح ۱، ۲، ۴، ۶ و ص ۳۲۴ و ۳۲۵ ب ۱۵ ح ۳، ۵، ۶.

(۷) الوسائل ۸: ۳۲۱، ۳۲۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۴ ح ۱، ۲، ۴، ۶ و ص ۳۲۴ و ۳۲۵ ب ۱۵ ح ۳، ۵، ۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲۰

كان هو الفاقد لصفة الرشد، فالقول بعدم جواز إمامته مشكل، و إن وقع النهى عنها فى بعض الروايات «۱».

۱۳- المحدود، و عدم جواز الائتمام به مع عدم توبته ظاهر، لأنّه حينئذ من أفراد الفاسق، و معها مشكل لا بدّ من البحث فيه. «۲»

۱۴- الأعرابى، و هو من يسكن البادية، و لعلّ النهى عن الائتمام به منصرف إلى من لا يعلم منهم الأحكام الشرعية، و لا يكون عارفا بها، مطّلعا على خصوصيّاتها «۳».

۱۵- المجذوم «۴».

۱۶- الأبرص، و قد ورد النهى عن إمامتهما مطلقا، و بالنسبة إلى خصوص المأموم السالم أيضا «۵».

۱۷- الفالج «۶».

۱۸- المقيّد، و المراد به المحبوس كذلك، و لعلّ النهى عن إمامته لأجل عدم قدرته على مراعاة الصلاة بجميع أجزائها «۷».

۱۹- المرأة، و قـد ورد النهى عن إمامتها مطلقا «۸»، و لكنّ الظـاهر اختصاصه بما إذا كان المؤتمون رجالا كلّهم، أو بعضـهم، كما هو

الغالب فی الجماعات، و أمّا مع انحصارهم بالنساء، فالظاهر جواز إمامة المرأة لهنّ و اقتدائهنّ بها كما سيجیء «۹».

---

(۱) الوسائل ۸: ۳۱۴. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۲.

(۲) الوسائل ۸: ۳۲۴- ۳۲۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۳ و ۶.

(۳) الوسائل ۸: ۳۲۴- ۳۲۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۳ و ۶.

(۴) الوسائل ۸: ۳۲۴- ۳۲۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۳ و ۶.

(۵) الوسائل ۸: ۳۲۴- ۳۲۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۳ و ۶.

(۶) الوسائل ۸: ۳۴۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۲ ح ۱ و ۲، و ص ۳۲۸ ب ۱۷ ح ۵.

(۷) الوسائل ۸: ۳۴۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۲ ح ۱ و ۲، و ص ۳۲۸ ب ۱۷ ح ۵.

(۸) مستدرك الوسائل ۶: ۴۶۷ ب ۱۸ ح ۱، الدعائم ۱: ۱۵۲، سنن البيهقی ۳: ۹۰.

(۹) الوسائل ۸: ۳۳۴- ۳۳۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲۱

۲۰- العبد، و قد ورد النهی عن الائتمام به مطلقا أو بالنسبة إلى الأحرار فقط «۱».

۲۱- الصبی، و الأخبار الواردة فيه مختلفة، حيث إنّ بعضها يدلّ على النهی عن الائتمام به مطلقا، و بعضها على جواز إمامته كذلك، و بعضها على الجواز فيما إذا بلغ عشر سنين «۲».

۲۲- المتيمّم، و قد ورد النهی عن الائتمام به لخصوص المتوضّئين، أو مطلقا، لكنّ الأقوى الجواز كما سيأتی «۳».

۲۳- الجالس، و قد ورد النهی عن إمامته للقائمين، لكنّ الأقوى الجواز كما سيمرّ عليك «۴».

۲۴- المسافر، حيث إنّه نهی عن إمامته للحاضر المقيم، و الظاهر كون النهی تنزيهيّا «۵».

۲۵- الأعمى، و الأخبار الواردة فيه مختلفة من حيث دلالة بعضها على النهی و البعض الآخر على الكراهة «۶».

۲۶- الخصی، و الأخبار فيه مختلفة أيضا كسابقه.

۲۷- الأمّی بالقارئ، و كذا من يلحن فی قرائته كالتمتام و نحوه.

۲۸- المرتد «۷».

---

(۱) الوسائل ۸: ۳۲۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۶.

(۲) الوسائل ۸: ۳۲۱- ۳۲۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۴.

(۳) الوسائل ۸: ۳۲۸. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۷ ح ۵- ۷ و ص ۳۴۰ ب ۲۲ ح ۱.

(۴) الوسائل ۸: ۳۴۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۵ ح ۱.

(۵) الوسائل ۸: ۳۳۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۸ ح ۶.

(۶) الوسائل ۸: ۳۳۸- ۳۳۹. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۱ ح ۲ و ۴ و ۷.

(۷) الوسائل ۸: ۳۲۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۴ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲۲

۲۹- شارب الخمر أو النبيذ، و هو من أفراد الفاسق «۱».

۳۰- الغالی «۲».

و هنا عناوين أخر مذكورة فى بعض الروايات أيضا كالمجبرة، و الواقفة على موسى بن جعفر عليهما السّلام، و كذا الواقفة على الرضا عليه السّلام، و المجهول، و من يشهد عليك بالكفر، و من شهد عليه بالكفر، و رجل يكذب بقدر اللّه عزّ و جلّ، و من قال بالجسم، و من يقول بقول يونس، و من يزعم أنّ اللّه يكلّف عباده على ما لا يطيقون، و من يمسح على الخفّين، و قد أورد الروايات الواردة فى هذا الباب فى الوسائل فى أبواب كثيرة من أبواب صلاة الجماعة ربّما تبلغ أربعة عشر بابا «۳».

و لا يخفى أنّ جملة ممّا ورد فيه النهى ورد فيه التجويز أيضا، كالمجذوم و الأبرص و العبد و الصبى و الأعمى و المرأة و المسافر و المتيمّم، و جملة أخرى لم يرد فيها الجواز. و هم- أى جميع من ورد النهى عن إمامته- بين من لا يجوز الائتمام به بلا إشكال، لأجل الاختلاف فى أصول المذهب، أو لأجل كونه فاسقا مع اعتبار العدالة كما سيأتى، و بين من ورد النهى عن إمامته مع عدم المخالفة فى شيء من الأصول و عدم اتّصافه بالفسق أيضا، كولد الزنا و الصبى و العبد و المرأة و المتيمّم و المسافر و غيرهم.

لكن قد عرفت أنّ المرأة يجوز لها الإمامة لطائفة النساء، و المتيمّم يجوز له إمامة المتوضّى، و النهى عن الائتمام بالعبد يمكن أن يكون لأجل كونه ثقيلا على

---

(۱) الوسائل ۸: ۳۱۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۱۱ و ص ۳۲۲ ب ۱۴ ح ۶.

(۲) الوسائل ۸: ۳۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۶.

(۳) الوسائل ۸: ۳۰۹- ۳۵۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰- ۲۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲۳

الناس، و كذا الصبى.

نعم، لا محيص عن الالتزام بعدم جواز الائتمام بولد الزنا من حيث ورود النهى فيه، و بعدم دلالة على الجواز فى البين.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲۴

اعتبار العدالة فى إمام الجماعة و بيان مفهومها

المهمّ فى هذا الباب التكلّم فى اشتراط العدالة فى الإمام و بيان مفهومها و الأمارة عليها، فنقول:

يظهر منهم اعتبار العدالة فى موارد:

منها: الإمام فى باب صلاة الجماعة.

و منها: الشاهد الذى يعتبر قوله فى باب القضاء، و هذان الموردان قد ورد فيهما النصوص أو ما يكشف عنها «۱».

و منها: المفتى الذى يرجع إليه المقلّد فى أخذ الحكم.

و منها: أصناف مستحقى الزكاة على ما ذكر بعضهم «۲» و غير ذلك «۳».

---

(۱) الغنية: ۸۷، شرائع الإسلام ۱: ۱۱۴، المعتبر ۲: ۴۳۳، الخلاف ۱: ۵۶۰ مسألة ۳۱۰، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۸۰ مسألة ۵۶۴، مستند الشيعة ۸: ۲۶، جواهر الكلام ۱۳: ۲۷۵، الوسائل ۸: ۳۱۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ و ج ۲۷: ۳۹۱ ب ۴۱.

(۲) المبسوط ۱: ۲۴۷، الخلاف ۴: ۲۲۴، الكافى فى الفقه: ۱۷۲، الوسيلة: ۱۲۹، الغنية: ۱۲۴، السرائر ۱: ۴۵۹.

(۳) منها: الشاهدين فى الطلاق، و منها: القاضى، راجع شرائع الإسلام ۲: ۱۲، جواهر الكلام ۳۲: ۱۰۹، مسالك الأفهام ۹: ۱۱۳، الروضة البهية ۶: ۱۳۱، الوسائل ۲۷: ۱۱. أبواب صفات القاضى و ما يجوز أن يقضى به ب ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲۵

أمّا اعتبار العدالة فى باب صلاة الجماعة، فهو من متفردات علمائنا الإمامية رضوان اللّه عليهم أجمعين، نعم حكى عن السيّد المرتضى رحمه اللّه إنّه حكى عن أبى عبد اللّه البصرى أنّه وافق الإماميّة و قال باشتراط العدالة «۱»، و حكى عن الشافعى أنّه كره الصلاة خلف الفاسق «۲».

و كيف كان، فأصل اعتبارها فى إمام الجماعة ممّا لا شكّ فيه عندنا، و إنّما المهمّ بيان معناها و مفهومها بحسب الاصطلاح، فنقول: العدالة لغة بمعنى الاستقامة و عدم الانحراف «۳»، و يقابلها الفسق، فإنّه بمعنى الميل و الانحراف بقرينة المقابلة، و أمّا اصطلاحا فقد اختلفوا فيه على أقوال ثلاث:

الأول: أنّ المراد بها ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، يظهر ذلك من ابن الجنيد و الشيخ فى الخلاف، و كذا فى المبسوط فى باب الشهادات، حيث قال فى الثانى: العدالة فى الدين أن يكون مسلما و لا يعرف منه شيء من أسباب الفسق، و حكى هذا القول عن غيره من بعض القدماء أيضا «۴».

الثانى: أنّ المراد بها معنى أخصّ من المعنى الأول و هو حسن الظاهر، و مرجعه إلى كونه فى الظاهر يعدّ رجلا صالحا «۵».

الثالث: أنّ المراد بها ملكة نفسانية راسخة فى النفس باعثة على ملازمة التقوى بحيث يتعسّر معها ارتكاب الكبيرة، و كذا الإصرار على الصغيرة أو عليها

---

(۱) نقله عنه فى الخلاف ۱: ۵۶۰ مسألة ۳۱۰، و لكن لم نجده فى الانتصار و الناصريات و الجمل.

(۲) الأمّ ۱: ۱۶۶، المجموع ۴: ۲۵۳، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۸۰ مسألة ۵۶۴.

(۳) مقاييس اللغة ۴: ۲۴۶.

(۴) الخلاف ۶: ۲۱۸، و نقله عن ابن الجنيد فى مختلف الشيعة ۳: ۸۸، المبسوط ۸: ۲۱۷، السرائر ۲: ۱۱۷، الإشراف (مصنّفات الشيخ المفيد) ۹: ۲۵.

(۵) المقنعة: ۷۲۵، النهاية: ۱۰۵، المهذّب ۲: ۵۵۶، الوسيلة: ۲۳۰، الكافى فى الفقه: ۴۳۴، الذكرى ۴: ۳۸۹.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲۶

و على المروءة أيضا، و هذا المعنى هو المشهور بين المتأخّرين «۱».

و لا يخفى أنّ المعنيين الأوّلين ليسا بمعنى العدالة، لأنّها من الأوصاف الواقعية و الفضائل النفس الأمرية، و مجرّد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر، لا يوجب أن يكون الشخص متّصفا بهذه الصفة واقعا، فإنّه يمكن أن يكون فى الواقع فاسقا.

غاية الأمر إنّه لم يظهر فسقه بل كان ظاهره حسنا، فلا بدّ أن يقال: بأنّ مراد من فسّر العدالة بأحد هذين المعنيين ليس هو تفسير العدالة و بيان معناها، بل مراده أنّ ما يترتّب عليه الأثر من الأحكام المترتّبة على العدالة هو هذا المعنى.

و الدليل عليه أنّ الشيخ فى الخلاف بعد ما تمسّك لمذهبه فى قبال الشافعى و أبى حنيفة و غيرهما- و هو عدم وجوب البحث عن الشاهد الذى عرف إسلامه و لم يعرف جرحه بإجماع الفرقة و أخبارهم- قال: و أيضا الأصل فى الإسلام العدالة، و الفسق طار عليه يحتاج إلى دليل، و أيضا نحن نعلم أنّه ما كان البحث فى أيّام النبيّ صلى اللّه عليه و آله، و لا أيّام الصحابة، و لا أيّام التابعين، و إنّما هو شيء أحدثه شريك بن عبد اللّه القاضى. «۲».

فإنّ تمسكه بالأصل و كذا بعدم ثبوت البحث فى تلك الأيّام ظاهر فى أنه ليس مراده من ذلك تفسير حقيقة العدالة و بيان معناها، بل المراد بيان ما يكفى فى حكم الحاكم بشهادة الشاهدين، و أنّه هو معروفية إسلامهما و عدم معروفية جرحهما كما لا يخفى.

و أمّا المعنى الثالث فهو و إن لم تكن تجرى فيه هذه المناقشة، إلّا أنّ اعتبار

---

(۱) مختلف الشيعة ۸: ۴۸۴، إرشاد الأذهان ۲: ۱۵۶، الدروس ۲: ۱۲۵، الروضة البهية ۳: ۱۲۸، مدارك الأحكام ۴: ۶۶، رياض المسائل ۴: ۳۲۹، العروة الوثقى ۱: ۶۳۰ مسألة ۱۲.

(۲) الخلاف ۶: ۲۱۷- ۲۱۸ مسألة ۱۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲۷

العدالة بهذا المعنى مشكل جدّا، ضرورة أنّ تحصّل الملكة الكذائية الباعثة على ملازمة التقوى أو مع المروّة فى غاية الندرة، لأنّ هذه الملكة حينئذ تصير من المراتب التالية للعصمة.

غاية الأمر أنّ العصمة عبارة عن الملكة التى تحصل للنفوس الشريفة و يمتنع معها صدور المعصية، و أمّا ملكة العدالة فلا يمتنع معها صدور المعصية، بل يمكن أن تصدر، و لكن يتعسّر و يصعب صدورها.

و بالجملة: فاعتبار العدالة بهذا المعنى ممّا لا سبيل إليه بعد ندرة تحققها و كثرة الأحكام التى يترتّب عليها.

ثمَّ إنّ استعمال كلمة العدالة لا ينحصر بالفقهاء، بل يستعملونها علماء الأخلاق أيضا، حيث قسّموا ذلك العلم إلى قوّتين: «علميّة و عمليّة»، و العملية لها قوّتان: شهوة و غضب، و كلّ منهما إمّا أن تكون بحدّ الإفراط، أو بحدّ التفريط، أو على التوسّط، فالمتوسّط من كلّ منهما هو العدالة، و كذا القوّة العلميّة، و هذا الذى ذكروه فى مورد العدالة قد ينطبق على موردها بحسب اصطلاح الفقهاء، و قد يتخلّف عنه كما هو غير خفىّ.

ثمَّ إنّ الكتاب العزيز قد استعملت فيه هذه اللفظة و مقابلها فى موارد:

منها: قوله تعالى وَ أَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ «۱».

و منها: قوله تعالى إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا «۲».

و منها: قوله تعالى وَ لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ «۳».

---

(۱) الطلاق: ۲.

(۲) الحجرات: ۶.

(۳) البقرة: ۲۸۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲۸

و منها: قوله تعالى حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ «۱» و قد أشير إليه فى قوله تعالى مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ «۲».

و كيف كان، فاعتبار العدالة بالمعنى الثالث فى غاية الإشكال، و عباراتهم قاصرة عن إفادة كونها نفس الملكة الكذائية، فإنّهم متّفقون ظاهرا على أنّ العادل لو صدرت منه معصية لم يترتّب عليه حينئذ الأحكام المترتّبة على عدالته، فلا يجوز الاقتداء به حينئذ، و لا تقبل شهادته أيضا.

نعم، لو تاب و رجع عنها يرجع إلى ما كان عليه قبل صدور تلك المعصية من جواز ترتيب أحكام العدالة عليه، مع أنّه لو كانت حقيقة العدالة نفس تلك الحالة و الهيئة الراسخة و الملكة النفسانية، فإمّا أن لا تزول بمجرّد صدور معصية واحدة فيجوز الاقتداء به قبل التوبة عنها أيضا، و إمّا أن لا تعود بمجرّد التوبة فلا يجوز الاقتداء به بعدها أيضا، اللّهم إلّا أن يكون مرادهم أنّ العدالة هى الملكة الكذائية مع عدم صدور المعصية عنه خارجا، فتأمّل.

و كيف كان فلا بدّ فى هذا المقام من ملاحظة الأخبار الواردة فيه، و هى كثيرة:

حول صحيحة عبد اللّه بن أبى يعفور صحيحة عبد اللّه بن أبى يعفور الـتى رواها الصدوق فى الفقيه، و الشيخ فى التهذيب و هى العمدة فى هذا الباب.

أمّا الصدوق رحمه اللّه فقد روى فى الفقيه بإسناده عن عبد اللّه بن أبى يعفور قال:
قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم

---

(۱) المائدة: ۱۰۶.

(۲) البقرة: ۲۸۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۲۹

و عليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر و العفاف، و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان، و يعرف باجتناب الكبائر التى أوعد اللّه عليها النار من شرب الخمر، و الزنا، و الربا، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف، و غير ذلك، و الدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساترا لجميع عيوبه، حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش ما وراء ذلك، و يجب عليهم تزكيته و إظهار عدالته فى الناس، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ، و حفظ مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، و أن لا يتخلّف عن جماعتهم فى مصلّاهم إلّا من علّة، فإذا كان كذلك لازما لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه فى قبيلته و محلّته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيرا، مواظبا على الصلوات، متعاهدا لأوقاتها فى مصلّاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين.

و ذلك أنّ الصلاة ستر و كفّارة للذنوب، و ليس يمكن الشهادة على الرجل بأنّه يصلّى إذا كان لا يحضر مصلّاه و يتعاهد جماعة المسلمين، و إنّما جعل الجماعة و الاجتماع إلى الصلاة لكى يعرف من يصلّى ممّن لا يصلّى، و من يحفظ مواقيت الصلاة ممّن يضيّع، و لو لا ذلك لم يمكن أحدا أن يشهد على آخر بصلاح، لأنّ من لا يصلّى لا صلاح له بين المسلمين، فإنّ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله همّ بأن يحرق قوما فى منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، و قد كان فيهم من يصلّى فى بيته فلم يقبل منه ذلك، و كيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممّن جرى الحكم من اللّه عزّ و جلّ و من رسوله صلى اللّه عليه و آله فيه الحرق فى جوف بيته بالنار، و قد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلّى فى المسجد مع المسلمين إلّا من علّة».

و أمّا الشيخ فقد رواها بإسناده عن أحمد بن محمد بن يحيى العطّار، عن محمد ابن موسى، عن الحسن بن علىّ، عن أبيه، عن علىّ بن عقبة، عن موسى بن أكيل النميرى، عن ابن أبى يعفور، مثل ما روى الصدوق رحمه اللّه، إلّا أنّه أسقط- على ما

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۳۰

حكاه فى الوسائل- قوله: «فإذا كان كذلك لازما لمصلّاه»- إلى قوله:- «و من يحفظ مواقيت الصلاة ممّن يضيّع»، و أسقط قوله: «فإنّ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله همّ بأن يحرق»- إلى قوله:- «بين المسلمين».

و زاد: و قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: «لا غيبة إلّا لمن صلّى فى بيته، و رغب عن جماعتنا، و من رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته، و سقطت بينهم عدالته، و وجب هجرانه، و إذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره، و حذّره، فإن حضر جماعة المسلمين، و إلّا أحرق عليه بيته، و من لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته، و ثبتت عدالته بينهم» «۱».

و الكلام فى هذا الخبر يقع فى مقامين:

المقام الأول: فى سنده، و قد حكى عن العلّامة الطباطبائى رحمه اللّه أنّه حكم بصحّة هذه الرواية، حيث قال فى محكىّ ما صنّفه فى مناسك الحجّ: الصحيح عندنا فى الكبائر أنّها المعاصى التى أوجب اللّه تعالى سبحانه عليها النار، و قد ورد تفسيرها بذلك فى كثير من الأخبار المروية عن الأئمّة الأطهار صلوات اللّه عليهم أجمعين، نحو صحيحة عبد اللّه بن أبى يعفور الواردة فى صفة العدل.

لكن فى مفتاح الكرامة بعد نقل هذه العبارة قال: قلت: الظاهر أنّ الخبر غير صحيح لا فى التهذيب و لا فى الفقيه «۲»، انتهى.

و الظاهر أنّ منشأ الإشكال فى الصحّة هو اشتمال السند على أحمد بن محمد بن يحيى، حيث لم يقع عنه ذكر فى الكتب المصنّفة فى الرجال حتّى يعدل أو يجرح، مع انّ التحقيق يقضى بعدم الاحتياج إليه.

(۱) الفقيه ۳: ۲۴ ح ۶۵، التهذيب ۶: ۲۴۱ ح ۵۹۶، الاستبصار ۳: ۱۲ ح ۳۳، الوسائل ۲۷: ۳۹۱- ۳۹۲. كتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۱ و ۲.

(۲) مفتاح الكرامة ۳: ۹۱.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۳۱

توضيح ذلك، إنّ الكتب الموضوعة فى هذا الباب لا- تتجاوز عن عدّة كتب ككتاب رجال الشيخ، و رجال الكشى، و فهرست النجاشى، و عدم التعرّض فيها لراو لا- يوجب عدم الاعتناء بروايته، لأنّ كتاب رجال الشيخ لا يكون مشتملا على جميع الرواة، لأنّ الظاهر أنّه كان بصورة المسودّة، و كان غرض الشيخ الرجوع إليه ثانيا لنظمه و ترتيبه و توضيح حال بعض المذكورين فيه، كما يشهد لذلك الاقتصار فى بعض الرواة على ذكر مجرّد اسمه و اسم أبيه من دون تعرّض لبيان حاله من حيث الوثاقة و غيرها، و كذا ذكر بعض الرواة مكرّرا كما يتّفق فيه كثيرا على ما تتبعنا.

فهذا و أمثاله ممّا يوجب الظنّ الغالب بكون الكتاب لم يبلغ إلى حدّ النظم و الترتيب و الخروج بصورة الكتاب، و ذلك كان مستندا إلى كثرة اشتغال الشيخ بالتأليف و التصنيف فى الفنون المختلفة الإسلاميّة من الفقه و الأصول و جمع الأحاديث و التفسير و الكلام، و غير ذلك من العلوم، بحيث لو قسّمت مدّة حياته على تأليفاته لا يقع فى مقابل كتابه هذا إلّا ساعات معيّنة محدودة «۱».

و كيف كان، فعدم الذكر فى رجال الشيخ لا يدلّ على عدم الوثاقة.

و أمّا كتاب رجال الكشى، فالظاهر كما يظهر لمن راجع إليه أنّه كان غرضه منها جمع الأشخاص الذين ورد فى حقّهم رواية أو روايات مدحا أو قدحا أو غيرهما.

و أمّا كتاب النجاشى فغرضه فيه إيراد المصنّفين و من برز منه تأليف أو

(۱) و إن شئت تحقيق أحواله و صورة مصنّفاته و عدد مشايخه و تلاميذه و غير ذلك ممّا يتعلّق به، فارجع إلى ما أفاده سيّدنا العلّامة الأستاذ (أدام اللّه إظلاله على رؤوس المسلمين) ممّا علّقه على كتابى التهذيب و الاستبصار فى تنقيح أسانيدهما، و قد ذكرت خلاصة ما هناك فى مقدّمة كتاب الخلاف الذى طبع «لأوّل مرّة» بأمره و اهتمام منه فى جمع متفرّقاته. «المقرّر». مقدّمة الخلاف ۱ من ص: ألف- د.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۳۲

تصنيف، و هكذا فهرست الشيخ قدّس سرّه.

فعدم تعرّضه لبعض من الرواة باعتبار عدم كونه مصنّفا لا يدلّ على عدم كونه ثقة عنده، كما يظهر من بعض المتأخّرين فى مشتركاته «۱»، حيث اعتمد فى عدم وثاقة الراوى على مجرّد عدم كونه مذكورا فى تلك الكتب، مع أنّ الظاهر أنّه يمكن استكشاف وثاقة الراوى من تلاميذه الذين أخذوا الحديث عنه، فإذا كان الآخذ مثل الشيخ أو المفيد أو الصدوق أو غيرهم من الأعلام خصوصا مع كثرة الرواية عنه لا يبقى ارتياب فى وثاقته أصلا.

و حينئذ ينقدح صحة ما أفاده العلّامة الطباطبائى من الحكم بصحّة هذه الرواية و إن كان أحمد بن محمد بن يحيى الواقع فى ابتداء سند الرواية لم يقع عنه فى تلك الكتب ذكر و لا تعرّض، لأنّ وثاقته تستفاد من رواية الصدوق و الشيخ عنه خصوصا مع كثرة رواياته، حيث إنّه كان رواية كتب أبيه بإجازة منه، و إن لم يكن له كتاب، و لأجله لم يذكر فى شيء من تلك الكتب، فالإنصاف أنّه لا مجال للمناقشة فى مثل هذا السند أصلا، فافهم و اغتنم.

المقام الثانى: فى دلالة الرواية، و نقول: الظاهر أنّ السؤال فيها إنّما هو عن حقيقة العدالة و ما هو المراد منها فى لسان الشرع، و إن كان ظاهر عبارته يعطى أنّ السؤال إنّما هو عن الأمارة المعرّفة لها بعد العلم بحقيقتها، و أنّها هى الملكة النفسانية الكذائية.

و ذلك لأنّ لفظ العدالة و كذا الفسق و إن كان مستعملا كثيرا فى صدر الإسلام و فى عصر نزول القرآن بل قبله، و قد عرفت الآيات التى استعملت فيها هذه اللفظة و ما يقابلها «۲»، و كان اعتبار العدالة فى الشاهد معروفا بين المسلمين من ذلك العصر

---

(۱) تنقيح المقال ۱: ۹۵.

(۲) الطلاق: ۲، الحجرات: ۷، البقرة: ۲۸۲، المائدة: ۱۰۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۳۳

إلى عصر صدور الرواية الذى هو النصف الأول من القرن الثانى.

إلّا أنّه حيث كانت حقيقتها و ما يراد من مفهومها موردا لاختلاف المراجع للمسلمين فى ذلك الزمان فى الفتوى و غيرها كأبى حنيفة و غيره، حيث حكى عن الأول أنّه فسّرها بمجرّد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، و عن غيره تفسيرها بالاجتناب عن الأمور التى تعلّق النهى بها تحريما أو تنزيها، و ارتكاب الطاعات كذلك واجبة أو مستحبّة «۱»، أراد السائل- و هو ابن أبى يعفور- الاستفهام عمّا هو المراد منها عند أهل البيت صلوات اللّه عليهم أجمعين، و ليس مرادنا من ذلك أنّ سؤاله إنّما هو عن المعرّف المنطقى حتّى يكون قوله: «بم تعرف» بصيغة المجهول من باب التفعيل، بل سؤاله إنّما هو عن مجرّد ما أريد منها فى لسان الأئمّة عليهم السّلام.

و دعوى أنّ ظاهر السؤال إنّما هو السؤال عن الأمارة المعرّفة للعدالة بعد العلم بمفهومها، بمعنى أنّ السائل لمّا رأى أنّ العدالة هى الملكة النفسانية الكذائية، و رأى أنّ إحراز تلك الملكة مشكل جدّا مع كثرة الأحكام المترتّبة على عدالة الرجل، حدس من ذلك أنّ الشارع جعل لها أمارة لئلّا يلزم تعطيل تلك الأحكام مع كثرتها، فسئل عن تلك الأمارة المعرّفة،

فى غاية البعد، بل الظاهر ما ذكرنا، و لا ينافيه قوله عليه السّلام فى الجواب: «أن تعرفوه بالستر و العفاف.»، نظرا إلى أنّ المعرفة طريق للعدالة لا نفسها، و ذلك لأنّ المعرفة المأخوذة فى الجواب إنّما أخذت لأجل تعريف أصل العدالة و إفادة حقيقتها.

و بالجملة: فالتأمّل يقضى بكون مورد السؤال إنّما هو نفس العدالة لا الأمارة المعرّفة لها.

---

(۱) بداية المجتهد ۴: ۳۰۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۳۴

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعاظم من المعاصرين فى كتابه- الصلاة- فى معنى هذه الرواية و تحقيق مورد السؤال فيها كلاما، محصّله: إنّ الظاهر من الرواية بيان معرفة العدالة فى الخارج لا بيان مفهومها، و ظاهر السؤال عن طريق تشخيص العدالة أن يكون مفهومها معلوما معيّنا عند السائل، لأنّها عرفا هى الاستقامة و الاستواء، و إذا أطلق الشارع فلا يشكّ فى أنّ مراده هو الاستقامة فى جادّة الشرع الناشئة من الحالة النفسانية، و هى التديّن الباعث له على ملازمة التقوى.

و حيث لم يكن لهذا المعنى أثر خاصّ و كاشف قطعىّ، ألجأ السائل إلى أن يسأل طريقه عن الإمام عليه السّلام، و هذا بخلاف سائر الملكات، كالشجاعة و السخاوة و أمثال ذلك، فإنّها تستكشف قطعا عند وجود آثارها الخاصّة، فعرّفه الإمام عليه السّلام الطريق إلى تشخيصها و أجابه بالستر و العفاف.، و هذه العناوين المذكورة فى الجواب و إن كانت مشتملة على الملكة، و لكن لا تدلّ على الملكة الخاصّة- التى هى التديّن و الخوف من عقوبة اللّه، جلّت عظمته- التى هى عبارة عن العدالة، فلا ينافى جعلها طريقا تعبّديا إلى ثبوت العدالة.

ثمّ إنّه حيث تحتاج معرفة الشخص بالستر و العفاف، و أنّه تارك للقبائح على وجه الإطلاق إلى معاشرة تامّة فى جميع الحالات، و هذه ممّا لا يتّفق لغالب الناس، فجعل الشارع لذلك دليلا و طريقا آخر، و هو كونه ساترا لعيوبه فى الملإ و بين أظهر الناس، و طريقا ثالثا نافعا لمن ليس له معاشرة مع شخص مطلقا إلّا فى أوقات حضور الصلاة مع الجماعة. فمن حضر جماعة المسلمين يحكم بعدالته،

و أنّه لا يرتكب القبائح الشرعيّة مع الجهل بأحوال ذلك الشخص، بل يكون لحضوره فى صلاة الجماعة ثلاث فوائد:

الأولى: إنّ ترك الجماعة مع المسلمين بدون علّة بحيث يعدّ إعراضا عنها من أعظم العيوب، فمن تركها كذلك فليس ساترا لعيوبه بل هو مظهر لها.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۳۵

الثانية: إنّ من لم يحضر الجماعة لا دليل لنا على أنّه يصلّى.

الثالثة: إنّ حضوره للجماعة دليل شرعا على كونه تاركا لما نهى اللّه عنه و عاملا بكلّ ما أمر الّه تعالى به، و قد أشار إلى كلّ واحد من هذه الفوائد الصحيحة المتقدّمة فتدبّر فيها «۱»، انتهى.

و يرد عليه- مضافا إلى أنّ جعل الأمارة المعرّفة للعدالة و بيانها للسائل، مع جعل أمارة لتلك الأمارة و معرّفا لذلك المعرّف كما بيّنه قدّس سرّه بعيد جدّا، لعدم الاحتياج إلى جعل الأمارة المعرفة حينئذ أصلا، و إلى أنّ مجرّد الحضور لجماعة المسلمين لا ينافى عدم كونه ساترا لعيوبه، فلا معنى لجعله طريقا فى قبال الستر للعيوب، خصوصا مع كون ظاهر الرواية هو كون الستر للعيوب و الحضور لجماعة المسلمين معا طريقا و دليلا، لا كلّ واحد من الأمرين- أنّ كلّ ذلك خلاف ظاهر الرواية، فإنّك عرفت أنّه حيث كان تفسير العدالة و تعريفها موردا لاختلاف المسلمين فى ذلك العصر، أراد السائل أن يسأل عمّا يراد منها عند أئمّة أهل البيت عليهم السّلام، و الجواب لا ينطبق إلّا على ذلك كما سنبيّن. هذا كلّه فيما يتعلّق بالسؤال.

و أمّا الجواب، فقوله عليه السّلام: «أن تعرفوه بالستر و العفاف»، معناه أن يكون الرجل معروفا عند المسلمين، بحيث يعرفونه أو تعرفونه أنتم بالستر الذى هو الحياء، و بالعفاف الذى هو الحياء أيضا.

قال فى لسان العرب: الستر،- بالكسر-: الحياء و الحجر العقل. و قال فى لغة «عف»: العفّة: الكفّ عمّا لا يحلّ و يجمل. عفّ عن المحارم و الأطماع الدنية، يعفّ عفة و عفا و عفافا «بفتح العين»، و عفافة فهو عفيف و عفّ أى كفّ و تعفّف. «۲».

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۵۱۷- ۵۱۸.

(۲) لسان العرب ۶: ۱۶۹ و ج ۹: ۲۹۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۳۶

و بالجملة: أن يكون الرجل معروفا بالكفّ عمّا لا يجمل له بالحياء المانع عن ارتكابه، و أن يكون معروفا بكفّ البطن و الفرج، و اليد و اللسان، عمّا لا يليق بها و لا يجمل لها. و منشأ هذا الكفّ هو الستر و الحياء، لأنّه معه يتعسّر من الشخص صدور ما لا ينبغى أن يصدر من مثله بحسب المتعارف.

فهذه الجملة تدلّ على اعتبار المروءة فى العدالة، كما هو المشهور بين المتأخّرين «۱»، لأنّها ليست إلّا عبارة عن ترك ما لا يليق بحال الشخص عادة.

و قوله: «يعرف.»، الظاهر أنّ فعل المضارع منصوب معطوف على قوله:

«تعرفوه» المنصوب بكلمة «أن» الناصبة، فمعناه حينئذ أن يكون الرجل معروفا أيضا باجتناب الكبائر التى أو عد اللّه عليها النار، من شرب الخمر، و الزنا، و الربا، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف، و غير ذلك.

فعليه يكون كلّ من الجملتين الاولى و الثانية بعض المعرّف للعدالة، لأنّ الجملة الأولى تدلّ على اعتبار المروءة، و الثانية على اعتبار اجتناب الكبائر التى أوعد اللّه عليها النار، و ليست الجملة الأولى تمام المعرّف للعدالة، و الجملة الثانية دليلا على المعرّف، لأنّه مضافا إلى كونه خلاف ظاهر العبارة كما لا يخفى، و إلى عدم الفرق بين المعرّف و الدليل عليه حينئذ أصلا، يلزم أن لا يكون الدليل دليلا على تمام المعرّف، لأنّه حينئذ لا بدّ من حمل المعرف على الأعم من الأعمال غير اللائقة بحاله عرفا، بحيث يشمل غير الجائزة شرعا

أیضا، مع أنّ الدلیل و الطریق ینحصر بخصوص الثانیة.

و دعوی أنّ العطف علی الجملة الأولی یلزم منه الاختلاف بین المعطوف و المعطوف علیه، من جهة أنّ المعطوف علیه هو معرفة المسلمین للرجل و المعطوف

---

(۱) راجع ۳: ۲۲۶.

نهایة التقریر، ج‌۳، ص: ۲۳۷

هو معروفیّة الرجل عندهم.

مدفوعة بأنّه لا مانع من ذلک، بل وقع نظیره فی الکتاب العزیز فی قوله تعالی:

وَ لَا یَحِلُّ لَکُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَیْتُمُوهُنَّ شَیْئاً إِلَّا أَنْ یَخَافَا أَلَّا یُقِیمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا یُقِیمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیمَا افْتَدَتْ بِهِ «۱»، حیث أنّه نسب الخوف أوّلا- إلی الزوجین ثمّ إلی أهلهما، و لیس ذلک إلّا لأجل کون مجرّد المعرضیّة کافیا فی صحة النسبة کما لا یخفی.

و بالجملة: فالظاهر أنّ هذه الجملة جزء أخیر من معرّف العدالة، و معطوفة علی الجملة الاولی، و حیث إنّ مقتضی هاتین الجملتین المعرفتین للعدالة اعتبار کون الشخص واجدا لملکة المروءة، و کذا ملکة الاجتناب عن المعاصی، و ظاهره اعتبار إحراز ذلک فی مقام ترتیب الآثار المترتّبة علی العدالة.

و من الواضح أنّ إحرازه بالعلم مشکل جدّا، فلذا نصب له طریق و دلیل بیّنه الإمام علیه السّلام بقوله: «و الدلالة علی ذلک کلّه.»، و معناه أنّ الدلیل علی مجموع ما جعلناه معرّفا للعدالة من الجزء الذی هو مدلول الجملة الاولی، و الجزء الآخر الذی هو مدلول الجملة الثانیة، أن یکون الشخص ساترا لجمیع عیوبه علی تقدیر وجودها أعمّ من العیوب المنافیة للمروءة و غیر الجائزة شرعا.

و ثمرة سترها أنّه معه یحرم علی المسلمین تفحّص ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه، و تفتیش خلف الساتر، بل یجب علیهم حینئذ تزکیته و إظهار عدالته فی الناس مع سؤالهم عن حاله.

و حیث إنّ المعاصی علی قسمین: وجودیّة: و هو ارتکاب شیء من المحرّمات.

و عدمیّة: و هو ترک شیء من الواجبات. و المعاصی الوجودیة علی تقدیر تحقّقها تحتاج

---

(۱) البقرة: ۲۲۹.

نهایة التقریر، ج‌۳، ص: ۲۳۸

إلی الستر الذی به یرائی عدم تحقّقها، لأنّه یحرم علی المسلمین التفتیش و التفحّص.

و أمّا المعاصی العدمیة فیکفی فی تحقّقها مجرّد الترک و عدم صدور الفعل، فلا محالة یحتاج فی إراءة خلافها إلی إیجاد الفعل، فلذا جعل الدلیل علی خلافها التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب علیهنّ و حفظ مواقیتهنّ بحضور جماعة من المسلمین، و أن لا یتخلّف عن جماعتهم فی مصلّاهم إلّا من علّة.

و تخصیص الصلوات الخمس من بین الواجبات إنّما هو باعتبار کون ما عداها منها، إمّا أن لا یکون وجوبه مطلقا لاشتراطه بالاستطاعة المالیة أو البدنیة أو کلتیهما، و إمّا أن لا یقدر الشخص علی مخالفته باعتبار إجبار الحاکم إیّاه علیه، کالزکاة و نحوها، و ما عدا ما ذکر ینحصر فی الصلوات الخمس، فلذا جعل التعاهد علیها دلیلا علی العدالة.

و قد انقدح من جمیع ما ذکرنا أنّ العدالة علی ما تستفاد من الروایة لیست إلّا الملکة، لأنّ الستر و العفاف من الأوصاف النفسانیة و الفضائل الباطنیة المانعة عن ارتکاب ما لا یجمل لواجدها، فالمعتبر هو ملکة المروءة التی یتعسّر معها الاقتحام فی خلافها و ارتکاب

شى‌ء من القبائح العرفيّة غير اللائقة بحاله، لأنّ صفة الحياء و العفّة تمنع عن ذلك.

و أمّا الاجتناب عن الكبائر التى أو عـد اللّه عليها النار، الذى هو من تتمّة المعرّف للعدالة، فهو و إن لم يكن المذكور فى الرواية اعتبار ملكته، إلّا أنّ ذكر الستر و العفاف يصير قرينة على أنّ المراد به هو ملكة الاجتناب أيضا. فالعدالة حينئذ ملكة نفسانية و هيئة راسخة فى النفس تمنع لأجل الحياء عن ارتكاب القبائح العرفية، و لأجل الخوف عن ارتكاب القبائح الشرعية.

نعم، قـد عرفت أنّ إحراز وجود هـذه الحالة بالعلم فى غاية الإشـكال، مع أنّا نرى كثرة الأحكام المترتّبة على العدالة و ابتلاء الناس بها فى مرافعاتهم و صلواتهم

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۳۹

جماعة و غيرهما، و لأجله جعل الشارع له أمارة و طريقا شرعيا ربّما يرجع إلى حسن الظاهر.

و هذا الطريق مركّب من أمرين:

۱- كون الرجـل ساترا لعيوبه حتّى لا يطّلع غيره من المسـلمين على المعاصـى الوجوديّـة و القبائـح العرفيّـة الصادرة منه، بل كان طريق اطلاعهم منحصرا بالتفتيش و التفحّص عمّا وراء الساتر و هو محرّم عليهم.

۲- كونه متعاهـدا للصـلوات الخمس، و معنى تعاهده لها إمّا الالتزام بالحضور فى جماعات المسـلمين حتّى يصـلّى معهم جماعة لأجل مدخليتها فى قبول الصـلاة، كما يسـتفاد من ذيل الرواية الدالّة على أنّه «لا صـلاة لمن لا يصـلّى فى المسجد مع المسلمين»، بعد حملها على نفى القبول لا نفى الصحّة، و إمّا كون حضوره فيها دليلا على أنّه لا يتحقّق منه ترك الصلاة، لا لأجل مدخلية الجماعة فى قبولها، فالملاک هو نفس الإتيان بالصلاة لا الإتيان بها جماعة.

و ممّـا ذكرنـا ينقـدح أنّه لاـ يرد على الروايـة شـى‌ء ممّا تخيّل وروده عليها، بل الروايـة تنطبق ظاهرا على المعنى المعروف للعدالـة بين المحقّقين من المتأخّرين كالفاضلين و الشهيدين و غيرهما «۱».

روايـات أخرى حول العدالـة إنّ هنـا روايات أخر كثيرة أورد أكثرها فى الوسائل فى كتاب الشـهادات، و جملـة منها فى أبواب صـلاة الجماعة من كتاب الصلاة.

---

(۱) راجع ۳: ۲۲۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۴۰

فمن جملة ما أوردها فى كتاب الشـهادات، مرسلة يونس عن أبى عبد اللّه عليه السّلام الدالّة على أنّه إذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا يسئل عن باطنه «۱»، و المراد بكونه مأمونا يحتمل أن يكون هو المأمونية فى مقام أداء الشهادة، بأن كان مأمونا عن الكذب فيها، و يحتمل أن يكون هو المأمونية المطلقة بأن كان مأمونا ظاهرا عن ارتكاب المعاصى مطلقا.

و منها: روايـة عبـد اللّه بن المغيرة الواردة فى إشـهاد شاهدين ناصبيّين فى باب الطلاق الدالّة على أنّ كلّ من ولد على الفطرة و عرف بالصلاح فى نفسه جازت شهادته «۲»، و الظاهر أنّ المراد به جواز شـهادة كلّ من ولـد على الفطرة و لم يعلم خروجه عنها بحيث كان مقتضـى الاستصـحاب بقـاؤه عليها، و كان معروفا أيضا بالصـلاح فى نفسه أى فى مـذهبه و عليه. فيسـتفاد من الروايـة الجواز فى مورد السؤال مع معروفيته فى نفسه.

و منها: رواية علاء بن سـيابة الواردة فى حكم شـهادة من يلعب بالحمام الدالّة على نفى البأس إذا كان لا يعرف بالفسق «۳». و ظاهرها عدم كون اللعب بالحمام موجبا للفسق.

و منها: رواية محمّد بن قيس عن أبى جعفر عليه السّلام الدالّة على أنّ عليّا عليه السّلام قال: «لا أقبل شهادة الفاسق إلّا على نفسه» «۴».

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لو كان الأمر إلينا لأجزنا

(۱) الفقیه ۳: ۹ ح ۲۹، الوسائل ۲۷: ۳۹۲ کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۳.

(۲) الفقیه ۳: ۲۸ ح ۸۳، التهذیب ۶: ۲۸۳ ح ۷۷۸، الاستبصار ۳: ۱۴ ح ۳۷ الوسائل ۲۷: ۳۹۳ کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۵.

(۳) الفقیه ۳: ۳۰ ح ۸۸، التهذیب ۶: ۲۸۴ ح ۷۸۴، الوسائل ۲۷: ۳۹۴ کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۶ و ص ۴۱۲ ب ۵۴ ح ۱.

(۴) الفقیه ۳: ۳۰ ح ۹۱، الوسائل ۲۷: ۳۹۴. کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۷.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۴۱

شهادة الرجل إذا علم منه خیر مع یمین الخصم فی حقوق الناس» «۱».

و منها: روایة عمّار بن مروان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یشهد لابنه، و الابن لأبیه، و الرجل لامرأته فقال: «لا بأس بذلک إذا کان خیرا» «۲».

و منها: روایة أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لا بأس بشهادة الضیف إذا کان عفیفا صائنا» «۳».

و منها: روایة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: «لا بأس بشهادة المملوک إذا کان عدلا» «۴».

و منها: روایة علقمة عن الصادق علیه السّلام الدالّة علی أنّ کلّ من کان علی فطرة الإسلام و لو کان مقترفا بالذنوب جازت شهادته، لأنّه لو لم تقبل شهادة المقترفین للذنوب لما قبلت إلّا شهادة الأنبیاء و الأوصیاء، لأنّهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر، و شهادته مقبولة و إن کان فی نفسه مذنبا «۵».

و یمکن أن یستظهر من هذا الذیل اعتبار کونه معروفا بالعدالة و الستر، کما دلّت علیه صحیحة ابن أبی یعفور المتقدّمة، لا مجرّد عدم رؤیة الذنب منه و عدم شهادة الشاهدین علیه، و إلّا فتصیر الروایة غیر معمول بها.

و منها: روایة جابر عن أبی جعفر علیه السّلام الدالّة علی جواز شهادة القابلة علی

(۱) الفقیه ۳: ۳۳ ح ۱۰۴، الوسائل ۲۷: ۳۹۴. کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۸.

(۲) الفقیه ۳: ۲۶ ح ۷۰، الوسائل ۲۷: ۳۹۴. کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۹.

(۳) الفقیه ۳: ۲۷ ح ۷۷، الوسائل ۲۷: ۳۹۵. کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۱۰.

(۴) الکافی ۷: ۳۸۹ ح ۱، التهذیب ۶: ۲۴۸ ح ۶۳۴، الاستبصار ۳: ۱۵ ح ۴۲، الوسائل ۲۷: ۳۴۵. کتاب الشهادات ب ۲۳ ح ۱.

(۵) أمالی الصدوق: ۹۱ ح ۳، الوسائل ۲۷: ۳۹۵. کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۱۳.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۴۲

استهلال الصبی أو بروزه میّتا إذا سئل عنها فعدلت «۱».

و منها: روایة حریز عن أبی عبد اللّه علیه السّلام الواردة فی أربعة شهدوا علی رجل محصن بالزنا، فعدل منهم اثنان و لم یعدل الآخران، الدالّة علی أنّه إذا کانوا أربعة من المسلمین لیس یعرفون بشهادة الزور أجیزت شهادتهم جمیعا، إلّا أن یکونوا معروفین بالفسق «۲» و هذه الروایة ظاهرة فی القول الأول من الأقوال الثلاثة المتقدّمة فی معنی العدالة.

و منها: ما رواه أحمد بن عامر الطائی، عن أبیه، عن الرضا، عن آبائه، عن علیّ علیه السّلام قال: قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله: «من عامل الناس فلم یظلمهم، و حدّثهم فلم یکذبهم، و وعدهم فلم یخلفهم، فهو ممّن کملت مروءته، و ظهرت عدالته، و وجبت أخوّته و حرمت غیبته» «۳». و مثلها ما رواه عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «۴».

و منها: روایة عبد الکریم بن أبی یعفور- أخو عبد اللّه بن أبی یعفور- عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «تقبل شهادة المرأة و النسوة إذا

کنّ مستورات من أهل البیوتات معروفات بالستر و العفاف، مطیعات للأزواج، تارکات للبذاء و التبرّج إلی الرجال فی أندیتهم» «۵».

و أمّا ما أوردها فی أبواب صلاة الجماعة فکثیرة أیضا.

منها: مرسلة خلف بن حمّاد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام الدالّة علی النهی عن الصلاة

(۱) التهذیب ۶: ۲۷۱ ح ۷۳۷، الوسائل ۲۷: ۳۶۲. کتاب الشهادات ب ۲۴ ح ۳۸.

(۲) الکافی ۷: ۴۰۳ ح ۵، التهذیب ۶: ۲۷۷ ح ۷۵۹ و ص ۲۸۶ ح ۷۹۳، الاستبصار ۳: ۱۴ ح ۳۶، الوسائل ۲۷: ۳۹۷ کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۱۸.

(۳) الخصال: ۲۰۸ ح ۲۸ و ۲۹، الوسائل ۲۷: ۳۹۶. کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۱۵ و ۱۶.

(۴) الخصال: ۲۰۸ ح ۲۸ و ۲۹، الوسائل ۲۷: ۳۹۶. کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۱۵ و ۱۶.

(۵) التهذیب ۶: ۲۴۲ ح ۵۹۷، الاستبصار ۳: ۱۳ ح ۳۴، الوسائل ۲۷: ۳۹۸. کتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۲۰.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۴۳

خلف الغالی و إن کان یقول بقولک، و المجهول، و المجاهر بالفسق و إن کان مقتصدا «۱».

و منها: ما رواه الصدوق فی العیون بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون قال: «لا صلاة خلف الفاجر» «۲».

و منها: روایة أبی علیّ بن راشد عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدینه» «۳». و الظاهر أنّ المراد به هو من تثق بدینه من حیث الأصول لا الفروع، بأن یکون مساوقا لغیر الفاسق.

و منها: روایة سعد بن إسماعیل، عن أبیه، عن الرضا علیه السّلام الدالّة علی عدم جواز الصلاة خلف رجل یقارف الذنوب و إن کان عارفا بهذا الأمر یعنی الولایة «۴».

و منها: روایة أصبغ الدالّة علی النهی عن إمامة شارب النبیذ و الخمر «۵».

و منها: روایة سماعة بن مهران عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «۶» و هی متحد المضمون مع روایتی أحمد بن عامر و عبد اللّه بن سنان المتقدّمتین.

و منها: ما رواه فی المقنع ممّا یدلّ علی تقدیم الخیار من الناس فی الصلاة «۷».

و منها: ما رواه ابن إدریس من کتاب أبی عبد اللّه السیّاری صاحب موسی و الرضا علیهما السّلام قال: قلت لأبی جعفر الثانی علیه السّلام: قوم من موالیک یجتمعون فتحضر

(۱) التهذیب ۳: ۳۱ ح ۱۰۹، الفقیه ۱: ۲۴۸ ح ۱۱۱۱، الخصال: ۱۵۴ ح ۱۹۳، الوسائل ۸: ۳۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۶.

(۲) عیون اخبار الرضا علیه السّلام ۲: ۱۲۳ ح ۱، الوسائل ۸: ۳۱۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۵.

(۳) الکافی ۳: ۳۷۴ ح ۵، التهذیب ۳: ۲۶۶ ح ۷۵۵، الوسائل ۸: ۳۰۹. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۲.

(۴) الفقیه ۱: ۲۴۹ ح ۱۱۱۶، التهذیب ۳: ۳۱ ح ۱۱۰ و ص ۲۷۷ ح ۸۰۸، الوسائل ۸: ۳۱۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۱۰.

(۵) السرائر ۳: ۶۳۸، الوسائل ۸: ۳۱۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۱۱.

(۶) الکافی ۲: ۱۸۷ ح ۲۸، الوسائل ۸: ۳۱۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۹.

(۷) المقنع: ۱۱۸، الوسائل ۸: ۳۱۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۷.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۴۴

الصلاة فیقدم بعضهم فیصلّی بهم جماعة، فقال: «إن کان الذی یؤمّهم لیس بینه و بین اللّه طلبة فلیفعل» «۱». و لا یخفی أنّ توصیفه بأنّه صاحب موسی و الرضا علیهما السّلام لا یلائم مع ما فی رجال النجاشی «۲» فی ترجمة الرجل الذی اسمه أحمد بن محمد بن سیّار من أنّه کان من کتّاب آل طاهر فی زمن أبی محمد علیه السّلام.

و منها: ما رواه الشهید فی الذکری عن الصادق علیه السّلام ممّا یدلّ علی أنّ رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله قال: «لا صلاة لمن لا یصلّی فی المسجد مع المسلمین إلّا من علّة، و لا غیبة إلّا لمن صلّی فی بیته و رغب عن جماعتنا، و من رغب عن جماعة المسلمین سقطت عدالته» «۳». و غیر ذلک من الأخبار.

و قد انقدح من ذلک أنّه لیس فی شیء من الروایات الواردة فی باب الجماعة ما یدلّ علی اعتبار العدالة بعنوانها فی الإمام، بل الوارد إنّما هو النهی عن الصلاة خلف الفاسق، أو الغالی، أو من لا تثق بدینه، أو المقترف للذنوب، أو شبه ذلک من العناوین.

نعم، یستفاد من اعتبارها فی الشاهد بملاحظة عدم الفرق بینه و بین الإمام من هذه الجهة اعتبارها فی الإمام أیضا، مع أنّ النهی عن الصلاة خلف الفاسق یکفی فی ذلک، لوضوح التقابل بین الفسق و العدالة بین المتشرّعة تقابل التضادّ أو غیره، فالنهی عن الصلاة خلف الفاسق یرجع إلی مانعیّة الفسق و اعتبار العدالة.

هذا، و الظاهر أنّ التقابل بینهما إنّما هو تقابل العدم و الملکة، لأنّ العدالة هو عدم العصیان و عدم الانحراف عن طریق الاعتدال، و الفسق هو المیل و الاعوجاج عن جادّة الاستواء و الاستقامة.

---

(۱) السرائر ۳: ۵۷۰، الوسائل ۸: ۳۱۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۱۲.

(۲) رجال النجاشی: ۸۰.

(۳) الذکری ۴: ۳۷۲، الوسائل ۸: ۳۱۷. أبواب صلاة الجماعة ب ۱۱ ح ۱۳.

الذنوب الکبیرة و الصغیرة

غیر خفیّ علی الناظر فی صحیحة عبد اللّه بن أبی یعفور المتقدّمة «۱» أنّها مشعرة بأنّ المعاصی الشرعیّة قسمان: کبیرة و صغیرة، کما أنّها تشعر بأنّ ضابط الکبیرة هو ما أوعد اللّه علیها النار، بناء علی کون الوصف توضیحیّا لا احترازیّا، کما هو الظاهر.

و هذا الأمر- أی تقسیم المعاصی إلی قسمین، و إنّ منها کبیرة و منها صغیرة- ممّا لا یظهر من کلمات قدماء أصحابنا الإمامیة الذین صنّفوا فی الفقه، کالمفید و المرتضی و أبی الصلاح و غیرهم، نعم ذکر ذلک الشیخ فی کتاب المبسوط الذی عرفت غیر مرّة أنّه مصنّف علی غیر ما هو المتداول بین الأصحاب فی ذلک الزمان فی مقام التصنیف فی الفقه، حیث قال- بعد تفسیر العدالة فی الشریعة بأنّها عبارة عن العدالة فی الدین و العدالة فی المروءة و العدالة فی الأحکام، و بعد تفسیر کلّ

---

(۱) راجع ۳: ۲۲۸.

واحد من هذه الأمور الثلاثة-: و إن ارتکب شیئا من الکبائر (و عدّ جملة منها)، سقط شهادته فأمّا إن کان مجتنبا للکبائر مواقعا للصغائر، فإنّه یعتبر الأغلب من حاله، فإن کان الأغلب من حاله مجانبته للمعاصی و کان یواقع ذلک نادرا قبلت شهادته، و إن کان الأغلب مواقعته للمعاصی و اجتنابه لذلک نادرا لم تقبل شهادته، قال: و إنّما اعتبرنا الأغلب فی الصغائر، لأنّا لو قلنا إنّه لا تقبل شهادة من واقع الیسیر من الصغائر أدّی ذلک إلی أن لا تقبل شهادة أحد، لأنّه لا أحد ینفکّ من مواقعة بعض المعاصی «۱»، انتهی.

و يشعر بهذا الاقتسام قوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ. «۲»، و قوله تعالى أيضا الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبٰائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوٰاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ. «۳»، حيث إنّهما مشعران باتّصاف بعض المنهيّات و الآثام بوصف الكبر و بعض آخر بخلافه.

هذا، و لكن جماعة من المتأخّرين أنكروا ذلك، و ذهبوا إلى أنّ المعاصى كلّها كبيرة، و قد أورد ابن إدريس على ما ذكره الشيخ فى المبسوط حيث قال: و هذا القول لم يذهب إليه رحمه اللّه إلّا فى هذا الكتاب، أعنى المبسوط، و لا ذهب إليه أحد من أصحابنا، لأنّه لا صغائر عندنا فى المعاصى إلّا بالإضافة إلى غيرها، و ما خرّجه و استدلّ به من أنّه يؤدّى ذلك إلى أن لا تقبل شهادة أحد، لأنّه لا أحد ينفكّ من مواقعة بعض المعاصى فغير واضح.

لأنّه قادر على التوبة من ذلك الصغيرة، فإذا تاب قبلت شهادته، و ليست التوبة ممّا يتعذّر على إنسان دون إنسان، و لا شكّ أنّ هذا القول تخريج لبعض

---

(۱) المبسوط ۸: ۲۱۷.

(۲) النساء: ۳۱.

(۳) النجم: ۳۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۴۷

المخالفين، فاختاره شيخنا هاهنا و نصره و أورده على جهته و لم يقل عليه شيئا، لأنّ هذا عادته فى كثير ممّا يورده فى هذا الكتاب «۱»، انتهى.

هذا، و يمكن المناقشة فى دلالة الصحيحة المتقدّمة «۲» على ذلك، لأنّه يمكن أن يكون المراد من الكبائر التى جعل الاجتناب عنها دخيلا فى تحقق العدالة هو الكبائر عن المنهيّات التى هى أعمّ ممّا تعلّق به النهى التحريمى، بحيث تكون الكبائر مساوقة لخصوص ما كان متعلقا للنهى التحريمى.

و دعوى إنّ التقييد بذلك للاحتراز عن عدم كون ارتكاب المكروهات مضرّا بالعدالة لا وجه له بعد عدم توهّم الخلاف أصلا.

مدفوعة بأنّك عرفت أنّه كان من جملة الأقوال فى باب العدالة فى عصر الإمام الصادق عليه السّلام هو القول بأنّها عبارة عن الاجتناب عن المحرّمات و المكروهات جميعا، و الالتزام بالطاعات الواجبة و المندوبة كذلك، و مع وجود هذا القول لا بدّ من التقييد بالكبائر لئلّا يتوهّم الخلاف.

و من هنا يظهر أنّ قوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ. لا دلالة له على كون المعاصى على قسمين، بل غاية مفاده أنّ الأمور التى تعلّق النهى بها على قسمين، و لعلّه كانت الكبائر مساوقة للمنهيّ عنها بالنهى التحريمى، و إطلاق السيّئة على المكروه لا مانع عنه أصلا.

فالآية تدلّ حينئذ على أنّ اجتناب المحرّمات يوجب ستر المكروهات أيضا.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ مثل هذا الاحتمال لا يقاوم الظهور فى كون المحرّمات على قسمين، صغيرة و كبيرة كما لا يخفى.

نعم، تفسير الكبائر بما أوعد اللّه عليها النار مجمل جدّا، لأنّه لا يعلم أنّ المراد

---

(۱) السرائر ۲: ۱۱۸.

(۲) راجع ۳: ۲۲۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۴۸

بها هو خصوص ما أوعد اللّه عليها النار فى كتابه العزيز، أو الأعمّ منه و ممّا أوعد عليها النار بلسان نبيّه صلى اللّه عليه و آله أو الأئمّة

من أهل بيته صلوات اللّه عليهم أجمعين «۱».

و بالجملة: فهذه المسألة- أى أصل كون المعاصى على قسمين- فى غاية الإشكال، خصوصا مع توصيف الإمام عليه السّلام فى بعض الروايات الواردة فى هذا الباب «كل ذنب بأنّه عظيم» «۲»، و خصوصا مع أنّ الشيخ فى التبيان- على ما حكى- صرّح بعدم كون المعصية على نوعين، و أنّ إطلاق الصغر و الكبر إضافيّ إلى ما فوق و إلى ما تحت، لا فى حدّ ذاته، كما أنّه حكى عن كتاب عدّته أيضا «۳»، و حكى عن المفيد و القاضى و التقى و الطبرسى، بل يظهر من المحكىّ عن مجمع البيان و العدّة و السرائر أنّ ذلك اتّفاقىّ، حيث نسب فيها إلى الجميع «۴».

و بالجملة: فظهور الآيتين و الروايات الكثيرة الآتية فى أنّ المعاصى على نوعين، و اشتهار ذلك بين المتأخّرين، حتّى أنّه نسب إلى المشهور تارة، و إلى أكثر العلماء اخرى، و إلى العلماء ثالثة، و إلى المشهور المعروف رابعة «۵»، يدلّ على اختلاف المعاصى و اتّصاف بعضها بالكبر فى حدّ ذاته، و بعضها بالصغر كذلك، لكن إنكار جماعة كثيرة التى عرفت جملة منهم بضميمة الاختلاف الواقع فى تعداد الكبائر فى الروايات كما سيجىء، ربما يؤيّد كون إطلاق الصغر و الكبر إنّما هو بالإضافة إلى ما فوق و إلى ما تحت.

و التحقيق فى هذا المقام أن يقال إنّه لا مجال لإنكار الصغر و الكبر بقول مطلق

---

(۱) الوسائل ۲۷: ۳۹۱ كتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۱، و ج ۱۵: ۳۱۸. أبواب جهاد النفس ب ۴۶ ح ۱.

(۲) الكافى ۳: ۴۵۰ ح ۳۱، التهذيب ۲: ۱۳۰ ح ۵۰۲، الوسائل ۱۵: ۳۲۲. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۵.

(۳) تفسير التبيان ۳: ۱۸۴، عدّة الأصول ۱: ۱۳۹.

(۴) أوائل المقالات: ۸۳، المهذّب ۲: ۵۵۶، الكافى فى الفقه: ۴۳۵، مجمع البيان ۳: ۷۰، عدّة الأصول ۱: ۱۳۹، السرائر ۲: ۱۱۸.

(۵) مجمع الفائدة و البرهان ۱۲: ۳۱۸- ۳۲۰.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۴۹

أصلا، ضرورة أنّه مع دعوى الإضافة أيضا لا محالة ينتهى الأمر إلى ذنب أو ذنوب ليس لها فوق، و هذا الذى ليس له فوق كما أنه كبيرة بالنسبة إلى ما تحته من الذنوب كذلك كبيرة فى حدّ نفسها و بقول مطلق، إذ لا يتصوّر فوق بالإضافة إليه كما هو المفروض، حتّى يكون هذا الذنب صغيرة بالنسبة إليه، و هكذا الأمر فى جانب الصغيرة.

فإنّه مع دعوى الإضافة أيضا لا محالة ينتهى الأمر إلى ذنب أو ذنوب لم يكن تحته ذنب، و هذا الذى ليس تحته ذنب كما أنّه صغيرة بالإضافة إلى ما فوقه كذلك هى صغيرة بقول مطلق، إذ المفروض أنّه ليس تحته ذنب أصلا، فلا محيص حينئذ عن الالتزام بوجود الكبيرة و الصغيرة بقول مطلق أيضا.

و حينئذ فلا مانع من الأخذ بمقتضى الروايات الدالّة على وجود الكبائر و تعدادها، غاية الأمر أنّ اختلافها كما سيجىء محمول على اختلاف المراتب، كما أنّه فى نوع واحد من الكبائر يتصوّر المراتب أيضا، فإنّ الظلم الذى هو من الكبائر له مراتب يختلف على حسب اختلافها من حيث شدّة المعصية و عدمها، و كذلك غيره من الكبائر.

و هذا هو الذى يساعده الاعتبار أيضا، فإنّ جعل مثل الفرار من الزحف من الكبائر كما فى الروايات الدالّة على عدد الكبائر إنّما هو لأجل الآثار المترتّبة عليه غالبا من مغلوبية جمع كثير من المسلمين، و صيرورتهم مقتولين بأيدى الكفّار، و هذا لا ينبغى أن يقاس بقتل نفس واحدة، بل ربما يترتّب عليه ضعف الإسلام و غلبة الكفر كما لا يخفى.

كما أنّ جعل مثل الشرك باللّه من الكبائر، بل من أكبرها، كما فى بعض الروايات «۱»، إنّما هو لأجل كونه ظلما على اللّه الذى هو معطى الوجود، و منعم

---

(۱) الوسائل ۱۵: ۳۱۸. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۵۰

للموجودات، فجعل موجود آخر شريكا له فى العبادة أو غيرها ظلم لا محالة إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ «۱».

و بالجملة: فالظاهر أنّه لا مجال لإنكار اختلاف المعاصى و اتّصاف بعضها بالصغر و بعضها بالكبر بقول مطلق.

كلام بحر العلوم فى تعداد الكبائر و إشكال صاحب الجواهر عليه ثمّ إنّه يقع الكلام بعد ذلك فى عدد الكبائر، و المحكىّ عن العلّامة الطباطبائىّ رحمه اللّه إنّه بعد اختياره ما عليه المشهور، من أنّ الكبائر هى المعاصى التى أوعد اللّه سبحانه عليها النار أو العذاب، سواء كان الوعيد بالنار صريحا أو ضمنيّا، حصر الموارد فى الكتاب فى أربع و ثلاثين، أربعة عشر منها ممّا صرّح فيها بالوعيد بالنار، و أربعة عشر قد صرّح فيها بالعذاب دون النار، و البقية ممّا يستفاد من الكتاب وعيد النار عليها ضمنا أو لزوما.

أمّا ما صرّح فيه بالوعيد بالنار:

فالأوّل: الكفر باللّه العظيم لقوله تعالى وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيٰاؤُهُمُ الطّٰاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمٰاتِ أُولٰئِكَ أَصْحٰابُ النّٰارِ هُمْ فِيهٰا خٰالِدُونَ «۲» و غير ذلك و هى كثيرة.

الثانى: الإضلال عن سبيل اللّه، لقوله تعالى ثٰانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ

(۱) لقمان: ۱۳.

(۲) البقرة: ۲۵۷.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۵۱

لَهُ فِي الدُّنْيٰا خِزْيٌ وَ نُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ عَذٰابَ الْحَرِيقِ «۱»، و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنٰاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذٰابُ جَهَنَّمَ وَ لَهُمْ عَذٰابُ الْحَرِيقِ «۲».

الثالث: الكذب على اللّه تعالى و الافتراء عليه، لقوله تعالى وَ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللّٰهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَ لَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوىً لِلْمُتَكَبِّرِينَ «۳». و قوله تعالى قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لٰا يُفْلِحُونَ.

مَتٰاعٌ فِي الدُّنْيٰا ثُمَّ إِلَيْنٰا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ الْعَذٰابَ الشَّدِيدَ بِمٰا كٰانُوا يَكْفُرُونَ «۴»، و قد أورد عليه فى الجواهر بأنّه ليس فى الآية الثانية ذكر النار «۵».

الرابع: قتل النفس التى حرّم اللّه قتلها، قال اللّه تعالى وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزٰاؤُهُ جَهَنَّمُ خٰالِداً فِيهٰا وَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذٰاباً عَظِيماً «۶». و قال عزّ و جلّ وَ لٰا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ كٰانَ بِكُمْ رَحِيماً. وَ مَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوٰاناً وَ ظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نٰاراً وَ كٰانَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيراً «۷».

الخامس: الظلم، قال اللّه عزّ و جلّ إِنّٰا أَعْتَدْنٰا لِلظّٰالِمِينَ نٰاراً أَحٰاطَ بِهِمْ سُرٰادِقُهٰا وَ إِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغٰاثُوا بِمٰاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرٰابُ وَ سٰاءَتْ مُرْتَفَقاً «۸».

(۱) الحج: ۹.

(۲) البروج: ۱۰.

(۳) الزمر: ۶۰.

(۴) يونس: ۶۹- ۷۰.

(۵) جواهر الكلام ۱۳: ۳۱۱.

(۶) النساء: ۹۳.

(۷) النساء: ۲۹– ۳۰.

(۸) الكهف: ۲۹.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۵۲

السادس: الركون إلى الظالمين، قال اللّه تعالى وَ لٰا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّٰارُ «۱».

السابع: الكبر، لقوله تعالى فَادْخُلُوا أَبْوٰابَ جَهَنَّمَ خٰالِدِينَ فِيهٰا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ «۲».

الثامن: ترك الصلاة، لقوله تعالى مٰا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ. قٰالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ «۳».

التاسع: المنع من الزكاة، لقوله سبحانه وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لٰا يُنْفِقُونَهٰا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذٰابٍ أَلِيمٍ. يَوْمَ يُحْمىٰ عَلَيْهٰا فِي نٰارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوىٰ بِهٰا جِبٰاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هٰذٰا مٰا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مٰا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ «۴».

العاشر: التخلّف عن الجهاد، لقوله سبحانه فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلٰافَ رَسُولِ اللّٰهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجٰاهِدُوا بِأَمْوٰالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَ قٰالُوا لٰا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ، قُلْ نٰارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كٰانُوا يَفْقَهُونَ «۵».

الحادى عشر: أكل الربا، لقوله عزّ و جلّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبٰا لٰا يَقُومُونَ إِلّٰا كَمٰا يَقُومُ الَّذِى يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰانُ مِنَ الْمَسِّ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قٰالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰا وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰا فَمَنْ جٰاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهىٰ فَلَهُ مٰا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللّٰهِ وَ مَنْ عٰادَ فَأُولٰئِكَ أَصْحٰابُ النّٰارِ هُمْ فِيهٰا خٰالِدُونَ «۶».

---

(۱) هود: ۱۱۳.

(۲) النحل: ۲۹.

(۳) المدّثر: ۴۲– ۴۳.

(۴) التوبة: ۳۴– ۳۵.

(۵) التوبة: ۸۱.

(۶) البقرة: ۲۷۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۵۳

الثانى عشر: الفرار من الزحف، لقوله عزّ و جلّ وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلّٰا مُتَحَرِّفاً لِقِتٰالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بٰاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّٰهِ وَ مَأْوٰاهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ «۱».

الثالث عشر: أكل مال اليتيم ظلما، لقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوٰالَ الْيَتٰامىٰ ظُلْماً إِنَّمٰا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نٰاراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً «۲».

الرابع عشر: الإسراف، لقوله عزّ و جلّ وَ أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحٰابُ النّٰارِ «۳».

و أمّا ما وقع فيه التصريح بالعذاب دون النار فهى أربع عشرة أيضا:

الأول: كتمان ما أنزل اللّه، لقوله عزّ و جلّ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ الْكِتٰابِ وَ يَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلًا أُولٰئِكَ مٰا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النّٰارَ وَ لٰا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ وَ لٰا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِيمٌ «۴».

الثانى: الإعراض عن ذكر اللّه، لقوله عزّ و جلّ وَ قَدْ آتَيْنٰاكَ مِنْ لَدُنّٰا ذِكْراً.

مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ وِزْراً. خٰالِدِينَ فِيهِ وَ سٰاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ حِمْلًا «۵».

الثالث: الإلحاد فى بيت اللّه عزّ و جلّ، لقوله عزّ و جلّ وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحٰادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذٰابٍ أَلِيمٍ «۶».

الرابع: المنع من مساجد اللّه، لقوله تعالى شأنه:

---

(۱) الأنفال: ۱۶.

(۲) النساء: ۱۰.

(۳) غافر، المؤمن: ۴۳.

(۴) البقرة: ۱۷۴.

(۵) طه: ۹۹- ۱۰۱.

(۶) الحج: ۲۵.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۵۴

وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسٰاجِدَ اللّٰهِ أَنْ یُذْکَرَ فِیهَا اسْمُهُ وَ سَعیٰ فِی خَرٰابِهٰا أُولٰئِکَ مٰا کٰانَ لَهُمْ أَنْ یَدْخُلُوهٰا إِلّٰا خٰائِفِینَ لَهُمْ فِی الدُّنْیٰا خِزْیٌ وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذٰابٌ عَظِیمٌ «۱».

الخامس: إیذاء رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله، لقوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِی الدُّنْیٰا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذٰاباً مُهِیناً «۲».

السادس: الاستهزاء بالمؤمنین، لقوله عزّ و جلّ الَّذِینَ یَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِینَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ فِی الصَّدَقٰاتِ وَ الَّذِینَ لٰا یَجِدُونَ إِلّٰا جُهْدَهُمْ فَیَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللّٰهُ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِیمٌ «۳».

السابع و الثامن: نقض العهد و الیمین، لقوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَ أَیْمٰانِهِمْ ثَمَناً قَلِیلًا أُولٰئِکَ لٰا خَلٰاقَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ. وَ لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِیمٌ «۴».

التاسع: قطع الرحم، قال اللّه تعالی وَ الَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِیثٰاقِهِ وَ یَقْطَعُونَ مٰا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولٰئِکَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدّٰارِ «۵» و قال عزّ و جلّ فَهَلْ عَسَیْتُمْ إِنْ تَوَلَّیْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحٰامَکُمْ. أُولٰئِکَ الَّذِینَ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمیٰ أَبْصٰارَهُمْ «۶».

و أورد علیه فی الجواهر: بأنّ «أولئک» فی الآیة الأولی لم یعلم کونه إشارة إلی کلّ واحد من النقض و القطع و الإفساد، و الآیة الثانیة مع ذلک لم تشتمل علی وعید بالعذاب، إلّا أن یقال: إنّه یفهم من اللعن و ما بعده «۷».

---

(۱) البقرة: ۱۱۴.

(۲) الأحزاب: ۵۷.

(۳) التوبة: ۷۹.

(۴) آل عمران: ۷۷.

(۵) الرعد: ۲۵.

(۶) محمد ص: ۲۲- ۲۳.

(۷) جواهر الکلام ۱۳: ۳۱۴.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۵۵

العاشر: المحاربة و قطع السبیل، قال اللّه تعالی إِنَّمٰا جَزٰاءُ الَّذِینَ یُحٰارِبُونَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَسٰاداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلٰافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِکَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیٰا وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذٰابٌ عَظِیمٌ «۱».

و أورد علیه فی الجواهر، بأنّه قد یرجع ذلک إلی الکفر و الوعید علی الأمرین معا «۲».

الحادى عشر: الغناء، لقوله تعالى وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ «۳».

الثانى عشر: الزنا، قال اللّه تعالى وَ لا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ يَلْقَ أَثاماً.

يُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ يَخْلُدْ فِيهِ مُهاناً «۴».

الثالث عشر: إشاعة الفاحشة فى الذين آمنوا، قال اللّه تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِى الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ «۵».

الرابع عشر: قذف المحصنات، قال اللّه تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ الْغافِلاتِ الْمُؤْمِناتِ لُعِنُوا فِى الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ «۶».

و أمّا المعاصى التى يستفاد من الكتاب العزيز، وعيد النار عليها ضمنا و لزوما فهى ستّة:

---

(۱) المائدة: ۳۳.

(۲) جواهر الكلام ۱۳: ۳۱۴.

(۳) لقمان: ۶.

(۴) الفرقان: ۶۸- ۶۹.

(۵) النور: ۱۹.

(۶) النور: ۲۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۵۶

الأول: الحكم بغير ما أنزل اللّه تعالى، قال اللّه عزّ و جلّ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ «۱».

الثانى: اليأس من روح اللّه عزّ و جلّ، قال اللّه تعالى وَ لا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ «۲».

الثالث: ترك الحج، قال اللّه تعالى وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ «۳».

الرابع: عقوق الوالدين، قال اللّه تعالى وَ بَرًّا بِوالِدَتِى وَ لَمْ يَجْعَلْنِى جَبّاراً شَقِيًّا «۴» و قوله تعالى وَ خابَ كُلُّ جَبّارٍ عَنِيدٍ. مِنْ وَرائِهِ جَهَنَّمُ وَ يُسْقى مِنْ ماءٍ صَدِيدٍ «۵» و قوله تعالى فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِى النّارِ لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ «۶».

الخامس: الفتنة، لقوله تعالى وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ «۷».

السادس: السحر، قال اللّه تعالى وَ اتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّياطِينُ عَلى مُلْكِ سُلَيْمانَ وَ ما كَفَرَ سُلَيْمانُ وَ لكِنَّ الشَّياطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النّاسَ السِّحْرَ وَ ما أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ وَ ما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّى يَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّا بِإِذْنِ اللّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ ما يَضُرُّهُمْ وَ لا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ

---

(۱) المائدة: ۴۴.

(۲) يوسف: ۸۷.

(۳) آل عمران: ۹۷.

(۴) مريم: ۳۲.

(۵) إبراهيم: ۱۵- ۱۶.

(۶) هود: ۱۰۶.

(۷) البقرة: ۱۹۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۵۷

مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَ لَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ «۱» انتهى محكىّ ما أفاده العلّامة الطباطبائى فى هذا الباب «۲».

و أورد عليه صاحب الجواهر ستّة إيرادات:

أحدها: إنّه يلزم على ما ذكر من حصر الكبائر فى هذا العدد أن يكون ما عداها صغائر، و أنّه لا يقدح فى العدالة فعلها بل لا بدّ من الإصرار، و بدونه تقع مكفرة لا تحتاج إلى توبة، فمثل اللواط و شرب الخمر و ترك صوم يوم من شهر رمضان و شهادة الزور و نحو ذلك من الصغائر التى لا تقدح فى عدالة و لا تحتاج إلى توبة و هو واضح الفساد.

و كيف يمكن الحكم بعدالة شخص قامت البيّنة على أنه لاط فى زمان قبل زمان أداء الشهادة بيسير؟! كما لا يخفى على المخالط لطريقة الشرع، و إن شئت فانظر إلى كتب الرجال و ما يقدحون به فى عدالة الرجل، و فى رواية ابن أبى يعفور السابقة: «أن تعرفوه بالستر و العفاف و كفّ البطن و الفرج و اللسان» «۳» و نحو ذلك، بل فى ذلك إغراء الناس فى كثير من المعاصى فإنّه قلّ من يجتنب من المعاصى من جهة استحقاق العذاب بعد معرفة أن لا عقاب عليه.

ثانيها: إنّه قد ورد فى السنّة فى تعداد الكبائر ما ليس مذكورا فيما حصره مع النص عليه فيها بأنّه كبيرة، و قوله عليه السّلام:- فى جواب السؤال عن الكبائر- «كلّ ما أوعد اللّه عليه النار» «۴»، لا ينافيه و لو لكونه عليه السّلام يعلم كيف توعّد اللّه عليها بالنار.

قصارى ما هناك نحن بحسب وصولنا ما وصلنا كيف وعد اللّه عليها النار،

---

(۱) البقرة: ۱۰۲.

(۲) جواهر الكلام ۱۳: ۳۱۰- ۳۱۶، مفتاح الكرامة ۳: ۹۲- ۹۴.

(۳) راجع ۳: ۲۲۸.

(۴) الفقيه ۳: ۳۷۳ ح ۱۷۵۸، الوسائل ۱۵: ۳۲۷. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۲۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۵۸

فانظر إلى ما فى حسنة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الكبائر؟ فقال:

هنّ فى كتاب علىّ عليه السّلام سبع- إلى أن قال:- فقلت: هذا أكبر المعاصى؟ قال: نعم، قلت: فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلما أكبر أم ترك الصلاة؟ قال: ترك الصلاة، قلت: فما عددت ترك الصلاة فى الكبائر، قال: أىّ شىء أوّل ما قلت لك؟ قلت:

الكفر، قال: فإنّ تارك الصلاة كافر- يعنى من غير علّة- «۱». من أنّه كيف أدخل ترك الصلاة فى الكفر مع استحضاره عليه السّلام لقوله تعالى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ. قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ «۲».

ثالثها: قال اللّه تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ. وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذلِكُمْ فِسْقٌ «۳» فإنّه إن أريد بالإشارة كلّ واحد فقد حكم بالفسق، و احتمال إرادة الإضرار بعيد، كاحتمال إرادة ما لا ينافى العدالة من الفسق، بل مجرّد المعصية أو من غير مجتنب الكبائر.

رابعها: إنّه قد ورد فى السنّة التوعّد بالنار- و أىّ توعّد- على كثير من المعاصى و بناء على ما ذكر لا بدّ و أن يراد بها إمّا الإصرار عليها أو من غير مجتنب الكبائر و كلّه مخالف للظاهر من غير دليل يدلّ عليه.

خامسها: إنّ فيما رواه عبد العظيم بن عبد اللّه الحسنى ذكر من جملة الكبائر شرب الخمر، معلّلا ذلك بأنّ اللّه تعالى نهى عن عبادة الأوثان و ترك الصلاة متعمّدا، أو شيئا ممّا فرض اللّه، لأنّ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قال: «من ترك الصلاة متعمّدا فقد برئ من ذمّة اللّه و ذمّة رسوله» «۴»، فانظر كيف استدلّ على كونه كبيرة بما ورد

---

(۱) الكافى ۲: ۲۱۲ ح ۸، الوسائل ۱۵: ۳۲۱. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۴.

(۲) المدّثر: ۴۲- ۴۳.

(۳) المائدة: ۳.

(۴) الكافى ۲: ۲۱۷ ح ۲۴، الوسائل ۱۵: ۳۱۸. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۵۹

من السنّة.

سادسها: نقل الإجماع على أنّ الإصرار على الصغيرة من جملة الكبائر «۱»، و قد أورد عليه بهذا الأخير تلميذه صاحب مفتاح الكرامة، حيث قال: و ليت شعرى ما ذا يقول فى الإصرار على الصغائر، فإنّه كبيرة إجماعا، و ليس فى القرآن المجيد وعيد عليه بالنار، و لعلّى أسأله عنه شفاها «۲».

و يرد عليه أيضا مضافا إلى ما ذكر أنّ الظاهر كون المقسم للكبيرة و الصغيرة هى المعاصى الوجودية التى تتحقّق بالوجودات الصادرة من المكلّف، و عليه فيسقط من جملة ما عدّه من الكبائر مثل ترك الصلاة، و منع الزكاة، و التخلّف عن الجهاد و كتمان ما أنزل اللّه و نقض العهد و اليمين، و قطع الرحم، و عدم الحكم بما أنزل اللّه و ترك الحج، لأنّها كلّها معاصى عدميّة.

أمّا مثل ترك الصلاة و منع الزكاة فواضح، و أمّا كتمان ما أنزل اللّه، فالآية الواردة فيه ظاهرة فى أنّ الواجب هو التبيين و الكتمان تركه، و هكذا نقض العهد و اليمين، و كذا قطع الرحم و الحكم بغير ما أنزل اللّه، كما يظهر من آيتيهما، و أيضا الظاهر أنّ المراد بالمعاصى الكبيرة هى المعاصى التى يمكن أن تقع من المسلم غير الكافر.

و عليه فيسقط من جملة ما ذكره مثل الكفر باللّه العظيم و الإضلال عن سبيل اللّه، و لذا لم يعدّ فى جملة الكبائر فى بعض الروايات الدالّة على أنّ الكبائر خمس «۳»، حيث إنّه بعد ذلك عدّها ستّا، و هذا دليل على أنّه لا يكون مثل الشرك باللّه معدودا من الكبائر.

---

(۱) جواهر الكلام ۱۳: ۳۱۶- ۳۱۸.

(۲) مفتاح الكرامة ۳: ۹۴.

(۳) الخصال: ۲۷۳ ح ۱۶، علل الشرائع: ۴۷۵ ح ۲، الوسائل ۱۵: ۳۲۷. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۲۷.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۶۰

و أيضا تدخل جملة ممّا عدّه من الكبائر فى الظلم الذى عدّه منها، فتلك الجملة من أقسام الظلم لا أنّها قسيمة له، و ذلك مثل قتل النفس، و أكل مال اليتيم، و المنع من مساجد اللّه، و الاستهزاء بالمؤمنين، و إيذاء رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله، و قذف المحصنات، و المحاربة، و قطع السبيل. و عليه فلا يبقى إلّا مقدار قليل لا يتجاوز عن الاثنى عشر كما لا يخفى.

الروايات الواردة فى الصغيرة و الكبيرة

إنّ الروايات الواردة فى هذا الباب كثيرة، و قد أوردها فى الوسائل فى الباب السادس و الأربعين من أبواب جهاد النفس «۱»، و لكنّها مختلفة من حيث المفاد، لأنّ جملة منها واردة فى تفسير الكبائر و بيان الضابط لها، و جملة منها دالّة على عددها و أنّها خمس أو سبع أو تسع أو أزيد على اختلاف بين هذه الطائفة أيضا، و جملة منها واردة فى عدّ بعض المعاصى من الكبائر من غير تعرّض لتفسيرها و لا كونها فى مقام تعدادها، و بعض منها غير مرتبط بعنوان الباب الذى عقده، و هو تعيين الكبائر التى يجب اجتنابها مثل رواية الأصبغ «۲».

و العمدة من الروايات الدالّة على عدد الكبائر و أنّها أزيد من التسع ثلاث روايات:

١- رواية عبد العظيم الحسنى «٣».

(١) الوسائل ١۵: ٣١٨. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه.

(٢) الوسائل ١۵: ٣٢١. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ٣.

(٣) الوسائل ١۵: ٣١٨. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ٢.

نهاية التقرير، ج٣، ص: ٢۶١

٢- رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام «١».

٣- ما رواه الصدوق بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى حديث شرائع الدين «٢».

و أمّا الروايات الدالّة على أنّها سبع: فمنها: روايـة ابن محبوب، و منها: روايـة عبيـد بن زرارة. و منها: روايـة أبى بصـير، و منها: رواية محمد بن مسلم، و منها: رواية أحمد بن عمر الحلبى. و منها: رواية عبد الرحمن بن كثير «٣».

هـذا، و لكن ذكر فى روايـة أبى بصـير أنّ الكبـائر سـبعة و عـدّها ثمانيـة، لكنّه قال فى ذيلها: إنّ التعرّب و الشـرك واحـد. و فى رواية محمّد بن مسلم أسقط عقوق الوالدين و عدّ السابقة كلّ ما أوجب اللّه عليها النار مع أنّه تعريف للكبائر و ضابط لها، لا أنّه من أفرادها، و لذا يحتمل أن يكون الراوى قد سهى عن العقوق، و ذكر موضعه هذه السابعة.

و فى رواية عبد الرحمن بن كثير أسقط التعرّب و أكل الربا بعد البيّنة، و ذكر موضع السابعة إنكار حقّنا، و فى إسقاط التعرّب بعد ذكر الشـرك لا مانع لأنّه بمنزلته، كما مرّ فى روايـة أبى بصـير المتقدّمـة، و فى روايـة أبى الصامت «۴» ذكر أنّ أكبر الكبائر سـبع و أسـقط التعرّب و أكل الربا بعد البيّنة، و ذكر موضع السابعة إنكار ما أنزل اللّه.

و لكن قـد عرفت أنّ إسـقاط التعرّب بعـد ذكر الشـرك لا بـأس به، لأنّ مرجع التعرّب إلى الحال التى كان عليها قبل الهجرة إلى دار الإسلام لغرض الإسلام و الايمان، فمرجعه إلى الرجوع و الارتداد عن الإسلام بعد الهجرة من الكفر إليه،

(١) الوسائل ١۵: ٣٢٩، ٣٣١. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ٣٣ و ٣۶.

(٢) الوسائل ١۵: ٣٢٩، ٣٣١. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ٣٣ و ٣۶.

(٣) الوسائل ١۵: ٣١٨- ٣٢٩. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ١، ۴، ١۶، ۶، ٣٢، ٢٢.

(۴) التهذيب ۴: ١۴٩ ح ۴١٧، الوسائل ١۵: ٣٢۵. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ٢٠.

نهاية التقرير، ج٣، ص: ٢۶٢

و فى رواية مسعدة بن صدقة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عدّها عشرة من غير تعرّض لكونها عشرة، و أضاف إلى السبع المذكورة فى الروايات السابقة القنوط من رحمة اللّه، و اليأس من روح اللّه، و الأمن من مكر اللّه «١».

و الظاهر أنّ الأوّلين واحـد، و قـد ذكرت هذه الزيادة فى رواية عبد العظيم المتقدّمة، و فى رواية أخرى لمحمّد بن مسـلم «٢» عدّ أكبر الكبائر ثمانيـة من غير تعرّض لكونها ثمانيـة، و حيث انّه عـدّ فيها التعرّب و الشـرك أمرين و قد عرفت أنّهما واحد فلا اختلاف بينها و بين الروايات الدالّة على أنّها سبعة.

و فى روايـة أخرى لعبيد بن زرارة «٣»، ذكر أنّ الكبائر خمس و أسـقط العقوق و التعرّب، و لكن ذكر الشـرك فى موضعهما من دون عدّه الشـرك من جملة الخمس، ففى الحقيقة لم يذكر فيها خصوص العقوق، و هذه الرواية تؤيّد ما ذكرنا من خروج الشرك باللّه عن دائرة الكبائر، لأنّ المراد بها هى المعاصى التى يمكن أن تقع من المسلم فى حال إسلامه و الشرك لا يلائم ذلك.

و فى مرسـل ابن أبى عمير ذكر أنّها خمس «۴» كالروايـة السابقة، و عدّ الشـرك و التعرّب أمرين، و بعد ما عرفت من اتّحادهما يرجع

إلى الأربعة ففى الحقيقة أسقطت منها ثلاثة: القتل، و أكل ما اليتيم، و قذف المحصنات.

و أمّا الروايات الدالّة على أنّ الكبائر كثيرة فقد عرفت أنّها ثلاث روايات:

(۱) الكافى ۲: ۲۱۳ ح ۱۰، الوسائل ۱۵: ۳۲۴. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۱۳.

(۲) الخصال: ۴۱۱ ح ۱۵، الوسائل ۱۵: ۳۳۰. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۳۵.

(۳) عقاب الأعمال: ۲۷۷ ح ۱، علل الشرائع: ۴۷۵ ح ۳، الخصال: ۲۷۳ ح ۱۷، الوسائل ۱۵: ۳۲۷. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۲۸.

(۴) الوسائل ۱۵: ۳۲۷. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۲۷.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۶۳

۱- رواية الأعمش الدالّة على أنها ثلاث و ثلاثون «۱».

۲- رواية عبد العظيم الدالّة على أنّها عشرون «۲».

۳- رواية الفضل الدالّة على أنّها ثلاث و ثلاثون «۳» و الظاهر اتّحادها مع رواية الأعمش و الاختلاف بينهما يسير، لأنّه ذكر فى رواية الأعمش أنّ الاشتغال بالملاهى التى تصدّ عن ذكر اللّه عزّ و جلّ مكروهة، و لكنّه عدّ من الكبائر فى رواية الفضل.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لا محيص عن الالتزام باتّصاف سبع من المعاصى بكونها كبيرة بقول مطلق، و هى السبع المذكورة فى الروايات الدالّة على أنّ الكبائر سبع، أو أكبرها سبع، أو على أنّ رتبة سائر الكبائر أدنى من رتبتها كما تدلّ عليه رواية الأعمش.

و أمّا ما عدى السبع فما ذكر فى مثل رواية الأعمش فالظاهر أنّها كبيرة بالإضافة إلى ما دونها صغيرة بالإضافة إلى السبع التى هى فوقها، و بمثل هذا يجمع بين ما دلّ على أنّ الزنا و السرقة ليستا من الكبائر كروايتى محمّد بن حكيم و محمّد ابن مسلم «۴»، و ما دل على أنّهما منها كروايتى الفضل و الأعمش.

وجه الجمع، أنّ ما دلّ على عدم كونهما من الكبائر يراد به عدم كونهما من الكبائر بقول مطلق، و عدم كونهما فى عرض المعاصى التى هى أكبر الكبائر، و ما دلّ على كونهما، منها يراد به أنّهما كبيرتان بالإضافة إلى ما تحتهما من المعاصى.

(۱) الوسائل ۱۵: ۳۳۱. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۳۶.

(۲) الوسائل ۱۵: ۳۱۸ و ۳۲۹. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۲ و ۳۳.

(۳) الوسائل ۱۵: ۳۱۸ و ۳۲۹. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۲ و ۳۳.

(۴) الوسائل ۱۵: ۳۲۵ و ۳۳۰. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۶ ح ۱۸ و ۳۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۶۴

تعداد الكبائر

لا بأس بذكر الكبائر حسب ما تستفاد من الروايات الواردة فى هذا المقام، رجاء أن يكون الملاحظ لها و الناظر فيها يجتنب إن شاء اللّه تعالى عن جميعها، بعد النظر و التوجّه لو لم يكن مجتنبا. فنقول: الكبائر- نعوذ باللّه منها- عبارة عن:

۱- الشرك باللّه.

۲- قتل النفس التى حرّم اللّه تعالى.

۳- عقوق الوالدين.

۴- الفرار من الزحف.

۵- أكل مال اليتيم ظلما.

۶- أكل الربا بعد البيّنة.

۷- قذف المحصنات، و هذه هی السبع التی تكون من الكبائر بقول مطلق.

۸- الزنا.

۹- اللواط.

۱۰- السرقة.

۱۱- أكل الميتة.

۱۲- أكل الدم.

۱۳- أكل لحم الخنزير.

۱۴- أكل ما أهلّ لغير اللّه به من غير ضرورة.

۱۵- البخس فی الميزان و المكيال.

۱۶- الميسر.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۶۵

۱۷- شهادة الزور.

۱۸- اليأس من روح اللّه.

۱۹- الأمن من مكر اللّه.

۲۰- معونة الظالمين.

۲۱- الركون إليهم.

۲۲- اليمين الغموس الفاجرة.

۲۳- الغلول.

۲۴- حبس الحقوق من غير عسر.

۲۵- الكذب.

۲۶- استعمال التكبّر و التجبّر.

۲۷- الإسراف و التبذير.

۲۸- الخيانة.

۲۹- الاستخفاف بالحجّ، و لعلّ المراد به ليس هو تركه، بل الإتيان به عن استخفاف.

۳۰- المحاربة لأولياء اللّه.

۳۱- الاشتغال بالملاهی.

۳۲- السحر.

الإصرار علی الصغائر

يبقی الكلام بعد ذلك فی أنّ الإصرار علی الذنوب أی الصغائر منها هل يكون من الكبائر أم لا؟ مقتضی روايتی الأعمش و الفضل و

غيرهما من الروايات الأخر

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۶۶

الواردة فى هذا الباب التى جمعها فى الوسائل فى باب (۴۶) و (۴۷) من أبواب جهاد النفس، أنّ الإصرار على الصغائر من الذنوب أيضا من جملة الكبائر، و فى بعضها أنّه لا كبيرة مع الاستغفار، و لا صغيرة مع الإصرار «۱».

و قد روى هذا المضمون بطرق العامّة عن ابن عبّاس أيضا «۲»، و المستفاد من الروايات الواردة فى هذا المقام أمران:

۱- أنّ الإصرار على الصغائر من الذنوب من جملة الكبائر.

۲- إنّ معنى الإصرار هو مجرّد الإتيان بشىء من الذنوب مع عدم التوبة و الندم عند الالتفات إلى ارتكابه، سواء كان عازما على الإتيان به ثانيا أو لم يكن عازما عليه، لأنّ المناط فى عدم تحقق الإصرار هو الندم و العزم على عدم العود عند الالتفات و التوجّه إلى صدور هذه المعصية منه، فمع فقده يتحقّق الإصرار كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا إشكال فى تحقق الإصرار مع الإكثار فعلا، و الإتيان بالمعصية فى الخارج مكرّرا، سواء كانت من سنخ واحد أو من جنسين أو الأجناس، كما أنّه لا إشكال فى عدم تحقق عنوان الإصرار مع الإتيان بذنب مرّة واحدة ثمَّ الندم عليه بحيث كان يسوئه التذكّر و الالتفات إلى إتيانه.

و الظاهر تحقق هذا العنوان أيضا مع الإتيان به مرّة و كونه بحيث لو تهيّأت له مقدّماته يأتى به مرّة ثانية، إنّما الإشكال فى تحقّقه بمجرّد الإتيان مع الالتفات إليه، و عدم الندم عليه، و عدم كون تذكره مسيئا له، و الظاهر أيضا تحقّقه به لقوله تعالى:

---

(۱) التوحيد: ۴۰۷ ح ۶، الوسائل ۱۵: ۳۳۵. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۷ ح ۱۱.

(۲) الكشاف ۱: ۵۰۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۶۷

وَ الَّذِينَ إِذٰا فَعَلُوا فٰاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللّٰهُ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلىٰ مٰا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ «۱» حيث إنّه يشعر بأنّ الإصرار يتحقّق بمجرّد عدم الاستغفار.

و يدلّ عليه أيضا رواية جابر عن أبى جعفر عليه السّلام فى قول اللّه عزّ و جلّ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلىٰ مٰا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ قال: الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر اللّه و لا يحدّث نفسه بالتوبة، فذلك الإصرار «۲».

و رواية محمد بن أبى عمير قال: سمعت موسى بن جعفر عليهما السّلام يقول: «من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال اللّه تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيماً «۳» قال: قلت: فالشفاعة لمن تجب؟ فقال: حدّثنى أبى، عن آبائه، عن علىّ عليهم السّلام قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: «إنّما شفاعتى لأهل الكبائر من أمّتى، فأمّا المحسنون فما عليهم من سبيل.

قال ابن أبى عمير: فقلت له: يا ابن رسول اللّه فكيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر و اللّه تعالى يقول وَ لٰا يَشْفَعُونَ إِلّٰا لِمَنِ ارْتَضىٰ «۴» و من يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى؟ فقال: يا أبا أحمد ما من مؤمن يذنب ذنبا إلّا ساءه ذلك و ندم عليه، و قد قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: كفى بالندم توبة، و قال: من سرّته حسنته و ساءته سيّئته فهو مؤمن، فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، و لم تجب له الشفاعة- إلى أن قال:- قال النبىّ صلى اللّه عليه و آله: «لا كبيرة مع الاستغفار و لا صغيرة مع الإصرار.» «۵».

و حينئذ فلا يبعد الالتزام بذلك و أنّ الإصرار على الذنب إنّما يتحقّق بمجرّد

---

(۱) آل عمران: ۱۳۵.

(۲) الكافی ۲: ۲۱۹ ح ۲، الوسائل ۱۵: ۳۳۸. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۸ ح ۴.

(۳) النساء: ۳۱.

(۴) الأنبياء: ۲۸.

(۵) التوحيد ۴۰۷ ح ۶، الوسائل ۱۵: ۳۳۵. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ۴۷ ح ۱۱.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۶۸

الإتيان بالمعصية و عدم التوبة و الاستغفار.

نعم، حكى فی مفتاح الكرامة عن الفاضل السبزواری أنّه استضعف هذا القول «۱»، و لكنّه ذكر نفسه بعد الاستدلال برواية جابر ثمَّ الحكم بضعف سندها: أنّه يمكن أن يقال: إنّه لمّا عصى و لم يتب فهو مخاطب بالتوبة، و لمّا لم يتب فی الحال فقد عصى، فهو فی كلّ آن مخاطب بالتوبة، و لمّا لم يتب فقد أقام و استمرّ على عدم التوبة التی هی معصية «۲». انتهى.

و حكى عن الشهيدين و المقدّس الأردبيلی تقسيم الإصرار إلى فعلیّ و حكمیّ، و أنّ الفعلیّ هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة أو الإكثار من جنسها بلا توبة، و الحكمیّ هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها «۳»، و لكنّك عرفت إشعار الآية و دلالة الرواية على تحقق الإصرار عند عدم التوبة، و لو لم يكن عازما على فعل تلك الصغيرة، فلا ينبغی الإشكال حينئذ فيما ذكرنا.

نعم، يبقى الإشكال فی أنّ فعل الصغيرة من دون توبة يكفّر باجتناب الكبائر، و إلّا فمع فرض توقّف التكفير على التوبة لا يبقى موردا للآية الشريفة إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ «۴»، فلا مجال حينئذ لتحقّق الإصرار عند عدم التوبة، بل لا يحتاج إلى التوبة أصلا.

و يدفعه أنّ الذنب الصغير المكفّر باجتناب الكبائر هو الذنب الذی كان غافلا عنه بعد الإتيان به، أو غافلا عن وجوب التوبة، و بهذا يتحقّق الفرق بينه و بين

---

(۱) كفاية الأحكام: ۲۹، ذخيرة المعاد: ۳۰۳.

(۲) مفتاح الكرامة ۳: ۸۸.

(۳) القواعد و الفوائد ۱: ۲۲۷ قاعدة ۶۸، تنبيه، الروضة البهيّة ۳: ۱۳۰، مسالك الأفهام ۱۴: ۱۶۸، مجمع الفائدة و البرهان ۱۲: ۳۲۰، مفتاح الكرامة ۳: ۸۷.

(۴) النساء: ۳۱.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۶۹

الكبيرة، حيث إنّه ما لم تتحقّق التوبة عنها لا تكون مكفّرة أصلا كما لا يخفى.

اعتبار الاجتناب عن خصوص الكبائر فی تحقّق العدالة

إنّ المعتبر فی العدالة هل هو مجرّد الاجتناب عن خصوص الكبائر أو الأعم منه و من اجتناب الصغائر أيضا؟ و المستند للقول الأول هی صحيحة عبد اللّه بن أبی يعفور المتقدّمة «۱» بناء على ما استظهرناه منها، من أنّ قوله عليه السّلام: «و يعرف باجتناب الكبائر.»، عطف على قوله عليه السّلام: «أن تعرفوه بالستر و العفاف»، و عليه فيكون من تتمّة المعرف للعدالة.

و حاصل المراد أنّ العدالة هی ملكة الستر و العفاف الرادعة عن ارتكاب شی‌ء من القبائح العرفيّة، و ملكة الاجتناب عن خصوص المعاصی الكبيرة التی أوعد اللّه عليها النار، و لازمه حينئذ أنّ ارتكاب شی‌ء من المعاصی الصغيرة عند عدم الإصرار عليه المتحقّق بالإتيان مع عدم التوبة و الارتداد عند الالتفات إلى صدور الذنب لا يكون قادحا فی العدالة.

و دعوى إنّه كيف لا يكون ارتكاب المعصية قادحا فى تحقق العدالة؟

مدفوعة بأنّها مجرّد استبعاد لا يقاوم الظهور اللفظى، خصوصا بعد ما عرفت من أنّ الإصرار على الصغيرة أيضا من جملة الكبائر، و أنّ الإصرار يتحقّق بمجرّد الارتكاب مع عدم الاستغفار، إذ حينئذ يكون ارتكاب الصغيرة مع عدم الإصرار غير قادح فى العدالة، كما هو الشأن فى ارتكاب الكبيرة أيضا.

لأنّ ارتكابها مع التوبة عنها لا يقدح أصلا، و اشتراك الصغيرة و الكبيرة من

---

(۱) الوسائل ۲۷: ۳۹۱ كتاب الشهادات ب ۴۱ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۷۰

هذه الجهة- و هى عدم قادحيّة ارتكاب شىء منهما مع الندم و قادحيته مع عدمه- لا يوجب اشتراكهما من جميع الجهات، مضافا إلى أنّه يكفى فى الفرق بينهما أنّ ارتكاب الكبيرة قادح فى العدالة مع عدم التوجّه و الالتفات إلى صدورها أيضا حتّى يندم و يتوب، و هذا بخلاف الصغيرة فإنّه مع ارتكابها لا تزول العدالة عند عدم التّوجّه و الالتفات فتدبّر.

و بالجملة: فلا ينبغى الارتياب فيما ذكر بناء على ما فسّرنا به الصحيحة المتقدّمة.

نعم، لو قيل: بأنّ قوله عليه السّلام: «و يعرف اجتناب الكبائر» ليس من أجزاء المعرّف للعدالة، بل أمارة شرعية عليها، كما استظهره بعض الأعاظم من المعاصرين على ما عرفت من كلامه «۱»، فلا دليل حينئذ على كون العدالة هى الملكة الرادعة عن ارتكاب خصوص الكبائر.

بل مقتضى قوله عليه السّلام: «أن تعرفوه بالستر و العفاف.». أنّ العدالة هى ملكة الستر و العفاف الباعثة على كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان عن كلّ ذنب، سواء كان من الكبائر أو من الصغائر.

غاية الأمر أنّ الأمارة على ذلك هى الاجتناب العمليّ عن خصوص الكبائر، و من المعلوم أنّ الرجوع إلى الإمارة إنّما هو مع عدم العلم بخلافها الذى يتحقّق بارتكاب صغيرة من الصغائر.

هذا، و قد عرفت أنّ هذا المعنى بعيد عن سياق الرواية و أنّ الظاهر منها هو ما ذكرنا.

ثمّ إنّ المحقّق الهمدانى ذكر فى هذا المقام كلاما، ملخّصه: إنّ الذى يقوى فى النظر أنّ صدور الصغيرة أيضا- إذا كان عن عمد و التفات إلى حرمتها كالكبيرة- مناف

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۵۱۷- ۵۱۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۷۱

للعدالة، و لكنّ الذنوب التى ليست فى أنظار أهل الشرع كبيرة قد يتسامحون فى أمرها، فكثيرا ما لا يلتفتون إلى حرمتها حال الارتكاب أو يلتفتون إليها، و لكن يكتفون فى ارتكابها بأعذار عرفيّة مسامحة، كترك الأمر بالمعروف، أو النهى عن المنكر، أو الخروج عن مجلس الغيبة و نحوها حياء، مع كونهم كارهين لذلك فى نفوسهم.

فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافيا لاتّصافه بالفعل عرفا بكونه من أهل الستر و العفاف و الخير و الصلاح، و هذا بخلاف مثل الزنا و اللواط و نظائرهما ممّا يرونها كبيرة، فإنّها غير قابلة عندهم للمسامحة، و هذا هو الفارق بين ما يراه العرف صغيرة و كبيرة.

فإن ثبت بدليل شرعيّ أنّ بعض الأشياء التى يتسامح فيها أهل العرف و لا يرونها كبيرة كالغيبة مثلا، حاله حال الزنا و السرقة لدى الشارع، فى كونها كبيرة كشف ذلك عن خطأ العرف فى مسامحتهم، و أنّ هذا أيضا كالزنا مناف للعدالة مطلقا، فالذى يعتبر فى تحقق وصف العدالة أن يكون الشخص من حيث هو لو خلّى و نفسه كافّا نفسه عن مطلق ما يراه معصية، و مجتنبا بالفعل عن كلّ ما

هو کبیرة شرعا أو فی أنظار أهل العرف «۱»، انتهی.

و یرد علیه أنّ صدور الصغیرة إن کان عن توجّه إلی حرمتها حال الارتکاب، و الالتفات إلی کونها منهیّا عنها، فالظاهر بمقتضی ما ذکره قدح ارتکابها فی العدالة و أنّه لا فرق بینها و بین الکبیرة، و إن کان صدورها عن الجهل بکونها معصیة و محرّمة، فلا تکون قادحة فی العدالة، کما أنّ الکبیرة، أیضا إذا صدرت کذلک لا تضرّ بها، فلم یظهر ممّا أفاده الفرق بینهما، بل اللّازم الاستناد فی ذلک إلی الصحیحة المتقدّمة بناء علی ما استظهرناه منها کما عرفت.

---

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۶۷۵.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۷۲

و لکن لا یذهب علیک أنّ ما اخترناه من عدم قدح ارتکاب الصغیرة فی العدالة إنّما هو فی الصغیرة بقول مطلق، لا الصغیرة الإضافیة التی یصدق علیه عنوان الکبیرة أیضا. و لذا ثمرة هذا البحث قلیلة فی الغایة، لاختلاف روایات الخاصّة و العامّة فی عدد الکبائر و بیان الضابط لها، و لأجله یتعسّر الاطّلاع علی الصغیرة بقول مطلق، و لذا لم یکن هذا البحث محرّرا فی کلماتهم و مذکورا فیها منقّحا.

الإتیان بالکبیرة مانع عن قبول الشهادة

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایة التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایة التقریر؛ ج۳، ص: ۲۷۲

قد اتّفقت آراء المسلمین تقریبا علی أنّ مجرّد الإتیان بالکبیرة یمنع عن قبول الشهادة، و ما یجری مجراه من جواز الاقتداء به فی الصلاة و غیره «۱»، کما أنّه قد ادّعی الإجماع جماعة من المتأخّرین علی أنّ التوبة عن الکبیرة و الرجوع عنها تزیل حکم المعصیة، و معها تقبل الشهادة و یجری سائر أحکام العدالة «۲».

و قد وقع الخلاف فی ذلک بین المسلمین، و مورد الخلاف بینهم مسألة القذف، و المنشأ له هی الآیة الشریفة، و قد تعرّض لهذه المسألة الشیخ رحمه اللّه فی کتاب الخلاف فی باب الشهادات حیث قال: القاذف إذا تاب و صلح قبلت توبته و زال فسقه بلا خلاف، و تقبل عندنا شهادته فیما بعد، و به قال عمر بن الخطاب، و روی عنه أنّه جلّد أبا بکرة حین شهد علی المغیرة بالزنا، ثمَّ قال له: تب تقبل شهادتک. و عن ابن

---

(۱) المبسوط ۸: ۲۱۷، السرائر ۲: ۱۱۷، شرائع الإسلام ۴: ۱۱۶، تحریر الأحکام ۲: ۲۰۸، ذخیرة المعاد: ۳۰۵، مفتاح الکرامة ۳: ۸۸- ۸۹، جواهر الکلام ۱۳: ۳۲۲- ۳۳۳.

(۲) شرائع الإسلام ۴: ۱۱۷، مختلف الشیعة ۸: ۴۸۴، الدروس ۲: ۱۲۶، ذخیرة المعاد: ۳۰۵، مفتاح الکرامة ۳: ۸۸- ۸۹، جواهر الکلام ۱۳: ۳۲۲- ۳۲۳.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۷۳

عبّاس أنّه قال: إذا تاب القاذف قبلت شهادته، و لا مخالف لهما، ثمَّ عدّ جماعة من التابعین و الفقهاء الموافقین لذلک.

ثمَّ قال: و ذهبت طائفة إلی أنّها تسقط، فلا تقبل أبدا، ذهب إلیه فی التابعین شریح و الحسن البصری و النخعی و الثوری و أبو حنیفة و أصحابه، ثمَّ قال: و الکلام مع أبی حنیفة فی فصلین: عندنا و عند الشافعی تردّ شهادته بمجرّد القذف، و عنده لا تردّ بمجرّد القذف

حتّى يجلد، فإذا جلد ردّت شهادته بالجلد لا بالقذف، و الثانى عندنا تقبل شهادته إذا تاب، و عنده لا تقبل و لو تاب ألف مرّة «۱».

دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم، و الدليل على أنّ ردّ الشهادة يتعلّق بمجرّد القذف و لا يعتبر الجلد قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً فذكر القذف و علّق وجوب الجلد بردّ الشهادة، فثبت أنّهما يتعلّقان به، و الذى يدلّ على أنّ شهادتهم لا تسقط أبدا قوله تعالى فى سياق الآية وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۲».

و وجه الدلالة أنّ الخطاب إذا اشتمل على جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو، ثمّ تعقّبها استثناء رجع الاستثناء إلى جميعها إذا كانت كلّ واحدة منها ممّا لو انفردت رجع الاستثناء إليها- إلى أن قال:- فإن قالوا: الاستثناء يرجع إلى أقرب المذكورين، فقد دلّلنا على فساد ذلك فى كتاب أصول الفقه «۳»، و الثانى: أنّ فى الآية ما يدلّ على أنّه لا يرجع إلى أقرب المذكورين، فإنّ أقربه الفسق- و الفسق يزول

---

(۱) سنن البيهقى ۱۰: ۱۵۲- ۱۵۳، المغنى لابن قدامة ۱۲: ۷۴- ۷۵، الشرح الكبير ۱۲: ۶۱- ۶۲، المجموع ۲۰: ۲۵۲، تفسير القرطبى ۱۲: ۱۷۹.

(۲) النور: ۴- ۵.

(۳) نهاية الأصول: ۳۶۳.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۷۴

بمجرّد التوبة- و قبول الشهادة لا يثبت بمجرّد التوبة، بل تقبل بالتوبة و إصلاح العمل «۱». إلى آخر ما أفاده فيها.

و لا يخفى أنّ اعتبار الإصلاح مضافا إلى التوبة ينحصر بباب القذف، و لا دليل عليه فى غير ذلك الباب.

و كيف كان، فلا ينبغى المناقشة فى قبول الشهادة و ما يجرى مجراه بعد التوبة عن المعصية، نعم ربما يناقش فى ذلك بأنّ العدالة هى الملكة النفسانية الكذائية، على ما دلّت عليه صحيحة ابن أبى يعفور المتقدّمة و بعد زوالها بإتيان الكبيرة لا دليل على عودها بمجرّد التوبة و الاستغفار حتّى تقبل شهادته.

و لذا خصّ بعض المعاصرين- على ما حكى عنه- قبول الشهادة بالتوبة بما إذا عادت معها الملكة التى كانت حاصلة له قبل الإتيان بالكبيرة «۲».

هذا، و لكن الظاهر أنّ حقيقة العدالة كون الشخص على حال يتعسّر معها صدور المعصية عنه، و بعد صدورها و التوبة عنها تكون هذه الحالة باقية له، بل هى التى بعثها على التوبة عن المعصية، و هذا المقدار يكفى فى قبول الشهادة و جواز الاقتداء و نحوهما، فتدبّر جيّدا.

مسألة: لو انكشف أنّ الإمام فاقد لبعض الشروط

لو لم يكن الإمام واجدا لشىء من شرائط الإمامة كأن لم يكن عادلا واقعا أو كان محدثا مثلا، فهل يحكم بصحّة صلاة المأمومين بعد انكشاف الحال أم لا؟ و قد ورد فى موارد مخصوصة من هذه المسألة روايات خاصّة من أهل البيت عليهم السّلام يكون

---

(۱) الخلاف ۶: ۲۶۰ مسألة ۱۱.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق النائينى ۳: ۳۹۰.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۲۷۵

معمولا بها عند الأصحاب، فبعضها ورد فى مورد الحدث و عدم كون الإمام طاهرا، و بعضها فى مورد كفره و عدم كونه مسلما، و بعضها فى مورد استدباره و عدم كونه مستقبلا.

نعم، قد ورد بعضها فيما إذا لم يكن الإمام مصلّيا واقعا، بل كان آتيا بصورة الصلاة «۱».

ثمّ إنّ هذه المسألة كانت مبحوثا عنها عند العامّة أيضا، و كانت موردا لاختلافهم، حيث يقول بعضهم بالصحّة و بعض آخر بالبطلان، و لهم روايات فى ذلك، لكن موردها خصوص صورة حدث الإمام مع كونه عالما به «۲»، و كان الشافعى يقول بصحّة صلاة المأمومين لكن لا مع الإمام.

و حينئذ فالاحتمالات المتصوّرة ابتداء فى المسألة ثلاثة:

أحدها: الصحّة جماعة.

ثانيها: الصحّة لا مع الإمام.

ثالثها: البطلان «۳».

أمّا احتمال البطلان، فيدفعه- مضافا إلى الروايات الواردة فى المسألة- قاعدة الإجزاء المحقّقة فى الأصول، لأنّ اللّازم على المأموم إحراز عدالة الإمام، و كذا سائر الأمور المعتبرة فيه، و بعد كونه واجدا للشرائط عند المأموم يكون مقتضى قاعدة الإجزاء صحة صلاته و عدم لزوم الإعادة عليه.

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك فى صحّتها جماعة، و كذا فى إطلاق الحكم بالصحّة

---

(۱) الوسائل ۸: ۳۷۱ ب ۳۶ و ص ۳۷۴ ب ۳۷ و ص ۳۷۵ ب ۳۸ و ص ۳۷۶ ب ۳۹.

(۲) سنن البيهقى ۲: ۳۹۷، سنن أبى داود ۱: ۶۰ ح ۲۳۳ و ۲۳۴.

(۳) المغنى ۱: ۷۴۱ و ج ۲: ۳۴، الشرح الكبير ۲: ۵۵- ۵۶، المجموع ۴: ۲۶۰، بداية المجتهد ۱: ۲۲۱، الخلاف ۱: ۵۵۲، تذكرة الفقهاء ۴: ۳۱۴- ۳۱۷ مسألة ۵۸۹- ۵۹۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۷۶

و شموله لكلتا صورتى الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه، فنقول: ظاهر الروايات صحة صلاة المأموم و إن أخلّ بوظائف المنفرد، كما أنّها ظاهرة فى صحّتها و وقوعها على ما أتى به المأموم من عنوان كونها فى جماعة.

منها: رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: «من صلّى بقوم و هو جنب أو هو على غير وضوء فعليه الإعادة، و ليس عليهم أن يعيدوا، و ليس عليه أن يعلمهم، و لو كان ذلك عليه لهلك». قال: قلت: كيف كان يصنع بمن قد خرج إلى خراسان؟ و كيف كان يصنع بمن لا يعرف؟ قال: «هذا عنه موضوع» «۱».

و منها: رواية زرارة عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن رجل صلّى بقوم ركعتين ثمّ أخبرهم أنّه ليس على وضوء؟ قال: «يتمّ القوم صلاتهم، فإنّه ليس على الإمام ضمان» «۲».

و منها: رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أمّ قوما و هو على غير طهر، فأعلمهم بعد ما صلّوا؟ فقال: «يعيد هو و لا يعيدون» «۳». و غير ذلك من الروايات الواردة فى هذا الباب الظاهرة فى صحة صلاة المأمومين، من غير فرق بين صورتى الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكر بين ما لو انكشف ذلك بعد الفراغ أو انكشف فى الأثناء، و قد ورد فى خصوص هذا المورد رواية واردة فيما لو تذكّر الإمام فى الأثناء أنّه لم يكن على وضوء و أنّه يستخلف إماما آخر «۴»، فإنّ الاستخلاف لا يتم إلّا مع صحة صلاة المأمومين، و إن كانت واقعة مع حدث الإمام بالنسبة إلى بعض أجزائها.

(۱) الفقيه ۱: ۲۶۲ ح ۱۱۹۷، الوسائل ۸: ۳۷۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۶ ح ۱.

(۲) الفقيه ۱: ۲۶۴ ح ۱۲۰۷، الكافى ۳: ۳۷۸ ح ۳، التهذيب ۳: ۲۶۹ ح ۷۷۲، الاستبصار ۱: ۴۴۰ ح ۱۶۹۵، الوسائل ۸: ۳۷۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۶ ح ۲.

(۳) الكافى ۳: ۳۷۸ ح ۱، الوسائل ۸: ۳۷۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۶ ح ۳.

(۴) التهذيب ۳: ۲۷۲ ح ۷۸۴، الكافى ۳: ۳۸۴ ح ۱۳، الوسائل ۸: ۳۷۸. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۰ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۷۷

المبحث السادس: شرائط الجماعة

اشارة

فى شرائط الجماعة و هى أمور:

الأول و الثانى: عدم الحائل بين الإمام و المأموم

، و كذا عدم البعد عدم الحائل و كذا عدم البعد بين الإمام و المأمومين، و كذا بين المأمومين بعضهم مع بعض، و الدليل عليه رواية زرارة التى رواها المشايخ الثلاثة، و رواها الشيخ عن الكلينى بطريقه لا بطريق مستقلّ.

و الظاهر أنّ الكلينى و الصدوق أخذا الرواية عن كتاب حمّاد بن عيسى الذى هو من الطبقة الخامسة من الطبقات التى رتّبناها، و طال عمره حتّى أدرك الطبقة السادسة، و إن كان ظاهر الصدوق أنّه رواها و أخذها من كتاب زرارة، إلّا أنّ الظاهر أنّه لم يكن لزرارة كتاب جامع لأحاديثه.

و كيف كان، فالرواية منقولة فى الفقيه هكذا:

و روى زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال: «ينبغى للصفوف أن تكون تامّة

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۷۸

متواصلة بعضها إلى بعض، و لا يكون بين الصّفّين ما لا يتخطّى، يكون قدر ذلك مسقط جسد إنسان إذا سجد».

و قال أبو جعفر عليه السّلام: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، و أىّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة الإمام و بينهم و بين الصفّ الذى يتقدّمهم ما لا يتخطّى فليس لهم تلك بصلاة، و إن كان سترا أو جدارا فليس تلك لهم بصلاة إلّا من كان حيال الباب». قال: و قال: «هذه المقاصير إنّما أحدثها الجبّارون، و ليس لمن صلّى خلفها مقتديا بصلاة من فيها صلاة». قال:

و قال: «و أيّما امرأة صلّت خلف إمام و بينها و بينه ما لا يتخطّى فليس لها تلك بصلاة». قال: قلت: فإن جاء إنسان يريد أن يصلّى كيف يصنع و هى إلى جانب الرجل؟ قال: «يدخل بينها و بين الرجل و تنحدر هى شيئا». هذا ما فى الفقيه.

و أمّا ما فى الكافى، فهو ما رواه عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، و أىّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام و بينهم و بين الصفّ الذى يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس تلك لهم، فإن

كان بينهم سترة أو جدار فليست تلك لهم بصلاة إلّا من كان من حيال الباب».

قال: و قال: «هذه المقاصير لم يكن فى زمان أحد من الناس، و إنّما أحدثها الجبّارون، ليست لمن صلّى خلفها مقتديا بصلاة من فيها صلاة».

قال: و قال أبو جعفر عليه السّلام: «ينبغى أن يكون الصفوف تامّة متواصلة بعضها إلى بعض لا يكون بين صفّين ما لا يتخطّى يكون قدر ذلك مسقط جسد إنسان» «۱».

أقول: هذه الجملة الأخيرة المذكورة فى صدر الرواية على ما فى الفقيه إنّما

(۱) الفقيه ۱: ۲۵۳ ح ۱۱۴۳ و ۱۱۴۴، الكافى ۳: ۳۸۵ ح ۴، التهذيب ۳: ۵۲ ح ۱۸۲، الوسائل ۸: ۴۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۲ ح ۱ و ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۷۹

تكون متعرّضة لحكم استحبابىّ و هو استحباب تامية الصفوف، و تواصل بعضها إلى بعض، و عدم كون الفصل بين الصفّين مقدارا لا يمكن طيّه بخطوة، و قد قدّر ذلك فى الرواية بمسقط جسد الإنسان أى فى حال الصلاة الذى ينطبق على حال السجود، فالتقييد بقوله: «إذا سجد» فى رواية الفقيه لأجل التوضيح لا للاحتراز.

و بالجملة: فلا إشكال فى استحباب هذا الحكم، لقيام الضرورة و تحقق السيرة من المتشرّعة على جواز كون الفصل أزيد من هذا المقدار، مضافا إلى أنّ كلمة «لا ينبغى» أيضا ظاهرة فى الاستحباب.

و أمّا قول أبى جعفر عليه السّلام: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى.»،

المذكور فى صدر الرواية على ما فى الكافى، و فى الأثناء على ما فى الفقيه، و إن لم يكن فى العبارة إشعار بكون هذا القول صادرا من الإمام عليه السّلام متّصلا بالجملة السابقة قبلها أو بعدها.

نعم، يمكن أن يستشعر ذلك من ذكره متّصلا بها فى الكتابين كما لا يخفى، فمفاده ظاهرا نفى تحقق الجماعة التى هى مقصود الإمام و المأمومين، و تتقوّم بوحدة صلاتهم، عند تحقق الفصل بين الإمام و المأمومين، أو بين المأمومين بعضهم مع بعض بمقدار لا يمكن طيّه بخطوة.

و لا بدّ من حمل هذه الجملة على كونها مسوقة لبيان تأكّد الاستحباب، و شدّة رجحان عدم كون الفصل بذلك المقدار، بناء على كون المراد بما لا يتخطّى هو المسافة و المقدار المسطح أو كالمسطح الذى لا يمكن طيّه بخطوة، لأجل طولها كما هو الظاهر، و يدلّ عليه ذكر كلمة «القدر» فى الكافى، و لما عرفت من دلالة كلمة «ينبغى» على الاستحباب، فضلا عن الإجماع و السيرة المستمرّة بين المتشرعة.

نعم ربّما يحتمل فى معنى ما لا يتخطّى أنّ المراد منه مقدار العلوّ بمعنى وجود الحائل بين الإمام و المأمومين أو بين المأمومين بعضهم مع بعض، و ذلك لأنّ الحائل

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸۰

أيضا لا- يمكن طيّه بخطوة، بل يحتاج إلى خطوة لأجل الصعود عليه و خطوة اخرى لأجل النزول عنه، و يستشهد لذلك بتفريع قوله عليه السّلام: «فإن كان بينهم سترة أو جدار.»، ضرورة أنّ هذا التفريع لا يناسب مع حمل ما لا يتخطّى على ما ذكرنا من المعنى الأول كما لا يخفى.

هذا، و لكنّه يورد عليه مضافا إلى بعد هذا الحمل فى نفسه أنّ المذكور فى الفقيه و كذا فى محكىّ بعض نسخ الكافى «الواو» بدل «الفاء» و عليه لا يبقى مجال لهذا الحمل.

و حكى عن بعض القـدماء أنّه حمل ما لا يتخطّى على ما إذا كان بينهم فصل طويل بحيث لا يمكن طيّه بالخطوة، لا بخطوة واحدة بل و لو بخطوات «۱». و حكى عن ابن زهرة فى الغنيـة أنّه قال: و لا يجوز أن يكون بين الإمام و المأمومين و لا بين الصـفّين ما لا يتخطّى مثله من مسافة أو بناء أو نهر، بدليل الإجمال «۲». و يبعّده كلمة «قدر» المذكور فى الكافى.

و كيف كـان، فيمكن حمـل مـا لا يتخطّى على الأعمّ من المسافـة و من وجود الحائل بحيث كان عـدم إمكان طيّ الفصل بخطوة، إمّا لأجل المسافة أو لأجل وجود الحائل، نظرا إلى التفريع المذكور، و هو قوله عليه السّلام: «فإن كان بينهما سترة أو جدار.».

و احتمل بعض الأعاظم من المعاصـرين أن يكون المراد بما لا يتخطّى هو الفصل بهذا المقدار فى جميع حالات الصلاة التى منها حال السجود، و باعتباره حكم بنفى الصلاة، و حاصله يرجع إلى أنّه لو كان الفصل بين مسجد المأموم

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۵۶، الخلاف ۱: ۵۵۹ مسألة ۳۰۸.

(۲) الغنية: ۸۸- ۸۹، مفتاح الكرامة ۳: ۴۲۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸۱

و موقف الإمام أو المأموم المتقدّم ذلك المقدار تكون صلاته باطلة «۱».

و فيه: أنّ هـذا الإحتمال مسـتبعد جـدّا، خصوصا بعـد كون الملحوظ من حالات الصـلاة، و العمـدة منها هى حال القيام، و يؤيّـده قوله تعالى وَ قُومُوا لِلَّهِ قانِتِينَ «۲» و قوله تعالى فى صلاة الخوف فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ «۳»، فاعتبار حال السجود مع عدم قرينة فى الكلام فى غاية البعد.

و كيف كـان، فالظـاهر أنّ المنـاط فى اعتبار عـدم كون الفصل بالغا إلى ذلك المقـدار فى الصـحّة أو الكمال هو اعتبار وحـدة صـلاة الجماعة، و كون صلاتهم صلاة واحدة، و حيث يكون وجود الحائل من جدار أو سترة يمنع عن تحقق هذا المناط أيضا، فبهذا الاعتبار يمكن تصحيح التفريع، و إن كان المراد بما لا يتخطّى هو المسافة فقط.

و بالجملة: فالذى يستفاد من قوله عليه السّلام: «فإن كان بينهما سترة أو جدار.»،

إنّ وجود شـىء من السترة أو الجـدار يخلّ بتحقّق مطلوبهم و هو وقوع الصـلاة جماعة، و يقع الكلام حينئذ فى أنّ مانعيّتهما هل تكون لأجل كونهما مانعين عن المشاهدة، أو لأجل كونهما مانعين عن تحقق الوحدة التى بها تتقوّم صلاة الجماعة؟

و يترتّب على ذلـك أنّه لو كـان بينهم جـدار من زجاج أو كان بينهم الشـبابيك يكون ذلك مانعا عن تحقق الجماعـة بناء على الثانى دون الأول، و سيأتى الكلام فيه عن قريب.

و كيف كان، فقد حكم فى الرواية بنفى الصلاة لهم إذا كان بينهم سترة أو جدار، و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين ما لو كانت السترة أو الجدار بين الإمام

---

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۷۶.

(۲) البقرة: ۲۳۸.

(۳) النساء: ۱۰۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸۲

و المأمومين، أو بين الصـفوف بعضـها مع بعض، أو بين أفراد المأمومين بعضـهم مع بعض، و قـد اسـتثنى فيها من ذلك من كان حيال الباب، أو من كان بحيال الباب، أو ما كان حيال الباب على اختلاف الكافى و الفقيه و كذا نسخهما.

و الظـاهر أنّ المراد بحيـال البـاب هو حـذاؤه و مقـابله، و لكن مع ذلك يكون المراد من المسـتثنى مجملا، و ليس فى كلام أحـد من

القدماء على ما تتبعنا التعرّض لذلك و الإشارة إليه.

نعم، ذكر الشيخ فى المبسوط ما يظهر منه أنه كان بصدد بيان هذه الرواية و تفسير الاستثناء منها. حيث قال: الحائط و ما يجرى مجراه ممّا يمنع من مشاهدة الصفوف يمنع من صحة الصلاة و الاقتداء بالإمام، و كذلك الشبابيك و المقاصير يمنع من الاقتداء بإمام الصلاة إلّا إذا كانت مخرمة لا يمنع من مشاهدة الصفوف. الصلاة فى السفينة جماعة جائزة، و كذلك فرادى. ثمَّ بيّن أقسام الصلاة فى السفينة جماعة.

ثمَّ قال: إذا كانت دار بجنب المسجد كان من يصلّى فيها لا يخلو من أن يشاهد من فى المسجد و الصفوف أو لا يشاهد، فإن شاهد من هو داخل المسجد صحّت صلاته، و إن لم يشاهد غير أنّه اتّصلت الصفوف من داخل المسجد إلى خارج المسجد و اتّصلت به صحّت صلاته أيضا و إلّا لم تصحّ، و إن كان باب الدار بحذاء باب المسجد و باب المسجد عن يمينه أو عن يساره، و اتّصلت الصفوف من المسجد إلى داره صحّت صلاتهم.

فإن كان قدّام هذا الصفّ فى داره صفّ لم تصحّ صلاة من كان قدّامه، و من صلّى خلفهم صحّت صلاتهم، سواء كان على الأرض أو فى غرفة منها، لأنّهم مشاهدون الصفّ المتّصل بالإمام، و الصفّ الذى قدّامه لا يشاهدون الصفّ المتّصل بالإمام «۱»، انتهى.

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۵۶- ۱۵۷.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸۳

و هذه العبارة كما ترى صريحة فى أنّ المراد بالباب هو باب المسجد الذى كان عن يمينه أو عن يساره، و المراد بحياله هو الصفّ الخارج عن المسجد المتّصل بالصفّ الواقع فيه، سواء كان مشاهدا لمن هو داخل المسجد أو لم يكن مشاهدا و لكن كانت الصفوف بأجمعها متّصلة، فلو لم يكن الصفّ الخارج مشاهدا و لا متّصلا كالصفّ الواقع قدّام الصفّ الطويل الواقع بعضه فى المسجد و بعضه فى خارجه، لا تصحّ صلاة أهل ذلك الصفّ الواقع فى خارجه أصلا.

هذا، و لكن حكى عن الوحيد البهبهانىّ قدس سرّه أنّه صرّح بأنّه إن كانت السترة و الجدار مستوعبا لما بين الصفّين فصلاة كلّ من الصفّ المتأخّر باطلة، و إن لم يكن مستوعبا تصحّ صلاة خصوص من كان محاذيا للباب «۱». و مقتضاه بطلان صلاة من يصلّى إلى جانبى المأمومين المشاهدين الواقعين حيال الباب، و قد نسب ذلك إلى النصّ و كلام الأصحاب.

و استظهر بعض الأعاظم من المعاصرين- بعد نقل ما صرح به الوحيد البهبهانى- أن قوله مطابق للنص و قال: الإنصاف أنّ النصّ ظاهر فيما أفتى به. و إن عدل عنه بعد ذلك و قال: التأمّل يقتضى صحة صلاة الواقفين إلى جانبى من يصلّى و هو يشاهد الصفّ المقدم أو الإمام و قد بيّن ذلك بكلام طويل «۲».

و كيف كان، فحمل الرواية على ما ذكره الوحيد يوجب الحكم باختصاص صحة صلاة من يصلّى خلف الإمام الواقف فى المحراب الداخل بخصوص عدّة من المأمومين الذين يشاهدون الإمام، و الحكم ببطلان صلاة غير من يشاهده من الصفّ الأول، مع أنّه حكم فى الروايات بكراهة القيام فى المحراب الداخل، و لم يقع

---

(۱) مصابيح الظلام ۷: ۳۵- ۳۶ و ۵۱- ۵۲ مفتاح ۱۸۱.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۷۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸۴

فيها تعرّض لهذه الجهة أصلا.

فالإنصاف انّه لا محيص عن حمل الرواية على ما ذكره الشيخ فى عبارته المتقدّمة، من أنّ المراد بالباب هو باب المسجد الذى كان

عن يمينه أو يساره، و بحياله هو الصفّ الخارج عن المسجد المتّصل بالصفّ الداخل أعمّ من المشاهد و غيره مع حفظ الاتّصال.

نعم، يبقى الكلام فى قوله عليه السّلام بعد ذلك: «و هذه المقاصير إنّما أحدثها الجبّارون.»، و الظاهر أنّ المقاصير كانت من بدع معاوية، و كان غرضه من إحداثها التحفّظ لنفسه عمّن يريد قتله، و من هذه الجهة كان بابها مسدودا فى حال الصلاة أيضا، و الظاهر أنّه كان لها باب من خارج المسجد، و كان ذلك الباب مختصّا بالإمام لأجل الدخول و الخروج.

و حينئذ فإن كان مراد من خصّ الصحّة فى السترة و الجدار الواقع بين الصّفين المشتمل على الباب بخصوص من كان حياله، أنّ المراد بالباب فى قوله عليه السّلام: «إلّا من كان حيال الباب» هو باب المقصورة بحيث كان غرضه تخصيص الحكم بالصحّة بالمأمومين الواقعين فى مقابل باب المقصورة، الذين لا يتجاوزون عن عدّة قليلة.

فيرد عليه- مضافا إلى ما ذكر من أنّ الظاهر عدم كون باب المقصورة مفتوحا بل كان مسدودا، لأنّ الغرض من إحداثها لم يكن يتمّ إلّا بذلك- أنّ الظاهر كون المراد بالباب هو باب المسجد لا باب المقصورة، و يدور الأمر حينئذ بين أن يكون المراد هو الباب الواقع فى الجدار الذى هو مقابل للإمام و المأمومين، و بين أن يكون المراد هو الباب الواقع فى الجدار الذى كان فى يمين المسجد أو يساره، و بين أن يكون المراد هو الباب الواقع خلف المأمومين الذين يصلّون فى داخل المسجد.

لا مجال للاحتمال الأول، لعدم كون الجدار المقابل حائلا بوجه، فلا معنى لاستثناء من كان حيال الباب الواقع فيه، كما أنّه لا مجال للاحتمال الأخير لعدم كون المتعارف

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸۵

فى المساجد، اشتمال الطرف الواقع خلف المأمومين على الجدار فضلا عن الباب.

و يؤيّده أنّه لم يتعرّض شيخ الطائفة قدّس سرّه لهذا الفرع فى عبارته المتقدّمة فى المبسوط، مع أنّه على هذا التقدير كان أولى بالتعرّض كما لا يخفى، فينحصر حينئذ فى أن يكون المراد هو الباب الواقع فى الجدار فى طرف اليمين أو اليسار، كما عرفت فى عبارة الشيخ قدّس سرّه.

و حينئذ فقوله عليه السّلام: «و هذه المقاصير.»، كان مسوقا لدفع توهّم ربما يمكن أن يتحقّق لزرارة- راوى الحديث- من أجل حكمه عليه السّلام بنفى الصلاة مع السترة أو الجدار بين الإمام و المأمومين، أو بينهم بعضهم مع بعض.

توضيحه إنّه حيث نفى الإمام الصلاة مع وجود السترة أو الجدار كان ذلك موجبا لتوهّم أنّه كيف يجتمع ذلك مع الصلاة خلف المقاصير مع وجود الساتر و الحائل؟ فدفع هذا التوهّم بالحكم ببطلان الصلاة خلف تلك المقاصير أيضا، و أنّها كانت من بدع الجبّارين، و لم يكن فى زمان أحد من الناس يعنى الخلفاء الثلاثة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لو فرض جدار واقع بين الصفوف بحيث كان فى مقابل الصفّ المتأخر، و خلف الصفّ المتقدّم، و كان ذلك الجدار مشتملا على باب، ففى هذه الصورة لا مجال لدعوى اختصاص الحكم بالصحّة فى الصفّ المتأخّر بخصوص من وقع منهم حيال الباب، بل الظاهر صحة صلاة جميعهم لأجل كونهم متّصلين «۱».

---

(۱) و عليه فلا يبقى وجه للاحتياط اللزومى على ما فى تعليقة سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه العالى» على العروة الوثقى فضلا عن الجزم بالبطلان، لأنّ ذلك كلّه مبنىّ على أن يكون المراد بالباب هو باب المقصورة، و قد عرفت أنّ الظاهر كون المراد به هو الباب الواقع فى يمين المسجد أو يساره، و قد استظهر الأستاذ «دام ظلّه» من الرواية ذلك، نظرا إلى عبارة الشيخ المتقدّمة، و بذلك قد عدل عمّا فى التعليقة فلا تغفل. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸۶

و قد تحصّل من جميع ما ذكرناه فى رواية زرارة أنّها تشتمل على ثلاث عبارات:

۱- قوله عليه السّلام: «ينبغى أن تكون الصفوف تامّة متواصلة.»، و قد عرفت أنّه لا ينبغى الارتياب فى أنّ هذه الجملة لا تدلّ على أزيد من حكم استحبابىّ بملاحظة كلمة «ينبغى» و قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك.

۲- قوله عليه السّلام: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى.»، الذى يكون العبارة الثانية على ما فى الفقيه، و العبارة الأولى على ما فى الكافى، و قد عرفت أنّ ظاهرها لا يجتمع مع العبارة الأولى، حيث إنّها تدلّ على استحباب كون الفصل أقلّ ممّا لا يتخطّى و هذه ظاهرة فى بطلان الجماعة أو أصل الصلاة مع كون الفصل قدر ما لا يتخطّى.

و يمكن الجمع بينهما بوجوه:

أحدها: حمل هذه العبارة على شدّة تأكّد الاستحباب نظرا إلى أنّ الظاهر كون المراد بما لا يتخطّى فى المقامين أمرا واحدا، و هو المسافة و البعد الذى لا يمكن طيّه بخطوة.

ثانيها: حمل ما لا يتخطّى فى العبارة الأولى على البعد و المسافة، و فى هذه العبارة على مقدار العلوّ بمعنى وجود حائل لا يمكن طيّه بخطوة، بل يحتاج إلى خطوة لأجل الصعود، و اخرى لأجل النزول، نظرا إلى تفريع قوله عليه السّلام: «فان كان بينهم سترة أو جدار.».

ثالثها: حمل ما لا يتخطّى فى هذه العبارة على البعد الذى لا يمكن طيّه بخطوات، لا بخطوة واحدة فقط.

رابعها: حمله على البعد الذى لا يمكن طيّه بخطوة فى جميع حالات الصلاة التى منها حال السجود كما عرفت. هذا، و قد ظهر لك أنّ أحسن وجوه الجمع هو

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸۷

الوجه الأول.

۳- قوله عليه السّلام: «فإن كان بينهم سترة أو جدار.»، و هو الدليل الفريد فى اعتبار عدم الحائل فى باب الجماعة، لأنّ الروايات الواردة فى هذا الباب التى جمعها فى الوسائل فى أبواب مختلفة، و إن كانت كثيرة ربما تبلغ ثلاث عشرة رواية، لكن بعضها لا يرتبط بهذا المقام. و بعضها قد تكرّر نقلها فى تلك الأبواب و بعضها تدلّ على عدم مانعية الستر مطلقا، أو بالنسبة إلى خصوص النساء، و لا بأس بإيراد جملة منها فنقول:

منها: رواية منصور بن حازم قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنّى أصلّى فى الطاق يعنى المحراب؟ فقال: «لا بأس إذا كنت تتوسّع به» «۱». و لم يظهر لنا ارتباط هذه الرواية بباب الجماعة، كما أنّه لم يظهر لنا المراد من السؤال و الجواب الواقعين فيها.

و منها: رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «أقلّ ما يكون بينك و بين القبلة مربض عنز، و أكثر ما يكون مربض فرس» «۲». و هذه الرواية أيضا مجملة و ليس فيها إشعار بكونها مرتبطة بباب الجماعة، كما أنّه ليس المراد بالقبلة هى الكعبة، بل المراد بها هو الجدار المقابل، و لعلّ النهى عن الزيادة عن مربض فرس لأجل كونه مع الزيادة عليه يصير قدّام المصلّى مختلف الناس، و به يختلّ التوجّه الذى هو المقصود فى الصلاة.

و منها: رواية الحسن بن الجهم قال: سألت الرضا عليه السّلام عن الرجل يصلّى بالقوم فى مكان ضيّق و يكون بينهم و بينه سترا، أ يجوز أن يصلّى بهم؟ قال: «نعم» «۳».

و يحتمل قويّا أن يكون الستر تصحيف الشبر، و عليه فلا ربط لها بباب الحائل، و لا

---

(۱) التهذيب ۳: ۵۲ ح ۱۸۱، الوسائل ۸: ۴۰۹. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۱ ح ۱.

(۲) الفقيه ۱: ۲۵۳ ح ۱۱۴۵، الوسائل ۸: ۴۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۲ ح ۳.

(۳) التهذيب ۳: ۲۷۶ ح ۸۰۴، الوسائل ۸: ۴۰۸. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۹ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸۸

معارضة بينها و بين رواية زرارة المتقدّمة الدالّة على أنّه إن كان بينهم سترة أو جدار فليست تلك لهم بصلاة.

و منها: رواية عمّار الدالّة على نفى البأس فيما إذا كان بين النساء و بين إمام القوم حائط أو طريق، و سيأتى نقلها و التكلّم فى مدلولها.

بقى فى المقام أمران:

الأمر الأول: هل الشبابيك و الجدار من الزجاج مانع من الوحدة أم لا؟

التحقيق فى حكمهما أنّه إن قلنا: بأنّ نفى الصلاة مع وجود السترة أو الجدار فى رواية زرارة المتقدّمة متفرّع على الحكم بنفيها، فيما إذا كان بين الصفوف قدر ما لا يتخطّى، بأن كان الصادر «الفاء» دون «الواو»، فالظاهر حينئذ بطلان الصلاة مع كون الحائل مشبّكا أو جدارا من زجاج، لأنّ الملاك حينئذ هو كون الفاصل قدرا لا يمكن طيّه بخطوة، لا لأجل المسافة بل لأجل العلوّ و الارتفاع، فالملاك هو ارتفاع الفاصل بذلك المقدار، و من المعلوم تحقق هذا الملاك فى مثل الشبابيك و الجدار من الزجاج. و إن لم نقل بالتفريع أو شككنا فيه، فالحكم بالصحّة أو البطلان متفرّع على ملاحظة أنّ مانعية الجدار و السترة هل هى لأجل كونهما مانعين عن المشاهدة أو لأجل كونهما مانعين عن تحقق الوحدة المعتبرة فى الجماعة؟

و يمكن أن يستفاد من العبارات الواقعة فى الرواية صدرا و ذيلا، أنّ المقصود من الجميع اعتبار الوحدة، و أنّه لا بدّ فى صلاة الجماعة من ارتباط صلاة المأمومين مع الإمام، و كذا المأمومين بعضهم مع بعض بحيث تعدّ صلاتهم كأنّه صلاة واحدة صادرة من شخص واحد، و تحقق هذا الارتباط كما أنّه يتوقّف على ثبوت المقارنة المكانية من جهة عدم الفصل و البعد الكثير بين مواقفهم، و عدم الحائل من الجدار أو السترة كذلك.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۸۹

فمانعية الحائل حينئذ تصير من جهة كونه يمنع عن تحقق الوحدة و الارتباط بين الصلوات، لا من جهة كونه مانعا عن المشاهدة، و قد عرفت اعتبار الوحدة فى تحقق الجماعة عند العترة الطاهرة صلوات اللّه عليهم أجمعين، خلافا لغيرهم حيث لا يعتبرون المقارنة من حيث المكان أصلا.

نعم، ذكر الشافعى على ما حكى عنه أنّه لا بدّ أن لا يكون الفصل بين الإمام و المأموم و كذا بين المأمومين أزيد من ثلاثمائة ذراع «۱»، و من الواضح أنّه مع رعاية ما ذكره أيضا لا تحصل الوحدة فى كثير من الموارد.

إذا ظهر لك ما ذكرناه ينقدح منه أنّ الشبابيك و كذا الجدار من الزجاج لا تجوز الصلاة خلفهما، لإخلالهما بالوحدة المعتبرة على ما عرفت. هذا، و لكن لا بدّ مع ذلك من ملاحظة انطباق شيء من العنوانين المذكورين فى الرواية، و هما الجدار و السترة على الشبابيك، و الجدار من الزجاج، فنقول:

أمّا السترة فلا تصدق على الشبابيك الذى يمكن أن يرى معه بعض أجزاء المصلّين الواقعين خلفه، لعدم كونه ساترا بوجه. و أمّا الجدار فالظاهر عدم صدقه عليه أيضا فلا مانع من حيلولته، و لذا كان الجدار المخرم موردا لاستثناء جمع من القدماء كالشيخ فى عبارة المبسوط المتقدّمة «۲».

و أمّا الجدار من الزجاج فهو و إن لم يكن فى زمان صدور الرواية موجودا، و ندرة وجوده فى هذه الأزمنة أيضا، إلّا أنّ الظاهر انطباق عنوان الجدار عليه، اللّهم إلّا أن يقال بانصرافه إلى الجدر الموجودة فى تلك الأزمنة ممّا كانت مانعة عن المشاهدة، و لكن هذا بعيد.

هذا، و لو شككنا فى ذلك و أنّ الجدار من الزجاج أو الشبابيك هل يكون

---

(۱) المجموع ۴: ۳۰۳- ۳۰۴، سنن البيهقى ۳: ۲۵۷- ۲۵۹، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۵۲ مسألة ۵۵۱.

(۲) راجع ۳: ۲۸۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۹۰

مانعا عن تحقق الجماعة بالنسبة إلى الصفوف الواقعة خلفه أم لا؟ فهل القاعدة تقتضى فى ذلك الاشتغال أو البراءة؟ قال بعض مشايخنا بإصبهان: إنّ مقتضى الأصل فى مثل المقام و هو كلّ ما يشكّ فى اعتباره فى باب الجماعة الاشتغال، نظرا إلى أنّ أصل التكليف معلوم، و المكلّف مخيّر فى امتثاله بين الإتيان بالصلاة فرادى و بين الإتيان بها مع الجماعة، فإذا صلّى فرادى يحصل له العلم بحصول المكلّف به، لكون أجزائها و شرائطها معلومة، و حصوله يستتبع سقوط التكليف، و أمّا إذا أتى بها فى جماعة مع عدم رعاية ما يشكّ فى اعتباره، لا يحصل له العلم بحصول المكلّف به، و القاعدة مع الشكّ فى حصوله تقتضى الاشتغال بلا إشكال.

و يرد عليه أنّا قد حقّقنا فى محلّه أنّ الحقّ جريان البراءة عقلا و نقلا فيما دار الأمر فيه بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيّين، و أنّه لا يختصّ جريان البراءة كذلك بما إذا كان المكلّف به بالتكليف التعيينى مردّدا بين ذلك، بل تجرى فيما لو كان المكلّف به بالتكليف التخييرى مردّدا بينهما أيضا، كما فى المقام.

هذا، و قد قرّر المحقّق الحائرى قدّس سرّه فى كتاب صلاته عدم جريان البراءة فى مثل المقام بوجه آخر، و هو أنّ الرجوع إلى البراءة إنّما يصحّ فيما لم يكن هناك دليل اجتهادىّ، و أمّا إذا دلّ دليل اجتهادىّ على عدم صحة العمل مع فقدان القيد المشكوك اعتباره، فكيف يتمسك بالبراءة؟ و المقام من هذا القبيل، لأنّ عموم قوله صلى اللّه عليه و آله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» يقتضى بطلان كلّ صلاة خالية عن فاتحة الكتاب خرج منه الجماعة الواقعية، فإذا شكّ فى اعتبار قيد فيها و لم يدلّ على ثبوته دليل، و لا إطلاق لدليل الجماعة يدلّ على عدمه، فالعموم المذكور يقتضى بطلان تلك الصلاة لو ترك القراءة فيها.

و بهذا العموم يستكشف عدم كونها من أفراد الجماعة الواقعية، فإنّها لو كانت من أفرادها لكانت القراءة ساقطة منها، ثمّ دفع توهّم جريان حديث الرفع، بناء

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۹۱

على دلالته على رفع الأحكام الوضعية أيضا، ثمّ قال: و قد كنت أعتمد على ذلك سابقا بحيث لم ينقدح لى وجه للتمسك بأصالة البراءة فى باب الجماعة، و لكن اطلعت على عبارة شيخنا المرتضى قدس سرّه فى كتابه فى صلاة الجماعة فى البحث عن الحائل و هو متمسك بالبراءة «۱»، و كيف يخفى على مثله- و هو إمام الفنّ و أستاذ كلّ من تأخّر عنه- هذه الجهة التى ذكرناها ثمّ بيّن وجه جريان البراءة «۲».

و كيف كان فيرد على ما ذكره ممّا اعتمد عليه سابقا:

أوّلا: انّ الخارج عن عموم قوله صلى اللّه عليه و آله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، بمقتضى لسان الروايات ليس هى الجماعة الواقعية، بل الموجود فيها هو النهى عن القراءة خلف من يصلّى خلفه أو خلف من يقتدى به، فى مقابل من لا يكون قابلا للاقتداء لفساد مذهبه، و من الواضح وجود هذا العنوان فى مثل المقام فتدبّر.

و ثانيا: إنّه لو سلّم كون الخارج عنوان الجماعة الواقعية فنقول مع الشكّ فى وجود هذا العنوان لا مجال للتمسّك بذلك العموم، لأنّه يصير من قبيل التمسّك بالعام فى الشبهة المصداقية للمخصّص، و هو غير جائز على ما اختاره و اخترناه، فتدبّر.

الأمر الثانى: حكم النساء فى باب الحائل قال الشيخ فى النهاية: و قد رخّص للنساء أن يصلّين إذا كان بينهنّ و بين الإمام حائط «۳». و ظاهره العمل بما يدلّ على هذا الترخيص كما فى التهذيب «۴»، و وافقه

---

(۱) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۲۸۴.

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۶۹- ۴۷۰.

(۳) النهاية: ۱۱۷.

(۴) التهذيب ۳: ۵۳ ح ۱۸۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۹۲

على ذلك سلّار و ابن حمزة الطوسى «۱»، و لكنّه لم يقع التعرّض لحكم النساء فى المبسوط و الخلاف و المهذّب و الكافى و الغنية، و قد اختار الحلّى عدم استثنائهنّ «۲» و هو الذى يظهر من الصدوق، حيث روى فى ذيل حديث زرارة المتقدّمة الواردة فى الحائل أنّه قال: «و قال أبو جعفر عليه السّلام: أيّما امرأة صلّت خلف إمام و بينها و بينه ما لا يتخطّى فليس لها تلك بصلاة» «۳»، اللّهم إلّا أن يقال: إنّه حمل ما لا يتخطّى على خصوص البعد، لا الحائل و لا الأعمّ منهما.

و لعلّه الظاهر من العبارة، حيث روى بعد ذلك بلا فصل قوله: قلت: فإن جاء إنسان يريد أن يصلّى كيف يصنع و هى إلى جانب الرجل؟ قال: «يدخل بينها و بين الرجل، و تنحدر هى شيئا» فإنّ الظاهر من ذلك أنّ المراد هو البعد و المسافة الواقعة بينهما.

و كيف كان، فالدليل فى هذا الباب على ترخيص ذلك للنساء رواية عمّار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى بالقوم و خلفه دار و فيها نساء، هل يجوز لهنّ أن يصلين خلفه؟ قال: «نعم، إن كان الإمام أسفل منهنّ». قلت: فإن بينهنّ و بينه حائطا أو طريقا؟ فقال: «لا بأس» «۴».

هذا، و فى دلالة الرواية على جواز ذلك للنساء خاصّة و عدم كون السترة مانعة عن صحة صلاتهنّ إشكال، حيث إنّه لا يظهر منها اختصاص ذلك بالنساء حتّى تخصص بها رواية زرارة المتقدّمة الدالّة على مانعية السترة أو الجدار مطلقا، بناء على عدم اختصاص لفظ «القوم» الواقع فيها بالرجال، كما ربما يدّعى.

---

(۱) المراسم: ۸۷، الوسيلة: ۱۰۶.

(۲) السرائر ۱: ۲۸۳.

(۳) الفقيه ۱: ۲۵۳ ح ۱۱۴۴، الوسائل ۸: ۴۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۲ ح ۲.

(۴) التهذيب ۳: ۵۳ ح ۱۸۳، الوسائل ۸: ۴۰۹. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۰ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۹۳

هذا، مضافا إلى ما عرفت من أنّ اعتبار عدم الحائل إنّما هو لأجل التحفّظ على الوحدة التى بها تتقوّم الجماعة، فتخصيص ذلك بالرجال فقط فى غاية البعد.

و إلى أنّ الرواية تشتمل على نفى البأس عن فصل الطريق مع كونه بحسب الغالب قدر ما لا يتخطّى.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّه لا بدّ بملاحظة رواية الصدوق التى عرفت من حمل الطريق فى هذه الرواية على الأقلّ ممّا لا يتخطّى من البعد و المسافة، و أنّ التخصيص بالرجال مع كون اعتبار عدم الحائل لأجل حفظ الوحدة إنّما هو لأجل أنّ اجتماع النساء مع الرجال و اختلاطهن بهم مشتمل على مفسدة عظيمة، و هى التى لوحظت فى الحكم بعدم قدح الحائل للنساء.

و كيف كان، فلا محيص عن موافقة الشيخ رحمه اللّه و الحكم باختصاص النساء بعدم كون مثل الحائط مانعا عن تحقق الجماعة بالنسبة إليهنّ.

الثالث من شرائط الجماعة: عدم علو الإمام على المأموم

من الأمور المعتبرة فى الجماعة، عدم علو الإمام عن المأمومين فى الجملة، قال الشيخ فى النهاية: و لا يجوز أن يكون الإمام على موضع مرتفع من الأرض، مثل دكان أو سقف و ما أشبه ذلك، فإن كان أرضا مستويا لا بأس بوقوفه عليه، و إن كان أعلى من موضع المأمومين بقليل، و لا بأس للمأمومين أن يقفوا على موضع عال، فيصلّوا خلف الإمام إذا كان الإمام أسفل منهم «۱»، انتهى.

و مستند هذا الحكم من طرق الإمامية حديث واحد مضطرب المتن، رواه عمّار الساباطىّ الفطحى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و أخرجه الكلينى عن أحمد بن

---

(١) النهاية: ١١٧.

نهاية التقرير، ج٣، ص: ٢٩٤

إدريس و غيره، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن علىّ، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق، عن عمّار. و رواه الصدوق بإسناده عنه، و الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب الكلينى.

و متن الحديث هكذا: قال: سألته عن الرجل يصلّى بقوم و هم فى موضع أسفل (فى الفقيه: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الإمام يصلّى و خلفه قوم أسفل) من موضعه الذى يصلّى فيه؟ فقال: «إن كان الإمام على شبه الدكّان، أو على موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم، فإن كان (فى الفقيه: و إن كان) أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقل إذا كان الارتفاع ببطن مسيل «١» فإن كان أرضا مبسوطة (فى الفقيه:

و إن كانت الأرض مبسوطة)، أو كان فى موضع منها ارتفاع، (فى الفقيه: و كذلك متن التهذيب: و كان) فقام الإمام فى الموضع المرتفع و قام من خلفه أسفل منه، و الأرض مبسوطة إلّا انّهم فى موضع منحدر؟ قال: لا بأس»، (فى الفقيه: إلّا أنّها موضع منحدر فلا بأس به).

قال: و سئل: فإن قام الإمام أسفل (فى التهذيب: و إن كان الإمام فى أسفل) من موضع من يصلّى خلفه؟ قال: «لا بأس. و قال: إن كان الرجل فوق بيت (فى التهذيب سطح) أو غير ذلك دكّانا كان أو غيره، و كان الإمام يصلّى على الأرض أسفل منه جاز للرجل أن يصلّى خلفه و يقتدى بصلاته، و إن كان أرفع منه بشىء كثير «٢»» «٣».

---

(١) كما فى نوع من النسخ، و هو الموضع المنحدر لأجل جريان السيل، و فى التهذيب: إذا كان الارتفاع منهم بقدر شبر أو بقدر يسير كما فى (خ ل، منه)، و فى الفقيه: إذا كان الارتفاع بقطع سيل و فى نسخة بقطع سئل.

(٢) فى نسخة من التهذيب: بشىء يسير.

(٣) الكافى ٣: ٣٨٦ ح ٩، الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١۴۶، التهذيب ٣: ۵٣ ح ١٨۵، الوسائل ٨: ۴١١. أبواب الجماعة ب ۶٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج٣، ص: ٢٩۵

و الكلام فى هذه الرواية تارة يقع فى سندها و اخرى فيما يستفاد من متنها مع كمال اضطرابه. أمّا السند فلا ينبغى الخدشة فيه، لأنّ عمّارا و إن كان من الفطحيّة القائلين بإمامة عبد اللّه الأفطح- الولد الأكبر للإمام الصادق عليه السّلام- إلّا أنّ الظاهر كونه من الثقات، و كان كتابه الذى صنّفه فى الفقه و جمع فيه الأحاديث المروية عن الصادق عليه السّلام من أوّل الطهارة إلى آخر الديات موردا لاعتماد الأصحاب و مرجعا لهم.

و قوله بإمامة عبد اللّه الأفطح لا يقدح فى ذلك، لأنّ الفطحيّة لم يكونوا مخالفين للإمامية فى الأحكام الفقهية و الفروع العملية، لأنّ إمامهم لم يبق بعد الصادق عليه السّلام إلّا قليلا، و لم ينقل عنه فى ذلك الزمان اليسير شيئا يخالف ما ذهب إليه الإمامية فى باب الفروع.

و كيف كان، فالظاهر حجّية مثل رواية عمّار، لأنّ تخصيص الحجّية بالصحيح الأعلائى الذى هو عبارة عن الخبر الذى كان كلّ واحد من رواه سنده مذكّى بتذكية عدلين، كما يقول به صاحب المدارك «١» يساوق القول بعدم حجّية شىء من أخبار الآحاد الموجودة فى الجوامع التى بأيدينا، لأنّه على تقدير تحقق التذكية من شخصين يحتاج إحراز عدالة كلّ واحد منهما إلى قيام البيّنة عليه، إذ لا

نعلم بها غالبا بل لا يتحقّق العلم بها إلّا نادرا.

و من الواضح عدم تحقق هذا المعنى بالنسبة إلى الرواة، إذ غاية الأمر تحقق التعديل من الشيخ و النجاشى معا و هو لا يحقّق الصحّة بالمعنى المذكور، فالمناقشة فى السند من هذه الجهة ممّا لا ينبغى، كما أنّ طرح خصوص هذه الرواية- لأجل اضطراب متنها الناشئ من العمّار لكونه من الأعاجم بحسب الأصل، أو من الرواة

---

(۱) مدارك الأحكام ۴: ۳۲۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۹۶

عنه- لا وجه له، لأنّ الاضطراب لا يوجب طرح الرواية رأسا، بل غايته الاقتصار على القدر المتيقّن ممّا يستفاد منها.

فنقول فى المقام: لا خفاء فى أنّه يستفاد من الرواية أنّه إن قام الإمام على شبه الدكّان أو السقف، و المأمومون على الأرض لا تكون صلاتهم بمجزية، و لا يخفى أنّ مثل الدكّان و السقف له ثلاث جهات:

الاولى: كونه مرتفعا عن الأرض و عاليا عليها بالعلوّ الدفعى.

الثانية: كونه مشتملا على البناء.

الثالثة: كون ارتفاعه بحسب الغالب أزيد من إصبع بكثير.

لا إشكال فى أنّ الجهة الثانية لا خصوصية لها بنظر العرف، لأنّه لا يكاد يرى لها مدخلا فى الحكم بعدم الجواز أو الأجزاء، فلا ينبغى المناقشة فى إلغائها، و إنّه لو كان المكان المرتفع بالوجه المذكور غير مشتمل على البناء لا تكون صلاة المأمومين الواقفين على الأرض بمجزية أيضا.

إنّما الإشكال فى الجهتين الباقيتين، فنقول: قوله عليه السّلام: «فإن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقلّ إذا كان الارتفاع ببطن مسيل.»، الظاهر أنّه شرط و جزاؤه مع الشرطين الآخرين، و هما قوله: «إذا كان الارتفاع ببطن مسيل» و قوله: «فإن كان أرضا مبسوطة» هو قوله: «لا بأس»، و لا مجال لجعل «إن» فى هذه الجملة أعنى قوله: «فإن كان أرفع منهم» وصليّة، و إن كانت مبتدأة بالواو دون الفاء، لأنّ مفادها يناقض الجملة الأولى الدالّة على عدم جواز صلاة المأمومين مع كون الإمام على شبه الدكّان.

فلا بدّ من أن تكون جملة شرطية، و جزاؤها ما يدلّ على عدم البأس، و محصّل هذه القضية الشرطية المركّبة من ثلاثة شروط و جزاء واحد، إنّه إذا كانت هنا أرضا منحدرة كبطن مسيل و قام الإمام فى الموضع المرتفع و المأمومون فى

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۲۹۷

أسفله، و كان علوّ الإمام بقدر إصبع أو أكثر أو أقلّ فلا بأس بصلاتهم، و أمّا لو كان الارتفاع و العلوّ الدفعى بهذا المقدار الذى يقرب الإصبع أو كان انحدار الأرض و ارتفاعه و انخفاضه أزيد من ذلك المقدار، فلا يستفاد حكم شيء منهما من الرواية.

نعم، لا يبعد دعوى أنّ العرف لا يكاد يرى لخصوصية الانحدار، فيما إذا لم يكن ارتفاعه أزيد من أكثر من إصبع مدخلا فى الحكم بعد البأس، فإذا كان العلوّ بما يقرب الإصبع من المقدار غير قادح فى تحقق الجماعة فيما إذا كانت الأرض منحدرة، ففيما إذا لم تكن كذلك يكون هذا المقدار منه مغتفرا أيضا.

هذا إنّما هو على تقدير كون الشرط الثانى: «إذا كان الارتفاع ببطن مسيل»، و أمّا على تقدير أن يكون الشرط: «إذا كان الارتفاع بقدر شبر أو بقدر يسير»، فالجملة تدلّ بنفسها على أنّ المقدار القريب من الإصبع لا بأس به، و إن كان العلوّ دفعيا لا تدريجيا، كما أنّه لا ينحصر ذلك بما إذا كان العلوّ بهذا المقدار من نفس الأرض، أى غير مصنوع بفعل صانع، فإذا كان العلوّ بمقدار يسير بفعل فاعل أوجد هذا العلوّ، لا يكون ذلك بقادح أيضا، و لذا عرفت فى عبارة الشيخ قدس سره «۱» أنّه جعل المدار هى قلّة العلوّ من غير اعتبار الانحدار أصلا.

و کیف کان، فلا ینبغی بملاحظة الروایة الخدشة فی أصل الحکم، نعم ربما یناقش فیه نظرا إلی عدم ظهور قوله علیه السّلام: «لم تجز صلاتهم» فی بطلانها، أو إلی احتمال کون الصادر «لم تحسن صلاتهم»، کما فی محکیّ بعض نسخ الفقیه. هذا، و لکنّ الظاهر خلاف ذلک، لظهور «لم تجز صلاتهم» بملاحظة نظائره من الاستعمالات فی البطلان و الفساد، و احتمال کون الصادر: «لم تحسن» لا أساس له،

---

(۱) راجع ۳: ۲۹۳.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۹۸

لأنّ النسخ الخطیّة الصحیحة من الفقیه مشتملة علی قوله «لم تجز»، و علی تقدیره فلا ظهور له أیضا فی الکراهة کما لا یخفی.

هذا، و لکن مع ذلک کلّه قد خالف فی أصل الحکم الشیخ فی محکیّ الخلاف «۱»، مدّعیا علیه الإجماع، و تردّد فیه المحقّق فی الشرائع «۲»، و لعلّ منشأ تردّده ما روی من أنّ عمارا رضی اللّه عنه تقدّم للصلاة، فقام علی دکّان و الناس أسفل منه، فتقدّم حذیفة فأخذ بیده حتّی أنزله، فلمّا فرغ من صلاته قال له حذیفة: ألم تسمع رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله یقول: «إذا أمّ الرجل القوم فلا یقومنّ فی مکان أرفع من مقامهم»؟

قال عمّار: فلذلک اتّبعتک حین أخذت علی یدیّ.

و روی أیضا أنّ حذیفة أمّ بالمدائن علی دکّان، فأخذ عبد اللّه بن مسعود بقمیصه فجذبه، فلمّا فرغ من صلاته قال: ألم تعلم أنّهم کانوا ینهون عن ذلک؟ قال:

بلی فذکرت حین جذبتنی «۳». و الظاهر اتّحاد القضیّة و أنّ اختلاف الروایتین إنّما نشأ من سهو بعض الرواة، و علی أیّ تقدیر فالمحکیّ عن الحدائق أنّه قال بعد نقل الخبرین عن الذکری: إنّ هذین الخبرین من روایات العامّة أو من الأصول التی وصلت إلیه و لم تصل إلینا «۴».

و بالجملة: فالظاهر إنّه لا مجال للمناقشة و التردید فی أصل الحکم علی طریقة الإمامیة، نعم ذهب الجمهور إلی الکراهة نظرا إلی الروایتین «۵» و استثنوا منها أیضا صورة قصد الإمام التعلیم، فإنّه لا یکره له القیام فی مکان عال، مستندین فی ذلک

---

(۱) الخلاف ۱: ۵۵۶ مسألة ۳۰۱.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۱۱۳.

(۳) سنن البیهقی ۳: ۱۰۸- ۱۰۹، سنن أبی داود ۱: ۱۶۳ ح ۵۹۷- ۵۹۸،- و فیه فی الحدیث الثانی: «فجبذه» و هو لغة فی جذب. النهایة لابن الأثیر ۱: ۲۳۵- تذکرة الفقهاء ۴: ۲۶۰ الشرط الخامس.

(۴) الذکری ۴: ۴۳۳، الحدائق ۱۱: ۱۱۱.

(۵) المغنی لابن قدامة ۲: ۴۱، الشرح الکبیر ۲: ۷۸.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۲۹۹

إلی ما روی من قصّة تعلیم النبیّ صلی اللّه علیه و آله الصلاة، حیث إنّه صلّی علی المنبر و رجع رجوع القهقری لأجل السجود، ثمّ عاد إلی المنبر و قال بعد الفراغ منها: «صلّوا کما رأیتمونی أصلّی» «۱».

و قد عرفت أنّهم لا یقولون بقادحیّة البعد أیضا و إن کان کثیرا، نعم حکی عن الشافعی أنّه قال: لا بدّ أن لا یکون الفصل أزید من ثلاثمائة ذراع «۲»، و لکنّا لم نظفر به بعد التتبع فی کتبه. و عرفت أیضا أنّ مقتضی روایة زرارة المتقدّمة «۳» اعتبار أن لا یکون الفصل کثیرا لا یمکن طیّه بخطوة، و إن کان یبعد اعتبار هذا المقدار قولهم بجواز اقتداء المأموم المسبوق و الرکوع قبل الوصول إلی الصفّ

و الالتحاق به بعده كما لا يخفى.

الرابع من شرائط الجماعة: عدم تقدّم المأموم على الإمام

من الأمور المعتبرة فى الجماعة، عدم تقدّم المأموم على الإمام، و اعتبار ذلك ممّا انعقد عليه الإجماع «۴»، بل كاد أن يكون ضروريّا عند المتشرّعة فلا إشكال فى ذلك، كما أنّه لا إشكال فى استحباب المساواة فى المأموم الواحد، و وقوعه عن يمين الإمام إن كان رجلاـ أو صبيّا، و التأخّر فى المأموم المتعدّد أو الواحد إذا كان أنثى «۵»، خلافا لصاحب الحدائق رحمه اللّه حيث أوجب التأخّر فى المتعدّد و المساواة فى الواحد،

---

(۱) صحيح مسلم ۳: ۲۹ ح ۵۴۴، سنن البيهقى ۳: ۱۰۸، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۶۱ ذ الشرط الخامس.

(۲) راجع ۳: ۲۸۹.

(۳) الوسائل ۸: ۴۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۲ ح ۱- ۲.

(۴) الخلاف ۱: ۵۵۵ مسألة ۲۹۹، المعتبر ۲: ۴۲۲، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۳۹، جواهر الكلام ۱۳: ۲۲۱، مستند الشيعة ۸: ۷۲، مدارك الأحكام ۴: ۳۳۰، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۶۱.

(۵) الخلاف ۱: ۵۵۴ مسألة ۲۹۶، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۴۲- ۲۴۷ مسألة ۵۴۳- ۵۴۷، جواهر الكلام ۱۳: ۲۲۱- ۲۲۷، مستند الشيعة ۸: ۱۱۰- ۱۱۳، رياض المسائل ۴: ۳۱۸ و ۳۷۷.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۰۰

مستدلّا عليه بتكاثر الأخبار و استفاضتها بأنّه متى كان المأموم متّحدا فموقفه عن يمين الإمام، و المتبادر منه المحاذاة، و إن كانوا أكثر فموقفهم خلفه، ثمّ قال: و حينئذ فحكمهم بالاستحباب فى كلّ من الموقفين- مع دلالة ظواهر الأخبار على الوجوب من غير معارض سوى مجرّد الشهرة بينهم- تحكّم محض «۱»، انتهى.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّه لا محيص عن الالتزام بالاستحباب نظرا إلى الشهرة، نعم، يقع الإشكال فى الصلاة حول الكعبة المشرّفة، بحيث كانت الصفوف المتشكلة مستديرة، فإنّه يصدق على بعض المأمومين الواقعين فى الجهة المقابلة للإمام أنّهم متقدّمون على الإمام، كما أنّه يصدق على الإمام أيضا التقدّم عليهم.

و الإشكال فى الصحّة ينشأ ممّا ذكر من صدق التقدّم على بعض المأمومين، و من استقرار السيرة على ذلك من الصدر الأول، كما أنّه يؤيّده تعرّض الشافعى لحكم هذه الصلاة «۲»، مع كونه فى النصف الأخير من القرن الثانى. هذا، و ربما يرجّح هذا الوجه نظرا إلى أنّ السيرة و إن لم تكن متحقّقة فى زمن النبىّ صلى اللّه عليه و آله و لاـ من أصحاب الأئمّة عليهم السّلام، و عدم إظهارهم الإنكار يكشف عن الرضا و الإمضاء، لأنّهم و إن لم يكونوا مبسوطى اليد، إلّا أنّه لم يكن مانع عن إظهار الإنكار عند أصحابهم، كسائر البدع التى شدّدوا النكير عليها.

هذا، و لكن يمكن أن يقال بكفاية الأخبار الظاهرة فى وجوب كون موقف المأمومين خلف الإمام «۳»، فى مقام الردع و الإنكار، لأنّه ليس الملحوظ التقدّم بالنسبة إلى الكعبة و التأخّر عنها، حتّى لا يصدق على واحد من المأمومين فى الصورة المفروضة التقدّم بالنسبة إليها، بل الظاهر من التقدّم هو التقدّم فى الجهة

---

(۱) الحدائق ۱۱: ۱۱۶.

(۲) المجموع ۴: ۳۰۰، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۴۱ مسألة ۵۴۲.

(۳) الوسائل ۸: ۳۴۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۳.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۰۱

الخاصّة التى توجّه إليها الإمام، و حينئذ فيظهر بطلان الجماعة فى الصورة المفروضة من المأمومين الواقفين فى مقابل الإمام.

ثمَّ إنّه اعتبر بعض العامّة فى الجماعة أمرا آخر عدا الأمور الأربعة التى ذكرناها، و هو تتميم الصفوف و عدم تشكيل صفّ قبل تمامية الصفّ المتقدّم، و أنّه متى كان فى الصفّ المتقدّم محلّ للمأموم الداخل لا يجوز له الوقوف خلف ذلك الصفّ «۱»، و كذا اعتبر بعض المتأخّرين من الخاصّة أيضا أمرا آخرا، و هو المتابعة فى الأفعال بل الأقوال، و سيأتى التكلّم فى اعتبارها.

إذا نوى الاقتداء ثمَّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر فى الجماعة

إذا نوى الاقتداء و صلّى ثمَّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر فى الجماعة من الأوصاف المعتبرة فى الإمام، أو خصوصيّات النسبة بين موقف الإمام و المأموم، سواء انكشف فقدانه من أوّل الأمر أو من الأثناء، كما إذا انكشف وقوفه فى موضع عال بقدر معتدّ به، أو تحقق البعد الكثير أو الحائل القادح بينه و بين المأموم، أو تقدّم المأموم على الإمام أو غير ذلك من الأمور المعتبرة فى صحة الصلاة جماعة، لا فى صحة أصل الصلاة.

فإن أخلّ بوظائف المنفرد كما إذا أخلّ بالقراءة فى الأوليين أو زاد ركنا لأجل المتابعة، أو رجع فى شكّه إلى حفظ الإمام و بنى عليه مع كون مقتضى الأصل خلافه، فلا إشكال فى بطلان أصل صلاته كبطلان جماعته، و إن لم يخلّ بوظائف المنفرد ففى صحة أصل صلاته بعد بطلان جماعته إشكال.

و لا يذهب عليك أنّ هذه المسألة ممّا تفطّن لها المتأخّرون، و لم يقع لها تعرّض

---

(۱) المغنى لابن قدامة ۲: ۴۲، الشرح الكبير ۲: ۶۴، المجموع ۴: ۲۹۸، تذكرة الفقهاء ۴: ۲۴۹ مسألة ۵۴۹.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۰۲

فى كتب القدماء بهذا العنوان، لا من أصحابنا الإمامية و لا من العامة.

نعم، يظهر من تعرّضهم لبعض فروعات المسألة القول ببطلان أصل الصلاة، كما يظهر من تتبع كتب الشيخ و غيره. و لنذكر بعضا من العبارات الظاهرة فى ذلك فنقول:

قال الشيخ فى الخلاف: لا يجوز أن يؤمّ أمّى بقارئ فإن فعل أعاد القارئ الصلاة. و قال فيه أيضا: إذا وقف المأموم قدّام الإمام لم تصح صلاته. و قال فيه أيضا: إذا صلّى فى مسجد جماعة و حال بينه و بين الإمام و الصفوف حائل لا تصح صلاته «۱».

و قال فى المبسوط: إذا رأى رجلين يصلّيان فرادى، فنوى أن يأتمّ بهما لم تصح صلاته، لأنّ الاقتداء بإمامين لا يصحّ. و قال: و إذا نوى أن يأتمّ بأحدهما لا بعينه لم يصحّ.

و قال: إذا صلّى رجلان فذكر كلّ واحد منهما أنّه إمام صحّت صلاتهما، و إن ذكر كلّ واحد منهما أنّه مأموم بطلت صلاتهما، و إن شكّا فلم يعلم كلّ واحد منهما أنّه إمام أو مأموم لم تصحّ أيضا صلاتهما، لأنّ الصلاة لا تنعقد إلّا مع القطع «۲».

و أيضا حكم ببطلان صلاة المأموم فيما إذا تقدّم على الإمام، و كذا فيما إذا كان بينه و بين الإمام البعد المفرط، و كذا فيما إذا كان بينهما حائل. إلى غير ذلك من كلماته الظاهرة فى بطلان أصل الصلاة مع كون مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين ما لو أخلّ بوظائف المنفرد و ما لو لم يخل «۳».

و قال السيّد فى الانتصار فى مسألة الاقتداء بولد الزناء: الظاهر من مذهب

---

(۱) الخلاف ۱: ۵۵۰، ۵۵۵، ۵۵۶ مسألة ۲۹۱ و ۲۹۹ و ۳۰۰.

(۲) المبسوط ۱: ۱۵۲ و ۱۵۳.

(۳) المبسوط ۱: ۱۵۵- ۱۵۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۰۳

الإماميـة أنّ الصـلاة خلفه غير مجزئـة، و الوجه فى ذلك و الحجّة له الإجماع و طريقة براءة الذمّة «۱». و قال فى مسألـة المنع من إمامة الفاسق: دليلنا الإجماع المتكرّر و طريقة اليقين ببراءة الذمّة. «۲».

و قـال القاضـى فى المهـذب: إذا رأى إنسان رجلين يصـلّيان و نوى الائتمام بواحـد منهما غير معيّن لم تصـحّ صـلاته، و إذا رأى اثنين يصـلّيان، أحدهما مأموم و الآخر إمام، فنوى الائتمام بالمأموم لم تصحّ صـلاته، و إذا صلّى رجلان فذكر كلّ منهما. أنّه مأموم لم تصحّ صلاتهما «۳».

و قال الحلّى فى السـرائر: و إذا اختلفا، فقال كلّ واحـد منهما للآخر كنت آتمّ بك، فسـدت صـلاتهما و عليهما أن يسـتأنفا «۴». و قال أيضا: و لا تصحّ الصلاة إلّا خلف معتقد الحقّ بأسره، عدل فى ديانته. «۵».

و قال المحقّق فى المعتبر: و لا تصـحّ و بين الإمام و المأموم حائل يمنع المشاهدة، و هو قول علمائنا. و قال فيه أيضا: و لا يقف المأموم قدّام الإمام، و تبطل به صلاة المؤتم و هو قول علمائنا. «۶».

و قال العلّامة فى القواعد: الثالث: عدم تقدّم المأموم فى الموقف على الإمام، فلو تقدّمه المأموم بطلت صـلاته «۷»، و فى مفتاح الكرامة فى شرح هذه العبارة: قد نقل الإجماع على هذا الشرط فى التذكرة، و نهاية الأحكام فى آخر كلامه،

---

(۱) الانتصار: ۱۵۸.

(۲) الانتصار: ۱۵۷.

(۳) المهذّب ۱: ۸۱.

(۴) السرائر ۱: ۲۸۸.

(۵) السرائر ۱: ۲۸۰.

(۶) المعتبر ۲: ۴۱۶ و ۴۲۲.

(۷) قواعد الأحكام ۱: ۳۱۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۰۴

و المنتهى، و الذكرى، و الغريّة، و إرشاد الجعفرية، و المدارك، و المفاتيح، و ظاهر المعتبر، و الكفاية. و فى الأول و الرابع و الخامس الإجماع على أنّه لو تقدّمه بطلت سواء كان عند التحريمة أو فى أثناء الصلاة «۱».

و فى القواعـد أيضـا: السادس عـدم علوّ الإمام على موضع المأموم بما يعتـدّ به، فتبطل صـلاة المأموم لو كان أخفض «۲». و فى مفتاح الكرامـة فى شـرح العبارة: عنـد علمائنا كما فى التذكرة، و عملا برواية عمّار المؤيّدة بعمل الأصـحاب، إذ ليس لها فى الفتوى مخالف «۳». و فى القواعد أيضا: و لو نوى كلّ من الاثنين الإمامة لصاحبه صحّت صلاتهما، و لو نويا الائتمام أو شكّا فيما أضمراه بطلتا «۴».

و فى المفتاح فى شـرحه: أمّا البطلان فى الأول فعليه الإجماع، كما فى التـذكرة و نهاية الأحكام، و عمل الأصـحاب كما فى الروض و المسالك و الذخيرة «۵». و فى التحرير حكم ببطلان صـلاة المأموم إذا كان أسفل أو متقدّما على الإمام، و فيما إذا ائتمّ القارئ بالأمىّ

«۶» إلى غير ذلك من العبارات الظاهرة فى بطلان أصل الصلاة.

و دعوى كون الغالب الإخلال بوظائف المنفرد، و عليه ينزل إطلاق عبائرهم.

مدفوعة بعد ملاحظة كثرة المأموم المسبوق بركعتين أو أزيد، و عدم سقوط القراءة فى الأخيرتين، و بعد ملاحظة جواز القراءة فى الأوليين مع عدم سماع قراءة الإمام فى الصلوات الجهرية و لو همهمة، بل لعلّه كان المشهور وجوبها فى هذه الصورة و بعد ملاحظة قلّة موارد زيادة الركن لأجل المتابعة، و كذا الرجوع إلى

(۱) مفتاح الكرامة ۳: ۴۱۷.

(۲) قواعد الأحكام ۱: ۳۱۵.

(۳) مفتاح الكرامة ۳: ۴۲۷.

(۴) قواعد الأحكام ۱: ۳۱۵.

(۵) مفتاح الكرامة ۳: ۴۳۱.

(۶) تحرير الأحكام ۱: ۵۱ و ۵۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۰۵

حفظ الإمام كما لا يخفى.

و كيف كان، فقد ورد فى الفرع الذى وقع التعرّض له فى أكثر العبارات المتقدّمة رواية واحدة و هى رواية السكونى عن أبى عبد اللّه، عن أبيه عليهما السّلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام فى رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك، و قال الآخر: أنا كنت إمامك، فقال: صلاتهما تامّة»، قلت: فإن قال كلّ واحد منهما: كنت آتمّ بك، قال:

«صلاتهما فاسدة و ليستأنفا» «۱».

فإنّ الحكم ببطلان صلاتهما فى الفرض الأخير مع ترك الاستفصال عن الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه خصوصا مع ملاحظة ما ذكرنا من عدم كون فرض العدم نادرا، لا ينطبق إلّا على كون وجود الإمام معتبرا فى صحة صلاة المقتدى لا فى صحة أصل الاقتداء، حتّى لا ينافى بطلانه صحة أصل الصلاة.

و حمل الفساد المحمول على الصلاة على فسادها من حيث كونها جماعة خلاف ظاهر الرواية، و كذا ظاهر العبارات المتقدّمة بل بعضها ممّا لا يمكن حملها على ذلك، فإنّ إيجاب الإعادة كما حكم به الشيخ فيما إذا ائتمّ قارئ بأمّى «۲» لا يكاد ينطبق على بطلان خصوص الجماعة فقط كما هو ظاهر، مع أنّ البطلان رتب على الائتمام كذلك لا على فقدان القراءة و نحوها.

هذا، و يؤيّد البطلان بل يدلّ عليه رواية زرارة المتقدّمة الواردة فى مسألة الحائل «۳»، فإنّ ظاهرها نفى أصل الصلاة مع وجود السترة، أو الجدار، أو كون الفصل بين الصفوف قدر ما لا يتخطّى، و فيها عبارات ظاهرة فى بطلان أصل

(۱) الكافى ۳: ۳۷۵ ح ۳، الفقيه ۱: ۲۵۰ ح ۱۱۲۳، التهذيب ۳: ۵۴ ح ۱۸۶، الوسائل ۸: ۳۵۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۹ ح ۱.

(۲) الخلاف ۱: ۵۵۰ مسألة ۲۹۱.

(۳) الوسائل ۸: ۴۰۷ أبواب صلاة الجماعة ب ۵۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۰۶

الصلاة، و كذا رواية عمّار الساباطى المتقدّمة «۱» الواردة فى باب العلوّ الظاهرة فى أنّه لو قام الإمام على شبه دكّان أو سقف و المأمومون على الأرض لا تكون صلاة المأمومين بمجزية أو جائزة أصلا كما لا يخفى، و من هنا يمكن نسبة الفتوى بذلك إلى

الكلينى و الصدوق و الشيخ بإيرادهم هذه الروايات فى جوامعهم، بل و إلى أرباب الجوامع التى أخذها هؤلاء منها، كجامع حسين بن سعيد و غيره من الجوامع الأوّليّة.

هذا، و لكن ظاهر جعل تلك الأمور شروطا لعنوان الجماعة دون أصل الصلاة، أنّ الإخلال بشىء من تلك الأمور يوجب عدم تحقق ذلك العنوان دون عنوان الصلاة، فيصير مقتضى القاعدة حينئذ عدم البطلان فيما لو لم يخل بوظائف المنفرد.

و لكن فى مقابل القاعدة، الأقوال المتقدّمة و الروايات الكثيرة الظاهرة فى بطلان أصل الصلاة دون القدوة فقط، و من هنا يشكل الأمر، و لأجله ذهب صاحب الجواهر و كثير من المتأخّرين إلى الصحّة نظرا إلى القاعدة المعتضدة بالروايات الواردة فيما لو فقد بعض أوصاف الإمام مثل ما ورد فيما لو انكشف كون الإمام على غير وضوء، أو كونه كافرا، أو مستدبرا، أو غير قاصد لعنوان الصلاة ممّا يدلّ على صحة صلاة المأمومين و عدم وجوب الإعادة عليهم.

بدعوى عدم ظهور الفرق بين مورد هذه الروايات و بين سائر الموارد، و أنّه يستفاد من تلك الروايات بأنّه مع عدم تحقق الاقتداء لأجل فقد بعض ما له دخل فيه، لا موجب لعدم تحقق عنوان الصلاة أيضا «۲».

و لكن يرد عليه أنّ ظاهر تلك الروايات الصحّة و لو مع الإخلال بوظائف

---

(۱) الوسائل ۸: ۴۱۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۳ ح ۱.

(۲) جواهر الكلام ۱۴، ۲- ۱۲.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۰۷

المنفرد، إذ من البعيد عدم تحقق الإخلال فيما لو صلّى الرجل من خراسان إلى بغداد خلف رجل ظهر كونه يهوديّا مع بعد المسافة بينهما و طول المدّة فى الطريق خصوصا فى الأزمنة السابقة، مع أنه مورد بعض تلك الروايات «۱».

هذا، مضافا إلى أنّه يمكن دعوى الفرق بأنّ فقدان شىء من أوصاف الإمام لا يضرّ بتحقّق عنوان الجماعة الذى مرجعه إلى جعل المأمومين واحدا واسطة فى مقام العبادة و الخضوع، بحيث كانت عبادتهم تابعة لعبادته، و خضوعهم متعقبا لخضوعه، بل المعتبر أصل وجود الإمام الذى يكون حافظا لوحدتهم ناظما لاجتماعهم، و لا يعتبر فى تحقّقها إلّا مجرّد إحراز كونه واجدا للشرائط، و لو لم يكن واجدا لها واقعا.

و هذا بخلاف ما إذا تحقق الفصل بينهما، أو كان هناك حائل، أو تقدّم المأموم على الإمام، فإنّه مع ذلك لا يكاد يتحقّق عنوان الجماعة، و به يختلّ نظامها، و إن شئت قلت فى الفرق بين المقامين: إنّ النزاع فى المقام إنّما هو فيما لو انكشف فقدان ما هو الشرط، و المفروض فى تلك الروايات تحقّقه، إذ ليس الشرط هو الإسلام الواقعى، و كذا الطهر الواقعى، و كذا غيرهما من الأوصاف المعتبرة فى الإمام، بل المعتبر هو إحراز تلك الأوصاف و لو بأمارة أو أصل، و المفروض فيها تحقق ما هو الشرط، فلا يقاس المقام بذلك أصلا.

و كيف كان، فلا مجال لرفع اليد عن رواية السكونى المتقدّمة الدالّة على وجوب الاستئناف فيما إذا قال كلّ واحد منهما: كنت آتمّ بك، خصوصا بعد كونها معمولا بها هنا لدى الجميع، و إن كان الصدوق لا يعمل بما انفرد به السكونى تبعا لشيخه «ابن الوليد» إلّا أنه أيضا أفتى على طبق روايته هنا، فلا مجال لطرحها.

---

(۱) الوسائل ۸: ۳۷۴. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۷ ح ۱ و ۲.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۰۸

و قد عرفت أنّ حمل وصف الفساد على الفساد من حيث الجماعة- نظرا إلى بعض العبارات الواقعة فى أدلّة اعتبار تلك الأمور فى

الجماعـة كقوله عليه السّـلام فى روايـة زرارة الواردة فى البعـد و الحائل: «إن صـلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام» «۱»- خلاف الظاهر، لأنّه مضافا إلى ظهور بعض العبارات الأخر فى بطلان أصل الصلاة بل و أظهريّته من ذلك لا يمكن هذا الحمل فى رواية السكونى الظاهرة فى وجوب الاستئناف، كما لا يخفى.

كما أنّ دعوى تعارض الظهورين و وجوب الرجوع إلى القاعدة التى تقتضى الصحّة كما عرفت، مندفعة، بأنّه لا مجال لها مع وجود الدليل الاجتهادى الحاكم بوجوب الإعادة و الاستئناف.

فالإنصاف أنّه لا بدّ من الحكم بالبطلان فى مورد رواية السكونى و ما يشابهه من الموارد التى يكون فقدان بعض الأمور المعتبرة فيها موجبا لاختلال نظم الجماعة، و مخلّا بالوحدة التى بها تتقوّم الجماعة، و يحكم بالفرق بينها و بين ما لو انكشف فقدان بعض أوصاف الإمام كما عرفت.

مسألة: اعتبار قصد القربة من حيث الجماعة و عدمه

قال فى العروة: لا يعتبر فى صحة الجماعة قصد القربة من حيث الجماعة، بل يكفى القصد القربة فى أصل الصلاة، فلو كان قصد الإمام من الجماعة هو الجاه، أو مطلب آخر دنيوىّ و لكن كان قاصدا للقربة فى أصل الصلاة صحّ، و كذا إذا كان قصد المأموم من الجماعة سهولة الأمر عليه أو الفرار من الوسوسة. «۲».

---

(۱) الوسائل ۸: ۴۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۲ ح ۲.

(۲) العروة ۱: ۶۰۵ مسألة ۲۲.

و علّق على الحكم بالصحّة فى الفرض الأول سيّدنا العلّامة الأستاذ (مدّ ظلّه العالى) فى حاشية العروة ص ۵۹ قوله: و هذا فى غاية الإشكال، و لكنّه لم يستشكل فيه أحد من محشّى العروة إلّا بعض الأعاظم من المعاصرين، بل زاد على مجرّد الإشكال قوله: و هذا ممّا تزلّ منه أقدام الرجال. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۰۹

و لا بأس ببسط الكلام فى هذا المقام فى النيّة و تحقيق حال الخصوصيات المفردة المقرونة مع الطبيعة المكتنفة بها، فنقول:

قال بعض الأعاظم من المعاصرين فى كتاب صلاته فى هذا المقام ما ملخّصه:

أنّ إيجاد الضمائم المتّحدة مع الصلاة من جهة الأغراض الدنيوية مع قصد القربة فى أصل الصلاة يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يكون الداعى إلى إيجادها متولّدا من أمر الشارع المتعلّق بالطبيعة، بمعنى أنّ إرادة امتثال أمر الشارع ألجأه إلى تعيين فرد من بين أفراد الطبيعة، و لو لا أمر الشارع بإيجادها لم يكن له داع إلى إيجاد ذلك الفرد أصلا، و لمّا أمره بإيجاد أصل الطبيعة و صار عازما على ذلك و دار أمره بين هذا الفرد و باقى الأفراد، رجّح هذا الفرد لكونه موافقا لبعض الأغراض الدنيوية، و هذا لا مجال لتوهّم الإشكال فيه.

ثانيها: أن يكون ما يترتّب عليه الغرض الدنيوىّ عنوانا غير عنوان العبادة يمكن اتحادهما فى الخارج، و يمكن انفكاكهما، كما إذا فرض حصول الغرض بنفس الكون فى مكان خاصّ، سواء اتّحد مع الصلاة أم لا، فأوجد الصلاة بهذا الكون بواسطة الأمر بها.

ثالثها: أن يحصل الغرض الدنيوى بالصلاة على وجه خاصّ، و فى كلّ من القسمين الأخيرين بعد فرض كفاية أمر الآمر فى إيجاد العمل، و إن لم يضمّ إليه داع آخر، إمّا أن يكون الداعى الآخر أيضا يكفى فى إيجاد العمل و إن لم يكن أمر الآمر مؤثّرا، و إمّا أن يكون ضعيفا.

ثمّ قال ما ملخّصه: إنّه قد عرفت عدم الإشكال فى صحة القسم الأول من الأقسام المذكورة، و هو أن يكون الداعى الراجع إلى نفسه إنّما نشأ من أمر المولى

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۱۰

بمعنى أنّ أمر المولى لمّا ألجأه إلى إيجاد الطبيعة من دون اقتضاء لخصوص فرد من الأفراد، اختار الفرد الخاصّ منها لجهة من الجهات الراجعة إلى نفسه، كاختيار الماء البارد فى الصيف للوضوء، و الماء الحارّ فى الشتاء.

و أمّا القسم الثانى، فالظاهر أنّه بقسميه كالأوّل، و مطابق لما ذكر فيه. و أمّا القسم الثالث فيشكل الأمر فيه مطلقا، سواء كان الداعى الآخر ضعيفا أو قويّا، لأنّ العمل الخاصّ مستند إلى المجموع فى كلتا الصورتين، ثمّ بيّن الفرق بينه و بين القسم الثالث و ذكر فى طريق التخلّص أنّه يمكن رفع اليد عن الغرض الدنيوىّ و الإغماض منه، بناء على ما قرّرناه فى الأصول من كون الإرادة من الأفعال الاختيارية للنفس، و أنّه لا طريق للتخلّص على غير هذا المبنى.

ثمّ بيّن حكم الضمائم الراجحة و أنهى الأمر بعد ذلك إلى الضميمة المحرّمة، و قال فيها ما ملخّصه: أنّ الضميمة المحرّمة إن كانت مرغّبة فى عرض داعى الأمر، فبطلان العبادة بعد فرض اعتبار الإخلاص معلوم، مضافا إلى الأخبار الكثيرة، و إن كانت موجبة لترجيح فرد من بين أفراد الطبيعة المأمور بها، فمقتضى القاعدة عدم البطلان.

ثمّ حكى عن شيخنا المرتضى بطلان عمل المرائى مطلقا، من دون فرق بين ما إذا كان داخلا فى أصل العمل أو فى ترجّح بعض أفراده على بعض، و أنّ الرياء ليس كالضميمة المباحة غير القادحة فى ترجيح بعض الأفراد على بعض «۱»، ثمّ استشكل فى الحكم بالبطلان فى القسم الثانى، و ذكر جملة من الأخبار الواردة فى الرياء، و قال: إنّ الناظر فى أخبار الباب يكاد يقطع بأنّ المحرّم و الممنوع و المبطل للعبادة هو إظهار عبادة اللّه تعالى مع أنّه لا يكون كذلك فى نفسه، لا مطلق الإظهار و لو كان

(۱) كتاب الطهارة للشيخ الأنصارى ۲: ۱۰۴، الأمر الثالث من بحث الرياء.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۱۱

مطابقا لما فى نفسه «۱». انتهى ملخّص موضع الحاجة من كلامه، زاد اللّه فى علوّ مقامه.

تحقيق حول الرياء و الجاه

الظاهر فى باب الرياء ما أفاده شيخنا المرتضى قدّس سرّه من عدم الفرق فى بطلان العمل بين ما إذا كان داخلا فى أصل العمل و مرغّبا فى عرض داعى الأمر، سواء كان ضعيفا أو قويّا، و بين ما إذا صار محرّكا لترجيح بعض الخصوصيات المفردة المقترنة مع الطبيعة فى الوجود المكتنفة بها على البعض الآخر.

و دعوى عدم دلالة الأخبار الواردة فى باب الرياء على بطلان العمل فى الصورة الثانية.

ممنوعة، خصوصا مثل قول أبى جعفر عليه السّلام فى رواية زرارة و حمران: «لو أنّ عبدا عمل عملا يطلب به وجه اللّه و الدار الآخرة و أدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركا» «۲»، أ فلا يصدق على مثل ذلك العمل أنّه أدخل فيه رضى أحد من الناس؟ و كذا قول أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رواية علىّ بن سالم: «قال اللّه تعالى: أنا أغنى الأغنياء عن الشريك، فمن أشرك معى غيرى فى عمل لم أقبله إلّا ما كان خالصا» «۳».

هذا، مضافا إلى أنّ الرياء بحسب الغالب إنّما يكون فى الخصوصيات دون أصل الطبيعة، لأنّه لا يكاد يتحقّق الرياء بالنسبة إلى أصل الإتيان بالصلاة من

(۱) کتاب الصلاة للمحقّق الحائری: ۴۵۶- ۴۶۱.

(۲) المحاسن ۱: ۲۱۲ ح ۳۸۴، الکافی ۲: ۲۹۳ ح ۳، عقاب الأعمال: ۲۸۹ ح ۱، الوسائل ۱: ۶۷. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱۱ ح ۱۱.

(۳) الزّهد: ۶۳ ح ۱۶۷، الوسائل ۱: ۷۳. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱۲ ح ۱۱.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۳۱۲

المسلم، فإنّه لا یترک الصلاة حتّی یکون الإتیان بها ریاء فالریاء الذی قد یصدر من المسلم إنّما هو فی الخصوصیات المقترنة مع أصل الطبیعة الموجبة لترجیح بعض أفرادها علی بعض، فالأخبار الواردة فیه لو لم نقل بشمولها لمثل ذلک لکان اللازم أن یقال بکونها مسوقة لبیان حکم بعض الأفراد النادرة کما لا یخفی.

و بالجملة: فلا ینبغی الإشکال فی البطلان فی هذا القسم.

إنّما المهمّ فی الباب ملاحظة حال ما لو کان الترجیح لبعض الخصوصیات و الأفراد علی البعض الآخر، مستندا إلی الجاه، دون الریاء الذی وردت فیه الروایات الکثیرة الدالّة علی حرمته و بطلان العمل به، مضافا إلی کونه منافیا لقصد التقرّب المعتبر فی العبادة «۱».

و الکلام فی الجاه قد یقع من حیث الحکم التکلیفی المتعلّق به، و أنّه هل یکون محرّما أم لا؟ و قد یقع من جهة الحکم الوضعی و أنّه هل یکون مبطلا للعبادة من جهة دعوی منافاته لقصد التقرّب المعتبر فی العبادة أم لا؟ و قد یقع فیما تقتضیه الأدلّة الخاصّة الواردة فیه فنقول:

لا- ینبغی الارتیاب فی أنّ الجاه قد یترتّب علیه بعض من الأمور المهمّة الدینیة، کترویج المعروف و حصول الاجتناب عن بعض المعاصی بسببه، و فی هذا الفرض لا إشکال فی جواز تحصیل هذا الجاه لهذا الغرض بل وجوبه، و کذا فی جواز حفظه بعد وجوده بل و فی وجوبه، و لیس حبّ تحصیل مثل ذلک أو حفظه من الرذائل الأخلاقیة و المبغوضات الشرعیة کما هو واضح.

و قد لا یترتّب علیه ذلک، و لکنّه فی صورة اقترانه بالعبادة لا یتجاوز عن مجرّد تعلّق الحبّ بهذا المقدار، و هو أن یکون مجرّد الإمامة التی یترتّب علیها متابعة

(۱) راجع الوسائل ۱: ۶۴ و ۷۰. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱۱ و ۱۲.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۳۱۳

المأمومین فی أفعالهم له، و رکوعهم برکوعه، و سجودهم بسجوده محبوبا له، فلا یکون له غرض زائد علی هذا المقدار بل یکون حبّه متعلقا بخصوص ذلک.

و لا- خفاء فی کون هذا الجاه- تحصیلا و حفظا- من النقائص الأخلاقیة المعدودة فی علم الأخلاق من الرذائل، و کان المهذّبون للنفس من الأعلام یبعّدون هذه الرذیلة عن أنفسهم و لو بالریاضة و المجاهدة، إنّما الإشکال فی کونه مبطلا للعمل مع تعلّقه ببعض خصوصیّاته، و الظاهر أنّه لا فرق بینه و بین الریاء من هذه الجهة.

لأنّ مقتضی التأمّل فی الأخبار الواردة فی باب الریاء أنّ قدحه فی العمل لیس لأجل حرمته، بل لأجل عدم اجتماعه مع الخلوص و القربة المعتبر فی العبادة، و هذه الجهة مشترکة بینه و بین الجاه، فحینئذ یکون الإتیان بالصلاة فی جماعة لأجل الجاه موجبا لبطلانها، و الحکم بالصحّة کما فی متن العروة علی ما عرفت فی غایة الإشکال.

وجوب متابعة المأموم للإمام

اشارة

من أحكام الجماعة وجوب متابعة المأموم للإمام مطلقا أو فى خصوص الأفعال، و قد حكى الإجماع عليه مستفيضا «۱» و لكنّها لم تقع بعنوانها موردا للحكم بالوجوب فى الروايات الكثيرة الواردة فى الباب، لأنّ موردها- كما سيجىء- بعض فروعات المسألة.

نعم، الظاهر أنّ الجمهور حكموا بوجوبها بعنوانها، و الدليل لهم فى هذا الباب النبوىّ: «إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به.». هذا، و يستفاد من الروايات الواردة من

---

(۱) المعتبر ۲: ۴۲۱، المنتهى ۱: ۳۷۹، مدارك الأحكام ۴: ۳۲۶، مفاتيح الشرائع ۱: ۱۶۲، جواهر الكلام ۱۳: ۲۰۱، مستند الشيعة ۸: ۹۴، الذخيرة: ۳۹۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۱۴

طرقنا أنّ وجوب المتابعة كان أمرا مسلّما بين المتشرّعة، و لكنّه لم يكن موردا لمراعاة جميع الناس، و لذا وقع فيها السؤال عن عدم مراعاتها.

ثمّ إنّ لترك المتابعة فردين على ما فى كلام الفقهاء:

أحدهما: تقدّم المأموم على الإمام فى الركوع، أو السجود، أو نحوهما، أو فى الأقوال على القول بوجوب المتابعة فيها أيضا.

ثانيهما: تخلّف المأموم عن الإمام فى ظرف وجود الفعل، أو القول من الإمام، كما إذا تأخّر عنه فى الركوع حتّى يرفع رأسه مثلا.

ثمّ إنّ قوله صلى اللّه عليه و آله: «إذا ركع فاركعوا» كما ورد فى جميع ما ورد فى هذا الباب المذكور فى الصحاح الستّ منقولا عن ستّة من الصحابة متفرّعا على قوله صلى اللّه عليه و آله: «إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به، أو إنّما الإمام ليؤتمّ به» الصادر منه صلى اللّه عليه و آله على ما يستفاد من المجموع، و كذا قوله: «إذا سجد فاسجدوا» كما فى البعض «۱»، هل يستفاد منه إيجاب أن يكون ركوع المأموم أو سجوده فى ظرف فراغ الإمام عن الركوع أو السجود، حتّى كانت مخالفته متحقّقة بركوع المأموم أو سجوده، حتّى فى ظرف ركوع الإمام أو سجوده، أو يستفاد من ذلك المنع من التقدّم و الردع عن السبق إليهما، و المخالفة حينئذ تتحقّق بركوع المأموم أو سجوده قبل اشتغال الإمام بهما؟

و على الثانى هل المراد إيجاب كون ركوع المأموم أو سجوده فى زمان حدوثه من الإمام، بمعنى كون الواجب عليه أن يكون متابعا له فى الحدوث و إن تخلّف عنه فى البقاء، أو أنّ المراد وجوب المتابعة ما دام كونه فى الركوع؟ فإذا رفع رأسه قبل أن يرفع الإمام رأسه منه خالف فى بقاء المتابعة، كما يستفاد من الأخبار الآتية

---

(۱) صحيح البخارى ۱: ۱۹۰ ح ۶۸۸ و ۶۸۹، سنن الترمذى ۱: ۳۷۶ ح ۳۶۱، صحيح مسلم ۴: ۱۱۲ ح ۸۶ و ص ۱۱۳ ح ۸۹، سنن النسائى ۲: ۹۰ ح ۷۹۰، سنن أبى داود ۱: ۱۶۴ ح ۶۰۳ و ۶۰۴ و ۶۰۵، سنن ابن ماجه ۱: ۳۹۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۱۵

الواردة من طرقنا، حيث أمر بإعادة الركوع فيما إذا رفع رأسه قبل الإمام، و هذا بخلاف الوجه الأول، فإنّ المخالفة فيه إنّما تتحقّق بأنه لم يتابع الإمام فى الحدوث و إن تابعه فى البقاء.

هذا، و الظاهر أنّ العرف لا- يكاد يستفيد من هذه العبارة، الوجه الأول الراجع إلى لزوم أن يكون حدوث الفعل من المأموم عقيب انقضائه من الإمام، بحيث كان ركوعه بعد فراغ الإمام من ركوعه، بل الظاهر منها لزوم أن لا يكون ركوع المأموم سابقا على ركوع الإمام حدوثا، بأن يتقدّم عليه فيه و يسبقه.

كما أنّ الظاهر بعد ذلك هو كون الغرض اجتماعهما فى الفعل، بأن لا يتقدّم عليه و لا يتأخّر عنه تأخّرا فاحشا، و يؤيّد ذلك الروايات

الواردة من طرقنا التى سيجىء نقلها و التكلّم فى مفادها.

ثمَّ إنّ الروايات الواردة من طرقنا كثيرة:

منها: رواية ربعى بن عبد اللّه و الفضيل بن يسار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قالا:

سألناه عن رجل صلّى مع إمام يأتمّ به، فرفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه من السجود؟ قال: «فليسجد» «۱».

و منها: رواية سهل الأشعرى عن أبى الحسن عليه السّلام قال: سألته عمّن ركع مع إمام يقتدى به ثمَّ رفع رأسه قبل الإمام؟ قال: «يعيد ركوعه معه» «۲».

و منها: رواية محمّد بن علىّ بن فضال «۳» عن أبى الحسن عليه السّلام قال: قلت له:

(۱) التهذيب ۳: ۴۸ ح ۱۶۵، الفقيه ۱: ۲۵۸ ح ۱۱۷۳، الوسائل ۸: ۳۹۰، أبواب صلاة الجماعة ب ۴۸ ح ۱.

(۲) الفقيه ۱: ۲۵۸ ح ۱۱۷۲، التهذيب ۳: ۴۷ ح ۱۶۳، الاستبصار ۱: ۴۳۸ ح ۱۶۸۸، الوسائل ۸: ۳۹۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۸ ح ۲.

(۳) الظاهر عدم وجود هذا العنوان بين الرواة، لأنّ علىّ بن فضال كان له ابن واحد و هو الحسن المعروف الذى يروى عن الرضا عليه السّلام، و كان له أبناء ثلاثة: محمد و علىّ و أحمد، و عليه فيحتمل أن يكون محمد هذا منسوبا إلى جدّه «علىّ بن فضال»، لا إلى أبيه (حسن بن علىّ بن فضال)، و عليه فلا بدّ أن يكون المراد بأبى الحسن هو أبا الحسن الثالث عليه السّلام، لكنّه يبعّده عدم وجود مثل ذلك فى الأسانيد، كما لا يخفى (منه).

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۱۶

أسجد مع الإمام فأرفع رأسى قبله أعيد؟ قال: «أعد و اسجد» «۱».

و منها: رواية حسن بن علىّ بن فضال قال: كتبت إلى أبى الحسن الرضا عليه السّلام فى الرجل كان خلف إمام يأتمّ به، فيركع قبل أن يركع الإمام و هو يظنّ أنّ الإمام قد ركع، فلمّا رآه لم يركع رفع رأسه ثمَّ أعاد ركوعه مع الإمام، أ يفسد ذلك عليه صلاته أم تجوز تلك الركعة؟ فكتب: «تتمّ صلاته، و لا تفسد صلاته بما صنع» «۲».

و منها: رواية علىّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يركع مع الإمام ثمَّ يقتدى به ثمَّ يرفع رأسه قبل الإمام؟ قال: «يعيد ركوعه معه» «۳».

و الظاهر أنّ مورد الروايات هو ما لو أخلّ المأموم بالمتابعة جهلا منه بفعل الإمام، و أنّه هل رفع رأسه من الركوع أو السجود أم لا؟ أو أنه هل ركع أم لا؟ و لا يشمل صورة العمد و لا مورد نسيان أصل الجماعة أو الصلاة.

و يؤيّده قول الراوى فى رواية ابن فضّال: «و هو يظنّ أنّ الإمام قد ركع»، فالمورد خصوص ما لو كان الإخلال بالمتابعة مسبّبا عن مظنّة تحقق الفعل المتابع فيه من الإمام كما لا يخفى، و بذلك يجمع بينها و بين رواية غياث بن إبراهيم «۴» قال:

سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام، أ يعود فيركع إذا أبطأ الإمام و يرفع رأسه معه؟ قال: «لا» «۵».

بحملها على ما لو أخلّ المأموم بالمتابعة

(۱) التهذيب ۳: ۲۸۰ ح ۸۲۴، الوسائل ۸: ۳۹۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۸ ح ۵.

(۲) التهذيب ۳: ۲۷۷ ح ۸۱۱ و ص ۲۸۰ ح ۸۲۳، الوسائل ۸: ۳۹۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۸ ح ۴.

(۳) التهذيب ۳: ۲۷۷ ح ۸۱۰، الوسائل ۸: ۳۹۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۸ ح ۳.

(۴) هو من فضلاء المحدّثين من العامّة، له كتاب فى الفقه، رواه عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام، و لذا رموه بالضعف و عدم الوثاقة.

(۵) الكافى ۳: ۳۸۴ ح ۱۴، التهذيب ۳: ۴۷ ح ۱۶۴، الاستبصار ۱: ۴۳۸ ح ۱۶۸۹، الوسائل ۸: ۳۹۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۸ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۱۷

عمدا و رفع رأسه من الركوع قبل الإمام كذلك، كما حملها الشيخ رحمه اللّه على ذلك.

و به ترتفع المعارضة الواقعة بينها و بين تلك الروايات منطوقا، كما بالنسبة إلى البعض، و مفهوما كما بالإضافة إلى البعض الآخر.

هذا، و يمكن الجمع بينهما بحمل هذه على ما لو كان الإمام ممّن لا يقتدى به، و حمل تلك على ما لو كان هناك إمام يقتدى به كما وقع فى أكثرها التصريح به.

ثمّ إنّ ما عدى رواية ابن فضال واردة فيمن رفع رأسه من السجود أو الركوع قبل رفع الإمام رأسه، و من الواضح فى مثل هذا المورد تحقق الركوع أو السجود من المأموم، لأنّ المفروض أنّه لم يخلّ بالمتابعة فى إحداثهما و أنّه ركع و سجد معه.

و حينئذ يقع الكلام فى أنّ الركوع أو السجود المعاد بعد رفع الرأس هل كان إيجابه لغرض حفظ الوحدة فقط، و التشاكل و الانتظام المتقوّم بالمتابعة فى الأفعال، فلا يكون له موجب إلّا ذلك، و لا يكون ركوعا و سجودا حقيقيّا بل صورة الركوع و السجود، أو أنّ بقاء الإمام فى ركوعه أو سجوده و عدم رفع رأسه منهما يوجب أن لا يكون رفع المأموم رأسه من ركوعه أو سجوده مضرّا ببقاء ركوعه أو سجوده بعد اعادته و الالتحاق بالإمام، غاية الأمر أنّ البقاء بالنسبة إلى الإمام حقيقىّ و بالنسبة إلى المأموم شرعىّ، فلم يتحقّق منه شرعا إلّا ركوع واحد و سجود واحد؟

وجهان:

الظاهر هو الوجه الثانى، لأنّ ظاهر الأمر بالإعادة أنّ الركوع أو السجود المعاد إدامة للركوع أو السجود الأول، و أنّه لا ينبغى نفاده قبل رفع الإمام رأسه، و يترتّب على الوجهين أنّه على الوجه الثانى لا بدّ من الإتيان بالذكر المعتبر فى الركوع و السجود لو لم يأت به فى الأول منهما، و هذا بخلاف الوجه الأول، فإنّه لا يلزم عليه الإتيان به كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۱۸

هذا، و أمّا رواية ابن فضّال فهى واردة فيما لو ركع قبل أن يركع الإمام، و حينئذ يقع الكلام فى أنّ جواز الإعادة هل هو لأجل كون ركوعه الأول الواقع قبل الإمام غير مجز و أنّ الركوع المحسوب جزء من الصلاة هو الركوع المعاد الذى تابع فيه الإمام، أو أنّ الركوع الثانى قد شرع لغرض حفظ الوحدة و الانتظام كما عرفت؟، وجهان:

و سيجىء التعرّض لمسألة السبق إلى الركوع إن شاء اللّه تعالى.

وجوب المتابعة شرطى أو تكليف نفسى؟

إنّ المتابعة فى الأفعال فقط أو الأقوال أيضا هل هى واجبة شرطا أو أنّ المستفاد من الأدلّة حكم تكليفىّ نفسىّ كان الغرض منه حفظ الانتظام و تحقق الوحدة كما هو المشهور «۱»؟

و على تقدير الشرطية هل هى شرط لصيرورة الفعل المتابع فيه متّصفا بوصف الجزئية للصلاة، فلا يحسب الركوع الذى لم يتابع فيه ركوعا للصلاة، فيجب عليه إعادته لكى لا تخلو صلاته من ركوع، أو أنّ المتابعة شرط لاتّصاف الفعل المتابع فيه بكونه واقعا فى جماعة، أو أنّ المتابعة شرط لأصل صحة الصلاة بحيث كان الإخلال بها مضرّا بصحتها؟، وجوه و احتمالات:

الظاهر أنّه لا محيص فى هذا الباب عن الالتزام بما عليه المشهور من عدم كون الوجوب شرطيّا، لعدم دلالة الروايات على أزيد من حكم تكليفىّ، و ليس فيها إشعار بدخالة المتابعة فى الصلاة أو فى الجماعة، نعم قد يقال كما قيل: بأنه لا فرق بين الرواية النبوية الواردة فى المتابعة الظاهرة فى إيجابها و إيجاب الركوع إذا ركع الإمام

(۱) تذكرة الفقهاء ۴: ۳۴۷ مسألة ۶۰۶، نهاية الأحكام ۲: ۱۳۵- ۱۳۶، الذكرى ۴: ۴۴۵، مدارك الأحكام ۴: ۳۲۸- ۳۲۹، جواهر الكلام ۱۳: ۲۱۰.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۱۹

و كذا السجود و التكبير «۱»، و بين ما ورد فى باب الوضوء من قوله تعالى إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ. «۲» من جهة إفادة الشرطية.

فكما أنّه لا إشكال فى أنّ مفاد هذه الآية الشريفة بيان اشتراط الصلاة بالوضوء، و أنّ الأمر به أمر إرشادى و الغرض منه الإرشاد إلى شرطية الوضوء للصلاة لا وجوبه فى نفسه، فكذلك لا ينبغى الإشكال فى ظهور الرواية النبوية الدالّة على أنّه «إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به» فى اشتراط المتابعة فى صحة القدرة، و لا فرق بين الآية و الرواية من هذه الجهة أصلا.

هذا، و لكنّ الأمر ليس كما ذكره، فإنّه هناك حيث يكون فى البين عنوان آخر متعلّق للوجوب، و قد علّق وجوب الوضوء على إرادة القيام إليه لا يكاد يفهم من ذلك إلّا مدخلية الوضوء فى حصول الغرض من الأمر المتعلّق بذلك العنوان، و أنّه لا يكاد يحصل ذلك الغرض إلّا بعد كون الإتيان به فى حال كونه متوضّئا و ممتثلا للأمر المتعلّق بالوضوء.

و أمّا هنا فإنّه و إن كان فى البين عنوان آخر أيضا، و هو الائتمام، و قد تعلّق به الأمر الاستحبابى، إلّا أنه لا تكون الرواية بصدد بيان اشتراطه بشرط مثل نية الائتمام مثلا، فإنّك عرفت سابقا أنّ هذه الرواية على تقدير صدورها عن النبىّ صلى اللّه عليه و آله قد صدرت بعد مضىّ سنين متعدّدة من إقامته بالمدينة، مع أنّه كانت الصلاة جماعة متداولة بين المسلمين من أوّل قدوم النبىّ صلى اللّه عليه و آله بها بل قبل قدومه.

و لا ينبغى توهّم كون الجماعة متداولة بينهم سنين تقرب من عشر، و بعد ذلك

---

(۱) راجع ۳: ۳۱۴.

(۲) المائدة: ۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۲۰

بيّن النبىّ صلى اللّه عليه و آله أنّها تحتاج إلى كذا و كذا، فالرواية لا تكون بصدد بيان هذه الجهة أصلا، بل التأمّل فيها يقضى بكون مفادها بيان نفس الائتمام بما له من المعنى عند العرف، و أنّ الاقتداء و الائتمام فى باب الصلاة معناه هو الاقتداء المتداول بين الناس فى أمورهم الاجتماعية التى من شأنها جعل واحد منهم رئيسا و متبوعا.

فكما أنّ الاقتداء عرفا و جعل واحد متبوعا فى جهة من الجهات لا يكاد يتحقّق إلّا بمتابعته فى الجهة التى اقتدى به فى تلك الجهة، فإنّه مع الإخلال بالمتابعة لا يكاد يرى تابع و متبوع لتقوّمه بالانتظام و الوحدة، فكذلك الاقتداء فى باب الصلاة.

و بالجملة: فالرواية ناظرة إلى أنّ جعل الإمام إنّما هو كجعله فى سائر الأمور الاجتماعيّة التى يكون الغرض من جعل المتبوع فيها معلوما لكلّ واحد من الناس، فكما أنّ الغرض منها هو الائتمام بالمتبوع و المتابعة له فى الجهة التى كان فيها متبوعا، كذلك الغرض من جعل الإمام فى باب الجماعة فى الصلاة هو الائتمام به و الاقتداء و التبعية له.

فغاية نظر الرواية هو بيان معنى الائتمام فى لسان الشرع، و أنّه هو المعنى العرفى المعهود بين أهل العرف فى أمورهم العادية، و ليست بصدد إفادة اشتراط الائتمام بشىء أصلا حتّى يكون الإخلال به موجبا لعدم تحقّقه.

و إن شئت قلت: إنّ صدور هذه الرواية بعد مضىّ سنين متعدّدة من زمان الإتيان بالصلاة فى جماعة دليل على عدم بطلان الصلاة بالإخلال بالمتابعة، و إن كانت الرواية ظاهرة فى وجوبها، لأنّ تعرّض النبىّ صلى اللّه عليه و آله لذلك إنّما هو لأجل ردع بعض من المصلّين فى جماعة، حيث لم يكن يراعى المتابعة مسامحة، فالرواية بصدد بيان إيجابها ردعا لمن لم يراع، و حينئذ فمع عدم مراعاته

فى طول سنين و عدم بيان النبيّ صلى اللّه عليه و آله يستكشف عدم كون الإخلال بها مضرّا بصحّة أصل الصلاة أو القدوة.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۲۱

فانقدح من جميع ذلك أنّه لا بدّ من الالتزام بما عليه المشهور من عدم كون وجوب المتابعة وجوبا شرطيّا أصلا.

ثمَّ إنّه على التقديرين- أى الوجوب النفسى للمتابعة أو الشرطى الراجع إلى مدخليتها فى الصحة- هل الواجب هى المتابعة فى جميع الأفعال أو معظمها؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأول لقوله صلى اللّه عليه و آله: «إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به» الظاهر فى لزوم الائتمام و المتابعة ما دام كونه إماما، و ما ذكر متفرّعا عليه فإنّما هو على سبيل المثال، و الغرض وجوب المتابعة فى جميع الأفعال و الهيئات الصادرة عن الإمام من قيام و قعود و انحناء و سجود و وضع و رفع.

و احتمال كون الواجب خصوص المتابعة فى معظم الأفعال مع أنّه لا- يتجاوز عن حدّ الاحتمال و لا يكاد يساعده ظواهر شي‌ء من الأدلّة مجمل جدّا، لأنّه لم يعلم أنّ المراد هو المعظم مفهوما أو مصداقا، و عليه يقع الاختلال فى الجماعة، لأنّه يختار أحد المتابعة فى الركوع و الآخر المتابعة فى السجود و الثالث المتابعة فى غيرهما، و كيف كان فلا مجال لهذا الاحتمال أصلا.

و يقع الكلام بعد ذلك بناء على استفادة الوجوب الشرطى من الرواية النبويّة:

«إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به» فى أنّ الاقتداء العملى و المتابعة المستفادة شرطيّتها هل هو شرط بالنسبة إلى مجموع الصلاة، بحيث كان الاقتداء فى كلّ فعل شرطا فى اتّصاف مجموع الصلاة بوصف الوقوع فى جماعة و كان الإخلال بالمتابعة و لو فى فعل واحد مانعا عن اتّصاف الصلاة بذلك الوصف، أو أنّ المتابعة فى كلّ فعل شرط لوقوع نفس ذلك الفعل جماعة، بحيث زاد ثواب خصوص ذلك الفعل على ما لو وقع فردا بخمس و عشرين درجة، أو بأربع و عشرين «۱»، فالإخلال بالمتابعة فى الركوع مانع عن اتّصافه بكونه ركوعا قدويّا، و لا يقدح فى اتّصاف السجود بهذا

---

(۱) راجع الوسائل ۸: ۲۸۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۱.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۲۲

الوصف لو لم يقع الإخلال بالمتابعة فيه؟

و لا- يبتنى ذلك على أنّ الصلاة هل هى اسم لنفس الأفعال و الأقوال و الهيئات الواقعة فيها التى يوجد شي‌ء منها و ينعدم، و يوجد شي‌ء آخر، أو أنها عبارة عن الخضوع و الخشوع المتحقّق بالشروع، و يستمر إلى آخر الأفعال؟ و ذلك لأنّه على التقدير الثانى أيضا يمكن البحث فى أنّ الصلاة التى هى عبارة عن الأمر الواحد الذى يستمرّ بعد وجوده، هل يكون وقوعها فى جماعة مشروطا برعاية المتابعة فى جميع الأفعال الواجبة معه، بحيث كان الإخلال بها و لو فى خصوص التسليم مضرّا و مانعا عن وقوع شي‌ء منها كذلك، أو أنّ المتابعة فى كلّ فعل شرط لوقوع الحال المقارن معه متّصفا بوصف الجماعة؟

و كيف كان، فعلى تقدير استفادة الشرطية يقع الكلام فى أنّ المشروط له المتابعة هل هو المجموع أو الأبعاض؟ و لا يذهب عليك أنّ إجمال الرواية على هذا التقدير دليل على ما ذكرنا من عدم كونها بصدد إفادة الوجوب الشرطيّ أصلا حتّى يقع فيها الاجمال من هذه الحيثية، بل مفادها مجرّد الحكم التكليفيّ النفسى، و لا تقدح مخالفته بصحّة الصلاة و لا بصحّة الاقتداء أصلا كما لا يخفى.

ثمَّ إنّك عرفت أنّ الروايات الواردة من طرقنا أكثرها واردة فى رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل الإمام، و بعضها وارد فى خصوص السبق إلى الركوع،

و لا بدّ لنا من التكلّم فى هذين الفرعين فنقول:

فروع:

الفرع الأول: رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل الإمام

لو رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه، ففيه صورتان

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۲۳

۱- ما إذا كان ذلك مسببا عن السهو و الذهول عن كون صلاته جماعة، أو عن الظنّ بكون الإمام قد رفع رأسه فرفع و انكشف الخلاف، و أنّه لم يرفع الإمام رأسه بعد.

۲- ما إذا وقع ذلك عن تعمّد و التفات.

أمّا الصورة الأولى، فالحكم فيها بمقتضى بعض الأخبار الواردة من طرقنا أنّه يجب عليه العود و اللحوق بالإمام في الركوع حتّى كان متابعا له في حدوث الركوع و بقائه «۱»، غاية الأمر أنّ البقاء هنا لا يكون بقاء حقيقيّا لتخلّل الرفع، بل بقاء حكميّ اعتبره الشارع بقاء للركوع الأول و إن كان بحسب الواقع ركوعا ثانويا.

فإذا كان الحكم كذلك فإن عاد و لحق بالإمام في الركوع، و إن خالف و لم يتابع الإمام في بقاء الركوع و لم يعد إليه مع كون الواجب عليه العود و اللحوق، فإن قلنا:

بأنّ المتابعة واجبة شرطا و أنّ الإخلال بها يقدح في الصلاة، أو في القدوة في مجموع الصلاة، أو في الجزء الذي خالف فيه و الأجزاء اللاحقة، أو في خصوص الجزء الذي لم يتابع فيه، فاللازم القول ببطلان الصلاة أو القدوة في المجموع أو البعض.

و إن لم نقل باعتبار المتابعة شرطا و قلنا: بأنّ الرواية النبوية المروية بطرق العامّة «۲» التي هي الأصل في هذا الحكم لا دلالة لها على أزيد من إفادة تكليف نفسيّ في حال القدوة، كما استظهرنا ذلك منه، فاللازم في المقام أن يقال: إنّ ترك المتابعة لا يؤثّر في بطلان الصلاة و لا في بطلان القدوة أصلا، بل غايته أنّه معصية لتكليف نفسيّ مستقلّ لا يترتّب عليها إلّا استحقاق العقوبة.

و لا مجال لأن يقال: إنّ ترك المتابعة الذي به يتحقّق العصيان متّحد مع إدامة

---

(۱) راجع الوسائل ۸: ۳۹۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۸ ح ۴.

(۲) راجع ۳: ۳۱۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۲۴

القيام بعد رفع الرأس و عدم اللحوق بالإمام، فإدامة القيام و الاستمرار عليه مبغوض للمولى حينئذ، فكيف يمكن أن يصير مقرّبا بمجرد وقوعه جزء من الصلاة؟!. ضرورة أنّ المبغوض لا يكاد يمكن أن يكون مقرّبا للعبد إلى اللّه سبحانه و تعالى، فالبطلان مستند إلى عدم قابلية القيام للوقوع جزء من الصلاة، و ذلك لأنّ القيام المعتبر في الصلاة بعد الركوع هو قيام ما، و المتابعة فيه متحقّقة على ما هو المفروض.

لأنّ الفرض فيما لو استمرّ على القيام حتّى رفع الإمام رأسه من الركوع و تتحقّق المتابعة في القيام، فالذي يكون جزء للصلاة و هي طبيعة القيام المتحقّقة بالقيام آنا ما، قد تحقّقت فيه المتابعة، فلم تلزم صيرورة المبعّد مقرّبا كما لا يخفى.

و هذا بخلاف ما إذا خالف الإمام و لم يتابعه في حدوث الركوع بل سبق إليه عمدا، فإنّه هناك لا يقع الركوع المسبوق إليه إلّا مبغوضا مبعّدا للعبد عن ساحة المولى، و لا يمكن أن يكون مقرّبا، فالفرق بينهما أنّه هنا لم يتحقّق الإخلال بالمتابعة فيما هو جزء من الصلاة كما عرفت، و أمّا هناك فقد تحقق الإخلال بها عمدا و صارت المعصية متّحدة مع ما هو من أجزاء الصلاة، و لا محيص فيه من الحكم بالبطلان.

و قد انقدح ممّا ذكرنا أنّه بناء على كون وجوب المتابعة نفسيّا لا مجال لتوهّم بطلان أصل العبادة و لا القدوة، لعدم استلزام المخالفة

صيرورة المبعّد مقرّبا حتّى يؤثّر فى البطلان لأجل الاستحالة العقليّة، و لا تكون المتابعة شرطا فى صحة القدوة كما هو المفروض.

فعلى هـذا المبنى تكون العبادة صـحيحة و القدوة متحقّقة و المخالفة غير مؤثّرة، و أمّا على القول باسـتفادة الشـرطية من الرواية النبوية: «إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به»، أو من الروايات الخاصّة الواردة من طرقنا الظاهرة فى الأمر بالركوع و العود إليه لو

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۲۵

رفع المـأموم رأسه منه قبـل الإمـام سـهوا، بـدعوى كون الـأمر الواقع فيها إرشادا إلى اعتبار ذلك فى تحقق الجماعـة و صـحة القـدوة، فالظاهر بطلان القدوة مع عدم رعاية المتابعة كما عرفت.

و يمكن تصـحيحها فى هـذا الفرع بناء على الشـرطية أيضا، بـدعوى أنّ الظاهر من الأدلـة الظاهرة فى الشـرطية، أنّ المتابعة المعتبرة فى صحة القدوة إنّما هى المتابعة فى أجزاء الصلاة، و أمّا مقدّمات الأجزاء كالرفع و الهوىّ و نحوهما، فليست المتابعة فيها أيضا معتبرة فى صحة الجماعة، و فى المقام لم يتحقّق الإخلال بالمتابعة فيما صار جزء من الصلاة و عدّ من أجزائها.

ضرورة أنّ الركوع الـذى هو جزء للصـلاة قـد تحقّقت فيه المتابعـة، لأـنّ المفروض أنّ إحـداثه من المأموم إنّما وقع تبعا للإمام، و رفع الرأس منه الـذى قـد خولف فيه المتابعـة لا يكون من أجزاء الصـلاة، و القيام بعده الذى هو من أجزاء الصـلاة قد روعيت فيه المتابعة، لأـنّ المفروض اسـتمرار المـأموم على حال القيام حتّى يلحق به الإمام و تتحقّق المتابعـة فيه، و لا يقـدح مجرّد كون حـدوثه سابقا على الإمام بعد كون الجزء للصلاة بعد رفع الرأس هو طبيعة القيام المتحقّقة بقيام ما، و قد تحقّقت فيه المتابعة على ما هو المفروض.

و أمّا الصورة الثانيـة، فالحكم فيها بمقتضـى الجمع بين الروايات الواردة فى المقام بعد حمل رواية غياث «۱» على صورة التعمّد، أنّه لا يجوز له العود، بل يبقى على حاله حتّى يلحق به الإمام، و لا يبطل صلاته أو قدوته بذلك أصلا، لا بناء على استفادة الوجوب النفسى، و لا بناء على الشرطية، أمّا على الأول فواضح، و أمّا

(۱) الوسائل ۸: ۳۹۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۸ ح ۶.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۲۶

على الثـانى فلما عرفت من أنّ المتابعـة إنّما هى معتبرة فى الأجزاء دون مقـدّماتها، و أنّ الإخلال بها فيها لا يقـدح بصـحّة الصـلاة و لا بالقدوة أصلا.

الفرع الثانى: سبق المأموم إلى الركوع

اشارة

مـا لو سبق الإمام إلى الركوع، و ليعلم أنّه لم يتعرّض لهـذا الفرع أصـحابنا الإماميـة رضوان اللّه عليهم أجمعين إلى زمان المحقّق، نعم أورد الشـيخ رحمه اللّه فى زيادات التهـذيب الروايـة الدالّـة عليه، و هى روايـة ابن فضال المتقدّمـة «۱»، و لكنّـه اقتصـر على مجرّد نقل الرواية من غير إشعار بالعمل بها، و لم يتعرّض له فى كتبه الفقهية. و أمّا المحقّق فقد عنون فى الشرائع مسألة رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل الإمام و قال بعد ذلك: و كذا إذا سبق الإمام فيه «۲».

و يستفاد من ذلك أنّه استنبط حكم السبق من الرفع، و أنه لا يكون له دليل مستقل، و لعلّه كان لأجل عدم صلاحية الرواية الواردة فيه للاعتماد عليها، و كيف كان، فهذه المسألة أيضا له صورتان:

۱- السبق إليه عمدا.

۲- السبق إليه سهوا.

أمّـا فى صورة العمـد فربّمـا يقال ببطلان الصـلاة فيها نظرا إلى أنّ الفعل قـد وقع منهيّا عنه، فلا يمكن أن يقع جزء من العبادة «۳»، و لا

يمكن تداركه لاستلزامه الزيادة المبطلة، و قد أجيب عنه بأنّ اتّصاف الفعل بوقوعه منهيّا عنه مبنيّ على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ الخاصّ، و قد حقّق فى محلّه خلافه.

---

(۱) التهذيب ۳: ۲۷۷ ح ۸۱۱.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۱۱۳.

(۳) مستند الشيعة ۸: ۹۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۲۷

و دعوى أنّ البطلان لا يتوقّف على كون الفعل منهيّا عنه بل يكفى فيه عدم كونه مأمورا به، فهو ثابت بلا إشكال، لأنّ الأمر بالشيء و إن كان لا يقتضى النهى عن الضدّ الخاصّ، إلّا أنّه يوجب خلوّه عن الأمر و هو يكفى فى البطلان و عدم إمكان الوقوع جزء من العبادة.

مدفوعة بأنّه لا يحتاج فى الصحّة إلى الأمر الفعلى، بل تكفى المحبوبية الذاتية و الرجحان فى نفسه، مع قطع النظر عن المانع الخارجى.

هذا، و لكنّ التحقيق أنّ الأمر بالشىء و إن كان لا يقتضى النهى عن الضدّ، إلّا أنّه فيما إذا لم يكن الضدّان ممّا لا ثالث لهما، و إلّا فالضدّ بعينه منهيّ عنه، لكونه مخالفة للأمر بالضدّ الآخر، فإنّ عصيان الأمر بالسكون يتحقّق بمجرّد الحركة، و عصيان الأمر بالحركة لا يتحقّق إلّا بالسكون.

و كذا فى المقام، فإنّ عصيان وجوب المتابعة لا يتحقّق فى نفس الأمر إلّا بالسبق إلى الركوع و لا واقعية له غير ذلك، فلا محيص عن الالتزام بكونه منهيّا عنه.

سلّمنا عدم تعلّق النهى به لأجل عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ مطلقا، لكن نقول: إنّ الوجود الذى يكون عصيانا للمولى و لا يقع إلّا مبغوضا صرفا، كيف يمكن أن يقع جزء من العبادة و يصلح لأن يتقرّب به و بسائر الأجزاء؟! هذا كلّه فى العمد.

و أمّا فى صورة السهو فالحكم يدور مدار العمل بالرواية الواردة فيه، فإن قلنا بأنّ عدم عمل الأصحاب بها إلى زمان المحقّق، و الدليل عليه عدم تعرّضهم لهذا الفرع يوجب الإعراض، و هو قادح فى الأخذ بها، فلا بدّ من الحكم فيه على

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۲۸

القاعدة «۱»، و إن لم نقل بذلك فلا مانع من الفتوى على طبق الرواية و الحكم بجواز المتابعة كما لا يخفى.

لو سبق المأموم الإمام و لم يستكشف من الدليل أن وجوب المتابعة يكون نفسيًا أو غيريًا فما الحكم؟

ثمّ إنّه لو لم يستكشف من الدليل أنّ وجوب المتابعة هل يكون وجوبا نفسيّا لا يترتّب على مخالفته سوى الإثم و استحقاق العقوبة، أو وجوبا شرطيّا يكون متعلقه دخيلا فى القدوة بحيث لا يمكن تحققها بدونه؟ ففيما إذا أخلّ بالمتابعة و سبق إلى الركوع أو السجود عمدا لا بدّ من البحث فيه تارة فى أنّ مراعاة الاحتياط المساوق للعلم بحصول الواقع بما ذا يحصل، و اخرى فى أنّ مقتضى العلم الإجمالى أعنى الحجّة الإجمالية على التكليف المردّد بين النفسى و الغيرى ما ذا؟.

أمّا الأول: فطريق الاحتياط لمن لم يراع التكليف المتعلّق بالمتابعة بل أخلّ به عمدا بالسبق إلى الركوع مثلا أن يراعى المتابعة فيما بعد و لم يخلّ بها ثانيا، و يصلّى صلاة كانت صحيحة على التقديرين «جماعة و فرادى» بأن كان الإخلال بالمتابعة فى الركعة الثانية أو بعدها.

لأنّه لو كان فى الركعة الاولى لا يمكن له ذلك من جهة القراءة فى الركعة الثانية، لأنّه يدور أمره بين لزوم ترك القراءة لو كانت صلاته جماعة، و لزوم الإتيان بها لو كانت صلاته فرادى، فلا يمكن له مراعاة ذلك بحيث تصحّ صلاته على كلا التقديرين، و لم

يحصل له فيما بعد ما هو من وظيفة الجماعة خاصّة، بحيث لو كانت

(۱) و محصّلها مـا أفاده سيّدنا العلّامـة الأسـتاذ (أدام اللّه ظلّه على رؤوس الأنام) فى حاشـية العروة الوثقى (ص ۶۱) من الإشـكال فى وجوب المتابعة و لزوم مراعاة الاحتياط مع المتابعة بالإعادة بعد الإتمام. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۲۹

صلاتـه فرادى لبطلت، كمـا فى مـوارد الرجـوع إلى حفـظ الإمـام مع كون حكـم الشـكّ مع قطع النظر عن الرجوع إليه البطلان، فعند اجتماع القيود الثلاثـة- و هى عـدم الإخلال بالمتابعـة فيما بعد من الأفعال و الركعات، و عدم الابتلاء بالقراءة فيما بعد حتّى يدور أمره بين المحذورين، و عدم الابتلاء بالرجوع إلى حفظ الإمام فيما لو كان الحكم مع قطع النظر عن الرجوع البطلان و لزوم الاستئناف- يتمّ صلاته القابلة للوقوع جماعة و فرادى، و بعد ذلك يستأنفها أيضا.

و ذلـك إنّما هو لأجل احتمال البطلان بمجرّد السبق إلى الركوع المحتمل لأن يكون محرما، لاحتمال كون التكليف المتعلّق بالمتابعة نفسيّا، فيصير الركوع محرّما، و المحرّم لا يصلح لأن يكون مقرّبا.

نعم، وجوب الاستينـاف إنّمـا هو بناء على عـدم جواز قصـد العـدول من الائتمام إلى الانفراد، لأنّه بناء على الجواز يقصـد الانفراد بعد الإخلال بالمتابعة و يتمّ صـلاته فرادى، و بذلك يحصل له العلم بفراغ الذمّة عن التكليف المتعلّق بالصـلاة، و ذلك لأنّ المفروض أنّ المتابعة على تقدير كونها واجبة شـرطا لا تكون شـرطا لصـحّة أصل الصلاة حتّى يكون الإخلال بها موجبا لاحتمال البطلان من رأس، بل طرف العلم الإجمالى هى الشرطية للقدوة فقط.

و بالجملة: فبناء على جواز العدول لا مجال لوجوب الاستئناف.

و أمّا الثـانى: فالظـاهر أنّ هـذا العلم الإجمـالى أعنى الحجـة الإجماليـة لا يؤثر فى تنجّز التكليف على تقـدير ثبوته، لأنّه مع مخالفته لا يحصل العلم بالمخالفة لتكليف أصـلا، لأنّ المفروض أنّ أحد طرفيه هو التكليف النفسـيّ، و الطرف الآخر هو الوجوب الشرطيّ الذى لا يترتّب على مخالفته سوى انهـدام القـدوة و بطلان الاقتـداء، فلا يحصل مع عدم رعاية المتابعة بالسـبق إلى الركوع أو السـجود العلم بمخالفة تكليف منجّز على المكلّف.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۳۰

نعم، مع اختلال شـىء من القيود الثلاثة المتقدّمة لا يحصل له العلم بفراغ الذمّة عن التكليف بالصـلاة، لأنه يحتمل معه البطلان و لكن ذلـك التكليف خـارج عن طرفى العلم الإجمـالىّ، لأنّه تكليف معلوم بالتفصـيل، و الغرض هو التكلّم فى مـا يقتضـيه العلم الإجمـالىّ الموجود فى البين و طرفـاه همـا التكليف النفسـيّ المتعلّق بالمتابعـة و وجوبهـا الشـرطى و أمّـا أصـل التكليف بالصـلاة فهو خـارج عن الطرفية للعلم الإجمالى.

و بالجملـة: العلم الإجمالى هنا لا يؤثّر فى تنجّز التكليف على تقدير ثبوته، لأنّه لا يترتّب على مخالفة بعض أطرافه على تقدير ثبوته إلّا بطلان القدوة فقط لا أصل الصلاة.

نعم قد عرفت أنه مع اختلال شىء من القيود المتقدّمة لا يحصل له العلم بالفراغ، كما أنه مع عدم اختلاله أيضا لا يحصل، لأنّ مقتضى احتمال كون وجوب المتابعـة نفسيّا حرمـة مخالفته المتحقّقة بالركوع الذى سـبق فيه، و مع اتّصاف الركوع بالحرمة و كونه مبغوضا لا يعقل أن يكون مقرّبا، فمقتضاه بطلان أصل الصلاة حينئذ.

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعاظم من المعاصـرين كلاما فى مقام الشكّ، فى أنّ المتابعـة هل تكون واجبـة نفسا أو شـرطا؟، و لا بأس بـذكره، فنقول:

قال: لو كانت المتابعة فى كلّ فعل واجبة إجمالا، و لم نعلم كونها من قبيل الوجوب النفسى أو الشرطى، فاللازم مراعاة كليهما، بمعنى

أنّه لو خالف و كان وجوب المتابعة نفسيّا لصحّت العقوبة و إن صحت صلاته، لكون الوجوب النفسى طرفا للعلم الإجمالى، إلّا أن يقال: إنّ العلم الإجمالىّ إنّما ينجّز الواقع إن كان الأخذ بالأصول فى أطرافه موجبا للمخالفة القطعية، و ليس ما نحن فيه من ذلك. فإنّ المفروض أنّ الشكّ فى الشرطية فى باب الجماعة يقتضى مراعاتها لا

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۳۱

معاملة الشكّ فى القيد أو جزء من أجزاء المركّب الذى بنينا على البراءة، فحينئذ لو بنى على بطلان الجماعة و يأتى بالصلاة تامّة بوظيفة الفرادى لا يكون قاطعا بالمخالفة، نعم لو كان المبنى على البراءة فى القيد المشكوك فى باب الجماعة لكان الأخذ بالبراءة من حيث التكليف النفسىّ، و من حيث الشرطية موجبا للمخالفة القطعية.

فإن قلت: بأىّ وجه يسقط العلم الإجمالى المفروض عن الأثر بمجرّد لزوم مراعاة الشرطية من جهة أخرى، أ ليس يمكن أن يكون لزوم مراعاة الشرطية مستندا إلى جهتين: إحداهما ما ذكرت من القاعدة فى باب الجماعة، و الأخرى من جهة العلم الإجمالى؟.

قلت: لو كان الأخذ بمقتضى الشرطية هنا من باب الأصل التعبّدى و هو حكم الشكّ لكان لما ذكرت وجه، و إن كان قابلا للخدشة أيضا، و لكنك عرفت أنّ ذلك من باب الدليل اللفظىّ الدالّ على لزوم فاتحة الكتاب فى الركعة المتأخّرة عن الركعة التى سبق الإمام إلى الركوع، و مقتضى العموم المذكور احتياج الركعة الآتية إلى فاتحة الكتاب اللازم منه بطلان الجماعة، فيكون من قبيل ما إذا قامت الأمارة الشرعيّة المثبتة لأحد طرفى العلم الإجمالى، و قد قرّر فى الأصول انحلال العلم الإجمالى بذلك، و صيرورة الشكّ فى الطرف الآخر بدويّا.

نعم، ما ذكرت يمكن تقريبه بالنسبة إلى غير الركعة الأولى، كمن سبق الإمام فى ركوع الركعة الثانية أو الثالثة مثلا، لعدم ما يدلّ على بطلان الجماعة فى غير الأوليين، فيدور الأمر بين كون المتابعة واجبة نفسا أو شرطا، فإن كانت واجبة نفسا يحرم، و إن كانت واجبة شرطا تبطل الجماعة، لكن يرد على ذلك أيضا أنّ السبق إلى الركوع لا يكون مخالفة قطعيّة للشارع، فإنّه لو عامل مع هذه الصلاة معاملة غير الجماعة و لم يأت بعد ذلك بما هو وظيفة الجماعة لم يحصل منه المخالفة

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۳۲

القطعيّة. «۱».

و يرد عليه ما أوردناه عليه فى السابق من أنّ التمسّك بقوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» «۲» فى موارد الشكّ فى اعتبار شىء فى الجماعة، تمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقية للمخصّص، و الجواز فيه و إن كان موردا للاختلاف بينهم إلّا أنّ الظاهر وفاقا للقائل عدم الجواز.

و ذلك لأنّ محصل دليل المجوّز يرجع إلى أنّ الحجّة من قبل المولى لا تتمّ إلّا بعد ثبوت الكبرى و الصغرى معا، و الموجود فى المقام كبريان معلومتان: إحداهما ما يدلّ على وجوب إكرام كلّ عالم مثلا، و الأخرى ما يدلّ على النهى عن إكرام الفسّاق من العلماء، و قد انعقد الظهور لكلّ منهما، و لكن فرديّة زيد للأولى معلومة و للثانية مشكوكة، فبضميمة الصغرى المعلومة إلى الكبرى الاولى ينتج وجوب إكرام زيد، و ليس فى البين ما يزاحمها، لكون فرديّته لموضوع الثانية مشكوكة، و الحجّة لا تتمّ بالكبرى وحدها، بل لا بدّ من ثبوت الصغرى أيضا.

و يرد عليه أنّ حكم المخصّص لا يختصّ بالأفراد المعلومة، و ليس وظيفة المولى إلّا إلقاء الكبريات و بيانها للناس، و هذه الكبريات حجّة بأنفسها من دون توقّف على تشخيص صغرياتها، نعم حجّيتها بالنسبة إلى الخارجيّات تتوقّف عليه، فقول المولى: أكرم العلماء مثلا حجّة على العبد يجب عليه امتثاله، و إن كان لا يتعين عليه فى الخارج إلّا إكرام من ثبت كونه عالما.

و بالجملة: فالتمسّك بالعام فى الشبهة المصداقية للمخصّص لا يجوز على ما قرّر فى محلّه، و حينئذ يرد على هذا القائل إنّه مع اعترافه بعدم الجواز كيف تمسّك به هنا؟

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۹۰- ۴۹۱.

(۲) مستدرك الوسائل ۴: ۱۵۸ ح ۵ و ۸، يراجع الوسائل ۶: ۳۷. أبواب القراءة فى الصلاة ب ۱ ح ۱. و ص ۸۸ ب ۲۷ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۳۳

إن قلت: إنّ مراده ليس هو التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقية، بل مراده هو التمسّك به مع الشكّ فى مفهوم عنوان المخصّص، نظير ما إذا تردّد مفهوم الفاسق الخارج عن العلماء الذين يجب إكرامهم بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه و من مرتكب الصغيرة، و لا بأس بالتمسّك بالعامّ فى مثل ذلك.

قلت: لو سلّمنا ذلك نقول: إنّ التمسّك بالعامّ فى الشبهة المفهوميّة و إن كان جائزا إلّا أنّه لا مجال بعد الجواز لاستكشاف عدم كون المورد المشكوك مصداقا لعنوان المخصّص، كما صرّح به، حيث استكشف من التمسّك بعموم ما يدلّ على احتياج الصلاة إلى فاتحة الكتاب عدم كون المورد المشكوك من أفراد الجماعة.

فإنّه يرد عليه إنّه لا وجه لهذا الاستكشاف، ضرورة أنّ الحكم الجارى فى موضوع الشكّ كيف يمكن أن يرفع الشكّ؟ فإنّ مورد التمسّك بالعامّ هو المشكوك بما أنّه مشكوك، فكيف يرفع التمسّك بالعامّ للشكّ، و يثبت به عدم كونه من أفراد المخصّص كما لا يخفى؟! «۱» و كيف كان، ففى مسألة السبق إلى الركوع لو لم يعلم حال المتابعة و أنّها واجبة نفسا أو شرطا بل علم بوجوبها إجمالا وجهان:

أحدهما: بطلان الصلاة من رأس و عدم صحّتها جماعة و لا فرادى، نظرا إلى أنّ أمر المتابعة يدور بين الوجوب النفسى و الشرطى، و على التقديرين يكون الإخلال بها مبطلا.

(۱) و الانصاف أنّ عباراته فى هذا المقام مختلفة جدّا، حيث إنّه يستفاد من بعضها أنّ التمسّك بعموم قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» من قبيل التمسّك بالعام فى الشبهة المصداقية للمخصّص، و قد صرّح فى بعضها بأنّ الشبهة هنا من جهة المفهوم، و أنّه ليس لنا مشكوك فى الخارج، و فى ثالث بعدم كون الشبهة فى الموضوع و لا فى المفهوم، لعدم كون مفهوم الجماعة من المفاهيم المجملة، بل الدليل الدالّ على مشروعيّتها ليس له إطلاق، و أنّ المتيقّن منه قسم خاصّ من الجماعة، و الموارد المشكوكة تبقى بلا دليل، فلا مانع من التمسّك بالعموم الدالّ على لزوم القراءة، فلا تغفل. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۳۴

أمّا على التقدير الأول فلأنّ المتابعة و إن لم تكن على هذا التقدير شرطا لا فى أصل الصلاة و لا فى القدوة، إلّا أنّ الإخلال بها بالسبق إلى الركوع يوجب أن يكون الركوع محرّما، لأنّ الأمر بالشىء و إن كان لا يقتضى النهى عن الضدّ الخاصّ، إلّا أنّه فيما لو لم يكن الضدّ الخاصّ عصيانا للأمر بحيث كانت مخالفته متحقّقة بنفس ذلك الضد و لم يكن لعصيانه واقع غيره.

و أمّا فيما كان عصيان الأمر بالضدّ متحقّقا بنفس إيجاد الضدّ الآخر كما فى الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، فالأمر بالشىء فيه يقتضى النهى عن الضدّ بلا ريب، فعلى تقدير كون وجوب المتابعة نفسيّا لا مجال للإشكال فى أنّ مخالفته بالسبق إلى الركوع يوجب وقوع الركوع محرّما، و معه لا يصلح لأنّ يقع مقرّبا أو جزء لما هو مقرّب.

و أمّا على التقدير الثانى فلأنّه مع الإخلال بالمتابعة على فرض كونها شرطا للقدوة لا لأصل الصلاة لا تقع الصلاة صحيحة لا جماعة و لا فرادى، أمّا جماعة فواضح، لأنّ المفروض الإخلال بشرطها، و أمّا فرادى فلأنّها غير مقصودة و المقصود وقوعها جماعة، و هى غير واقعة، فلا تكون صحيحة أصلا.

ثانيها: صحة الصلاة فرادى لا البطلان و لا الصحّة جماعة، لأنّ التكليف النفسىّ الذى هو أحد طرفى العلم الإجمالى أعنى الحجّة

الإجمالیة لا- یکون علی تقدیر ثبوته بمنجّز، لأنّ الطرف الآخر لا- یکون تکلیفا، و مع عدم التنجز لا یکون الرکوع الذی به تتحقّق مخالفته محرّما لکی لا یصلح للجزئیة لما هو المقرّب، و احتمال الشرطیة للقدوة لا یترتّب علیه علی تقدیر کونه موافقا للواقع إلّا بطلان القدوة دون أصل الصلاة.

و دعوی کون وقوعها فرادی غیر مقصود فکیف تقع فرادی؟! مدفوعة بأنّ ما یفتقر إلی القصد إنّما هو نفس عنوان الصلاة، و کذا صیرورتها

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۳۳۵

جماعة، و أمّا وقوعها فرادی فلا یحتاج إلی قصد آخر زائدا علی قصد عنوان الصلاة، فلا مانع بعد عدم تأثیر قصد الاقتداء فی صیرورة الصلاة صلاة المقتدی من وقوعها صلاة المنفرد و إن لم تکن بهذه الصفة مقصودة.

نعم، لو قلنا فی موارد اختلال بعض شروط الجماعة- کثبوت الحائل بین الإمام و المأموم أو تحقق فصل معتدّ به بینهما، أو غیرهما من الموارد- ببطلان أصل الصلاة و صیرورتها فاسدة من رأس، یصیر البطلان فی المقام محتملا أیضا.

هذا، و التحقیق فی المقام أنّ هنا مسائل متعدّدة مفترقة من حیث الملاک و الحکم:

۱- ما لو کانت الجماعة فاقدة لشیء من الشروط المعتبرة فیها، أو واجدة لشیء من الموانع المخرّبة لها، من دون أن یکون المصلّی جماعة عالما بذلک، بل کان معتقدا لاستجماعها لجمیع الأمور المعتبرة فیها وجودا أو عدما، ثمَّ انکشف الخلاف، کما إذا انکشف بعد الفراغ ثبوت الحائل، أو تحقق الفصل، أو غیرهما من الأمور التی دلّ الدلیل علی اعتبارها فی الجماعة.

و قد تعرّضنا لهذه المسألة فیما سبق، و استشکلنا فی صحة الصلاة فرادی أیضا بعد عدم وقوعها جماعة، نظرا إلی روایة السکونی المتقدّمة «۱» التی کانت معمولا بها عندهم، الدالّة علی أنّه لو قال کلّ واحد من الرجلین المصلیین لصاحبه: «کنت آتمّ بک» تکون صلاة کلّ واحد منهما فاسدة، و یجب علیهما الاستئناف و الإعادة، من دون تفصیل بین صورتی الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه.

۲- ما کان الحکم مشکوکا، و کان الجهل متعلقا بالحکم الشرطیّ مع کونه بسیطا، بمعنی أنّه لم تعلم مدخلیة شیء فی الجماعة من دون أن یکون الطرف الآخر

---

(۱) الکافی ۳: ۳۷۵ ح ۳، الوسائل ۸: ۳۵۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۹ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۳۳۶

هو احتمال التکلیف النفسی، بل کان أمر الشیء دائرا بین الشرطیة للجماعة و عدم الشرطیة، من دون تعلّق تکلیف به، فالفرق بین المسألتین أنّ الجهل فی المسألة الأولی جهل مرکّب، و مرجعه إلی اعتقاد المصلّی کون صلاته مستجمعة لجمیع شرائط الجماعة ثمَّ انکشف الخلاف بعد ذلک، و فی هذه المسألة جهل بسیط و مرجعه إلی تردّد المکلّف فی اعتبار شیء فی الجماعة.

و من هنا قد انقدح أنّ المجهول فی المسألة الأولی هو الموضوع الخارجی، و فی الثانیة هو الحکم الشرعیّ، غایة الأمر أنّ المراد بالحکم هو الحکم الشرطی لا التکلیفی، و هذه المسألة هی التی ذکر المحقّق المتقدّم «۱» أنّ الأصل فیها یقتضی الشرطیة، نظرا إلی عموم قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب» «۲».

و استشکل القائل بجریان استصحاب بقاء الجماعة علی الشیخ الأنصاری قدّس سرّه بأنّ الشبهة فیها إنّما تکون من جهة المفهوم، و لیس لنا مشکوک البقاء فی الخارج، و هذه هی التی اعترضنا فیها علی ذلک المحقّق بعدم جواز التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیة لعنوان المخصّص أوّلا، و عدم جواز استکشاف فقد عنوان المخصّص من التمسّک بالعامّ ثانیا، کما عرفت مفصّلا.

۳- ما إذا کان الحکم مشکوکا و کان الجهل متعلقا بالحکم الشرطیّ، و لکن کان الطرف الآخر هو احتمال تکلیف نفسیّ، و قد عرفت أنّه فی هذه المسألة یکون فی الإخلال بالمتابعة فی السبق إلی الرکوع وجهان، و قد عرفت أیضا أنّ الحقّ عدم تنجّز التکلیف

النفسى بسبب العلم الإجمالى، و عدم ترتّب أثر على احتمال الشرطية، لأنّه يصير بعد عدم تنجّز التكليف النفسى كالمسألة الثانية التى هى مجرى البراءة مطلقا على ما هو الحقّ، و قد تقدّم سابقا.

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۹۰- ۴۹۱.

(۲) راجع ۳: ۳۳۲.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۳۷

و قد تحصّل من جميع ما ذكرنا فى بحث المتابعة أنّه بناء على ما اخترناه فى هذا الباب من كون وجوب المتابعة نفسيّا لو سبق إلى الركوع عمدا تبطل صلاته من جهة وقوع الركوع عصيانا للتكليف النفسىّ المتعلّق بالمتابعة، و المحرّم لا يصلح لأن يصير مقرّبا أو جزء لما هو المقرّب.

و هكذا الكلام لو سبق إلى السجود عمدا، لأنّه لا فرق بينهما بعد كون الواجب هى المتابعة فى كل فعل، و أمّا لو سبق إلى الركوع نسيانا فقد عرفت أنّ المستند فى حكمه هى رواية ابن فضّال المتقدّمة، و هى مضافا إلى أنّه لم يعلم العمل بها لما عرفت من أنه لم يتعرّض لمسألة السبق إلى الركوع أحد من أصحابنا الإمامية إلى زمان المحقّق.

نعم أورد الشيخ رحمه اللّه هذه الرواية فى زيادات التهذيب «۱» من غير إشعار بكونها معمولا بها، لا يستفاد منها وجوب المتابعة، بل غايته السؤال عن حكم الرجل الذى سبق الإمام إلى الركوع ثمَّ رفع رأسه منه، و الجواب دالّ على الصحّة و عدم كون ذلك مفسدا لعمله «۲».

و لكن لا- يبعد عدم كون السبق إليهما موجبا لبطلان الصلاة، بل الظاهر جريان حكم المتابعة فيه. و أمّا رفع الرأس من الركوع أو السجود فإن كان سهوا فمقتضى الروايات الواردة فيه أنّه يرجع إلى الركوع مثلا- و يتابع الإمام فى بقائه، و يعدّ ركوعه الثانى بقاء للركوع الأول حكما لا حقيقة.

و أمّا إذا كان ذلك عمدا، فالظاهر أنّه لا يقدح ذلك بصحّة صلاته، لعدم تحقق الإخلال بالمتابعة فيما هو من أجزاء الصلاة، لأنّ الإخلال بها إنّما وقع فى الرفع و هو

(۱) التهذيب ۳: ۲۷۷ ح ۸۱۱، الوسائل ۸: ۳۹۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۸ ح ۴.

(۲) و لذا استشكل سيّدنا الأستاذ (مد ظلّه) فى حاشية العروة (ص ۶۱) فى السبق إلى الركوع سهوا،- قال:- و أولى منه بالإشكال السبق إلى السجود لخروجه عن مورد جميع الروايات الواردة فى هذا المقام. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۳۸

من مقدّمات الأجزاء، و القيام الحادث بعد الرفع لا يكون بتمامه جزء، بل الجزء إنّما هو قيام ما، و المفروض تحقق المتابعة بالنسبة إليه كما عرفت.

الفرع الثالث: رفع الرأس قبل الإمام بتخيّل السجدة الأولى

لو رفع رأسه من السجود فرأى الإمام فى السجدة فتخيّل أنّها الأولى فعاد إليها بقصد المتابعة فبان كونها الثانية، أو تخيّل أنّها الثانية فسجد اخرى بقصد الثانية فبان أنّها الأولى، حكم فى العروة بأنّها تحسب ثانية فى الأولى و متابعة فى الثانية و لكن احتاط بإعادة الصلاة فى الصورتين بعد الإتمام. «۱»

هذا، و قد استشكل بعض الأعاظم على ما فى العروة بأنّ صيرورة أجزاء الصلاة جزء موقوفة على الإتيان به بقصد الجزئية و إن كان

على نحو الاجمال، و المفروض أنّه لم يأت بالسجدة بقصد أنّها جزء من الصلاة فى الصورة الأولى، نعم لو أتى بها بقصد الأمر الواقعى مع تخيّل أنّ الأمر الواقعى كان متعلقا بالسجدة للمتابعة، تقع السجدة المأتيّ بها جزء لتحقّق القصد إجمالا.

و هكذا الكلام فى الصورة الثانية، حيث إنّ مقتضى القاعدة احتسابها ثانية، إلّا أن يرجع قصده إلى الإتيان بالسجدة المأمور بها فعلا مع تخيل أنّها الثانية، فانكشف كونها مطلوبة بعنوان المتابعة «۲».

و الظاهر احتسابها ثانية فى الصورة الاولى و متابعة فى الثانية، لأنّ المطلوبيّة بعنوان المتابعة لا تخرج المطلوب بها عن الجزئية للصلاة، فإنّ الركوع أو السجود

---

(۱) العروة الوثقى ۱: ۶۱۷ مسألة ۱۱.

و قد نهى عن ترك هذا الاحتياط فى الصورتين سيّدنا العلّامة الأستاذ (أدام اللّه أظلاله على رؤوس المسلمين) فى حاشية العروة ص ۶۱. «المقرّر».

(۲) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۴۹۷.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۳۹

المعاد لأجل المتابعة لا يكون عملا خارجا من الصلاة أتى به لأجل المتابعة، و لو قلنا بكون المتابعة واجبة نفسا، بل الظاهر أنّه أيضا جزء من الصلاة.

و مرجع ذلك إلى أنّ الملاك فى باب الجماعة هو عمل الإمام الذى تقع المتابعة فيه، فما دام كونه مشتغلا بالجزء يقع عمل المأموم المتابع متّصفا بوصف الجزئية، و إن وقع مكرّرا بعنوان المتابعة و لا يخرج عن الجزئية، و مجرّد تخيّل المأموم أنّ سجدة الإمام سجدة ثانية، و الإتيان بالسجدة بهذا القصد لا يخرج عمل المأموم عن صدق المتابعة، كما أنّ تخيّل كون سجدة الإمام سجدة أولى و الإتيان بها بقصد المتابعة لا يوجب خروجها عن كونها سجدة ثانية.

و السرّ فى ذلك ما عرفت من أنّ العمل الواقع بعنوان المتابعة لا ينافى مع الجزئية، و انّ الملاك فى باب الجماعة هو عمل الإمام، فالظاهر ما حكم به فى العروة.

مسألة: التأخر الفاحش عن الإمام

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج۳، ص: ۳۳۹

قد تكلّمنا فيما سبق فى الإخلال بالمتابعة الواجبة نفسا على ما استظهرناه من جهة التقدّم و السبق على الإمام بكلتا صورتيه- العمد و السهو- و لنتكلّم الآن فى الإخلال لها بالتخلّف عن الإمام بالإتيان بالفعل مؤخّرا عنه، و هو الذى قد عبّر عنه فى كلام الشيخ رحمه اللّه و من تبعه بالتأخّر الفاحش «۱» الذى يكون المراد منه بحسب الظاهر هو التخلّف عن الإمام، و عدم رعاية المتابعة له فى ركن أو أزيد، و كيف كان فنقول: قد ورد فى هذا الباب روايات:

---

(۱) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۳۴۵ و ۳۴۹، و فيه: «التخلّف الفاحش»، مصباح الفقيه: ۶۴۷، كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى:

۴۸۸- ۴۸۹.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۴۰

منها: رواية حفص بن غياث التى رواها المشايخ الثلاثة كلّ بسند مستقلّ قال:

سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول فى رجل أدرك الجمعة و قد ازدحم الناس فكبّر مع الإمام و ركع و لم يقدر على السجود، و قام الإمام و الناس فى الركعة الثانية، و قام هذا معهم، فركع الإمام و لم يقدر هذا على الركوع فى الثانية من الزحام و قدر على السجود، كيف يصنع؟ فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «أمّا الركعة الأولى فهى إلى عند الركوع تامّة، فلمّا لم يسجد لها حتى دخل فى الركعة الثانية لم يكن ذلك له، فلمّا سجد فى الثانية فإن كان نوى هاتين السجدتين للركعة الأولى فقد تمّت له الأولى، فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعة فسجد فيها ثمّ يتشهّد و يسلّم، و إن كان لم ينو السجدتين للركعة الأولى لم تجز عنه للأولى و لا للثانية و عليه أن يسجد سجدتين و ينوى أنّهما للركعة الأولى، و عليه بعد ذلك ركعة تامّة يسجد فيها.

هذا بحسب ما رواه الصدوق و الشيخ، و أمّا الكلينى فرواه إلى قوله: لم تجز عنه للأولى و لا للثانية، و فى التهذيب زيادة على ما فى الفقيه و هى: إنّه قال حفص:

فسألت عنها ابن أبى ليلى فما طعن فيها و لا قارب «۱».

و هذه الرواية تشتمل على حكمين مخالفين لما يستفاد من الروايات الواردة فى باب صلاة الجماعة، لأنّها تدلّ بظاهر على أنّ المأموم الذى فاته السجود من الركعة الأولى و الركوع من الركعة الثانية، لا بدّ له أن ينوى السجدتين من الركعة الثانية للركعة الأولى، و إلّا لم تجز عنه للأولى و لا للثانية.

و مرجع ذلك إلى أنه لا بدّ فى اتّصاف كلّ جزء من أجزاء الركعة بوصف الجزئيّة للركعة الأولى أو الثانية من تعلّق القصد بذلك، و أنّه لو لم يتعلّق القصد بهذه الجهة لم يحتسب الجزء المأتىّ به جزء للركعة الأولى و للثانية، مع أنّ الظاهر على ما

(۱) الكافى ۳: ۴۲۹ ح ۹، الفقيه ۱: ۲۷۰ ح ۱۲۳۵، التهذيب ۳: ۲۱ ح ۷۸، الوسائل ۷: ۳۳۵. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ۱۷ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۴۱

يشهد به النصّ و الفتوى أنه لا مدخليّة لهذا القصد فى تحقّق ذاك الاتّصاف.

و كذلك الرواية تدلّ بذيلها المروىّ فى التهذيب و الفقيه على أنّه إذا لم يأت بالسجدتين من الركعة الثانية للإمام بنيّة الركعة الأولى، فعليه أن يسجد سجدتين أخريين ينوى بهما الركعة الأولى، و عليه بعد ذلك ركعة تامّة، مع أنّه يلزم على ذلك زيادة السجود الذى هو ركن و هى مبطلة.

نعم، ذكر الشهيد رحمه اللّه فى محكىّ الذكرى «۱» أنّه لا بأس بالعمل بهذه الرواية لاشتهارها بين الأصحاب و عدم وجود ما ينافيها، و زيادة السجود مغتفرة فى المأموم كما لو سجد قبل إمامه، و هذا التخصيص يخرج الروايات الدالّة على الإبطال بزيادة السجود عن الدلالة، و أمّا ضعف الراوى فلا يضرّ مع الاشتهار، على أنّ الشيخ قال فى الفهرست: إنّ كتاب حفص معتمد عليه «۲»، انتهى.

و يمكن أن يقال: بعدم كون الذيل تتمّة للرواية بل هو فتوى الصدوق، كما هو دأبه فى كتاب الفقيه، حيث يذكر فتواه بعد نقل الرواية، و لعلّه صار سببا لإضافة الشيخ أيضا، حيث إنّه زعم كونه جزء للرواية، و لم يرجع إلى المصدر لكثرة اشتغاله.

و منها: رواية عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يكون فى المسجد إمّا فى يوم الجمعة و إمّا فى غير ذلك من الأيّام، فيزحمه الناس إمّا إلى حائط و إمّا إلى أسطوانة. فلا يقدر على أن يركع و لا يسجد حتى رفع الناس رؤوسهم، فهل يجوز له أن يركع و يسجد وحده ثمّ يستوى مع الناس فى الصفّ؟

قال: «نعم لا بأس بذلك» «۳».

(۱) الذكرى ۴: ۱۲۷، الوسائل ۷: ۳۳۶. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ۱۷ ذ ح ۲.

(۲) الفهرست: ۶۱.

(۳) التهذيب ۳: ۲۴۸ ح ۶۸۰ و فيه: «حتى يرفع الناس»، الوسائل ۷: ۳۳۶. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ۱۷ ح ۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۴۲

و منها: رواية أخرى لعبد الرحمن بن الحجّاج عن أبى الحسن عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يصلّى مع إمام يقتدى به، فركع الإمام و سها الرجل و هو خلفه لم يركع حتى رفع الإمام رأسه و انحط للسجود أ يركع ثمَّ يلحق بالإمام و القوم فى سجودهم، أم كيف يصنع؟ قال: «يركع ثمَّ ينحطّ و يتمّ صلاته معهم و لا شيء عليه» «۱».

هذه هى الروايات الواردة فى المقام، و قد انقدح لك أنّ الأخير منها واردة فى التخلّف المستند إلى السهو عن الركوع، و غيرها فى التخلّف الناشئ عن الإلجاء و الاضطرار لأجل الازدحام الموجب لفوت الركوع و السجود من ركعة واحدة أو الركوع من ركعة و السجود من اخرى.

فمرجع غير الأخيرة إلى أنه لو حصل التخلّف و لو بالنسبة إلى الزائد من ركن واحد و لكن كان مستندا إلى الإلجاء و الاضطرار فلا بأس بذلك، و لا يوجب بطلان القدوة إلّا أن يقال: إنّ رواية حفص لا دلالة لها إلّا على تحقّق القدوة فى خصوص الركوع و السجود الذى تابع فيه الإمام، و نوى جزئيته للركعة الأولى، و عليه فلم يتحقّق التخلّف، لأنّ ما هو المحسوب جزء للركعة الأولى هو الركوع الواقع فيها و السجود الواقع فى الركعة الثانية، و المفروض تحقّق المتابعة بالنسبة إلى كليهما.

هذا، و لكن رواية عبد الرحمن صريحة فى عدم اختلال القدوة بحصول التخلّف فى الزائد عن الركن الواحد فى صورة الإلجاء و الاضطرار، و الظاهر بملاحظة الرواية الواردة فى السهو أنّ ذلك لا يختصّ بحال الاضطرار، بل التخلّف السهوى بالنسبة إلى الزائد من ركن لا يوجب أيضا خللا فى القدوة، كما أنّ الظاهر إنّه لا خصوصيّة للالجاء و الاضطرار، بل يعمّ مطلق صور الاعتذار و يخرج

(۱) التهذيب ۳: ۵۵ ح ۱۸۸، الوسائل ۷: ۳۳۷. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ۱۷ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۴۳

خصوص صورة العمد و الالتفات.

و كيف كان، فلا ريب فى دلالة الروايات على عدم اختلال القدوة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة على الجزء الذى وقع فيه التخلّف، و كذا الأجزاء اللاحقة عليه، فلا مجال للمناقشة فى ذلك، و أمّا بالنسبة إلى نفس الجزء الذى وقع فيه التخلّف، فإن قلنا: بعدم وقوعه متّصفا بوصف الجماعة كما ربّما يستظهر من قول الراوى فى إحدى روايتى عبد الرحمن «فهل يجوز له أن يركع و يسجد وحده؟» فاللازم الالتزام بأحد أمرين:

إمّا دعوى أنّ الجماعة و الفرادى و صفان لكلّ جزء من الأجزاء على سبيل الاستقلال لا للمجموع بحيث كان المصلّى عند كلّ جزء مخيّرا بين إيقاعه فردا أو فى جماعة، و عليه فكما أنه لا- مانع من العدول عن الائتمام إلى الانفراد، كذلك لا مانع من العدول عن الانفراد إلى الائتمام، بل لا معنى للعدول أصلا، لأنّ المتّصف بذلك هو كلّ جزء مستقلا فلا يتحقّق العدول.

و إمّا الالتزام بأنه يكفى فى تحقّق الجماعة كون صلاة المأموم واقعة فى حال صلاة الإمام و إن لم يتحقق المتابعة بالنسبة إلى كلّ جزء.

نعم، لا محيص عن اعتبار المتابعة بالنسبة إلى معظم الأجزاء.

هذا، و لكنّ المرتكز فى أذهان المتشرّعة منذ تشريع الجماعة و تعليمها للناس الذى كان مقرونا مع تعليم أصل الصلاة، كما مرّت

الإشارة إليه فى بعض المباحث السابقة «١»، أنّ الموصوف بوصف الجماعة هو مجموع الصلاة لا كلّ جزء على سبيل الاستقلال، هذا كلّه حكم صور العذر.

و أمّا إذا تخلّف عن الإمام بالتأخّر الفاحش عمدا، فإن قلنا: باعتبار المتابعة شرطا فى صحّة الجماعة فاللازم الحكم بالبطلان، و إن لم نقل بذلك بل قلنا: بتعلّق

---

(١) راجع ٣: ١٩١.

نهاية التقرير، ج٣، ص: ٣۴۴

الوجوب النفسى بها كما اخترناه فيما سبق «١»، فالظاهر عدم إيجابه خللا فى الجماعة، كما صرّح به فى الجواهر و حكى عن إطلاق المنتهى و الموجز، بل عن الثانى التصريح بالجواز، كما فى نصّ الذكرى «٢»، نعم يتوقّف فى محكيّ التذكرة فى بطلان القدوة بالتأخير بركن «٣».

و كيف كان، فالظاهر بناء على هذا المبنى عدم البطلان مع حفظ صورة الجماعة و عدم صحّة سلبها.

ثمّ إنّ فى الفرض الذى ورد فيه إحدى روايتى عبد الرحمن بن الحجّاج و كذا رواية حفص المتقدّمتان- و هو الذى كان التخلّف مستندا إلى الزحام فى يوم الجمعة أو فيه و فى غيره- تتصور صور كثيرة:

١- ما ورد فى مورده رواية عبد الرحمن و هو ما إذا منعه الزحام عن الركوع و السجدتين من الركعة الأولى، و قد نفت الرواية البأس عن أن يركع و يسجد وحده ثمّ يلتحق بالإمام فى الركعة الثانية، و القدر المتيقن من موردها ما إذا أدرك الإمام فى حال القيام من الركعة التالية قبل أن يركع الإمام، فإنّه لا ريب فى هذه الصورة فى عدم حصول الاختلال فى القدوة، و لا فرق فيه بين دعوى كون الجماعة و الفرادى و صفين لكلّ بعض على سبيل الاستقلال، و بين القول بكونهما و صفين للمجموع من حيث هو مجموع.

و الظاهر أنّ الحكم كذلك و إن أدرك الإمام فى ركوع الركعة التالية لا فى حال القيام. و أمّا إذا أدركه بعد الركوع و فات منه ركوع الركعة التالية أيضا كالركوع و السجدتين من الركعة الأولى، ففى بطلان القدوة و صحتها وجهان، و الأقرب

---

(١) راجع ٣: ٣١٨.

(٢) المنتهى ١: ٣٧٩، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ١١٣، الذكرى ۴: ۴۵٢، جواهر الكلام ١٣: ٢٠۶.

(٣) تذكرة الفقهاء ۴: ٣۴٧ مسألة ۶٠۶. و فيه: و لو تأخّر عنه بركنين، ففى الإبطال نظر.

نهاية التقرير، ج٣، ص: ٣۴۵

الصحة بناء على ما اخترناه من كون الجماعة وصفا للمجموع، كما هو المرتكز عند المتشرّعة و المغروس فى أذهانهم، لأنّه لم يخرج بالزحام عن كونه مقتديا، فلا وجه للحكم ببطلان صلاته خصوصا مع عدم كون التخلّف عمديّا، بل مستندا إلى الزحام كما هو المفروض.

٢- ما إذا منعه الزحام عن خصوص السجدتين من الركعة الأولى و الحكم فيه الصحة أيضا بأقسامه الثلاثة: من الالتحاق بالإمام قبل الركوع من الركعة التالية، أو فى حاله، أو بعده كما عرفت فى الصورة الأولى.

٣- ما وردت فيه رواية حفص المتقدّمة، و هو ما إذا منعه الزحام عن السجدتين من الركعة الأولى و الركوع من الركعة الثانية، و قد حكم فيها بأنّه إن نوى السجدتين من الركعة الثانية للركعة الأولى فقد تمّت له الأولى، فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعة، و إن كان لم ينو بهما الركعة الأولى لم تجز عنه للأولى و لا للثانية.

و قد عرفت أنّ اعتبار النيّة فى أبعاض الركعة و أنّها هل تكون من الركعة الأولى أو الثانية، و هكذا ممّا لم يذهب إليه أحد من الفقهاء

رضوان اللّه عليهم أجمعين.

و قد عرفت اشتمالها على زيادة بناء على رواية الشيخ و الصدوق، و مقتضى تلك الزيادة الدالّة على لزوم الإتيان بالسجدتين بنيّة الركعة الأولى بعد الإخلال بها فى السجدتين اللتين أدركهما مع الإمام فى الركعة الثانية، تحقّق القدوة بإدراك ركوع واحد فى مجموع الركعتين و هو مستبعد جدّا، مضافا إلى استلزامه لزيادة السجود الذى هو ركن، و حينئذ فيشكل العمل بالرواية و إن نفى البأس عنه فى الذكرى «۱» كما عرفت.

(۱) الذكرى ۴: ۱۲۷.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۴۶

۴- ما إذا منعه الزحام عن خصوص الإتيان بالسجدة الثانية من الركعة الثانية، و الظاهر فيها صحّة الجمعة و عدم اختلال القدوة، بل يأتى بها متى تمكّن منها، و لا فرق فى ذلك بين صورتى التمكّن منها قبل فراغ الإمام من الصلاة و التمكّن منها بعده، كما هو واضح.

۵- ما إذا منعه الزحام عن خصوص الإتيان بالسجدة الثانية من الركعة الأولى مقتديا بالإمام فى سجدته، فإن تمكّن من الإتيان بها و اللحوق بالإمام قبل الركوع من الركعة الثانية أو فى الركوع، فالحكم كما لو منعه الزحام عن كلتا السجدتين من الركعة الأولى إذا تمكّن من الإتيان بهما و اللحوق بالإمام قبل الركوع أو بعده، و إن لم يتمكّن من الإتيان بها إلى أن دخل الإمام فى السجدة الثانية من الركعة الثانية.

فالمستفاد من رواية حفص لزوم متابعة الإمام و الإتيان بالسجدة بقصد أنّها من الركعة الأولى، لأنّه لم يأت بها بعد، فعليه أن يأتى بها مع ذلك القصد، و يتمّ له بذلك ركعة واحدة، و عليه أن يصلّى ركعة أخرى.

و أمّا إذا تمكّن من الإتيان بها مع الإمام فى السجدة الأولى من الركعة الثانية فلا ريب فى لزوم متابعته فيها بمقتضى ما يستفاد من رواية حفص، و ينوى بها السجدة الثانية من الركعة الأولى، إنّما الاشكال و الارتياب فى أنه هل يلزم عليه إطالة السجود حتى يلحق به الإمام فى السجدة الثانية ثمّ يتابعه فى رفع الرأس منها، أو أنه يلزم عليه متابعة الإمام فى رفع الرأس من السجدة الأولى و الجلوس بين السجدتين ثمّ الإتيان بالسجدة الثانية لأجل المتابعة؟ وجهان.

و لا يبعد ترجيح الوجه الثانى للزوم متابعة الإمام مهما أمكن، و إن استلزمت زيادة الركن، أو كان العمل الذى تقع فيه المتابعة صادرا عن الإمام فى غير المحل كالقنوت فى غير الركعة الثانية حيث إنّه ورد النصّ على متابعة المأموم للإمام فيه «۱»

(۱) التهذيب ۲: ۳۱۵ ح ۱۲۸۷، الوسائل ۶: ۲۸۷. أبواب القنوت ب ۱۷ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۴۷

و إن وقع فى غير محلّه.

و المتابعة و إن لم تكن بعنوانها مأمورا بها فى الروايات الصادرة عن العترة الطاهرة «صلوات اللّه عليهم أجمعين» إلّا أنه يستفاد اعتبارها من الفروع التى وقع التعرض لها فيها، بل يستفاد أنّ وجوبها كان مفروغا بين الرواة و لم يكن لهم ارتياب فى ذلك، فالظاهر بمقتضى ما ذكرنا لزوم المتابعة فى المورد المفروض.

ثمّ إنّه لو وقع التخلّف فى شى‌ء من الموارد المذكورة مستندا إلى التعمّد و الاختيار دون النسيان أو الزحام و الاضطرار، فهل يوجب ذلك بطلان القدوة أم لا؟ التحقيق أن يقال: إن قلنا باعتبار المتابعة العمليّة فى حقيقة القدوة عرفا، بحيث لم يمكن تحقّقها بدونها عند العرف، كما ربّما يحكى ذلك عن الشيخ الأعظم العلّامة الأنصارى قدّس سرّه «۱»، فالتخلّف و الإخلال بالمتابعة يوجب اختلال القدوة بلا ارتياب، إلّا أنّ هذا القول ممّا لا يساعده الدليل، و لا ينبغى الالتزام به، فإنّه لو كانت المتابعة دخيلا فى حقيقة القدوة و ماهيتها، لم

يكن فرق فى ذلك بين صورتى الاختيار و الاضطرار أصلا، مع ظهور الروايات المتقدّمة فى بقائها، و عدم اختلالها بالتخلّف الناشئ عن السهو أو الزحام.

فهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به، اللّهم إلّا أن يراد أنّ الإخلال بالمتابعة عمدا لا يجتمع مع نيّة الاقتداء المقرونة بالشروع فى الصلاة، و لكنّه يرد عليه أيضا أنّ عدم إمكان اجتماع ذلك مع تلك النيّة متفرّع على عدم إمكان اجتماعه مع المنوىّ، بل ليست المضادّة و المنافاة إلّا معه، ضرورة أنّ النيّة من حيث هى مع قطع النظر عن ملاحظة المنوىّ، لا مضادّة بينها و بين التخلّف و الإخلال بالمتابعة العمليّة، كما هو أوضح من أن يخفى.

---

(۱) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ۲۹۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۴۸

نعم، لو قلنا: بعدم اعتبار المتابعة فى حقيقة القدوة عرفا، بل باعتبارها فيها شرعا، فاللازم الالتزام بعدم تحقّقها مع التخلّف الاختيارى فقط، لدلالة الأدلّة المتقدّمة على عدم قدح الإخلال بها فى حالتى السهو و الاضطرار.

هذا و لكن هذا المبنى أيضا عندنا غير صحيح، لأنّك قد عرفت أنّ وجوب المتابعة على ما يعطيه التأمّل فى الدليل الدالّ عليه، لا يكون وجوبا شرطيّا بحيث يكون لمتعلّقه دخل فى الاقتداء شرعا، بل لا يكون إلّا وجوبا نفسيا لا يترتّب على مخالفته سوى الإثم و استحقاق العقوبة.

و ممّا ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده صاحب المصباح حيث قال:

و الذى يقتضيه التحقيق هو أنه لا بدّ فى تحقّق مفهوم الائتمام عرفا أو شرعا من المتابعة، ألا ترى أنّه لو سبق المأموم الإمام فى مجموع صلاته أو تأخّر عنه كذلك لا يعدّ مؤتما به، و لكنّه قد يلاحظ الائتمام بالنظر إلى مجموع الصلاة على سبيل الاجمال، و بهذه الملاحظة يصحّ أن يقال لمن صلّى خلف زيد الظهر مثلا بنيّة الائتمام إذا تابعه فى معظم أفعالها: أنه صلّى الظهر مقتديا بزيد، و إن تخلف عنه فى بعض أفعالها بتقديم أو تأخير.

و قد يلاحظ كونها فعلا تدريجيّا حاصلا بمتابعة الإمام فى أفعالها المتدرّجة، ففى كلّ جزء تخلّف عنه بتقديم أو تأخير لا يتحقّق بالنسبة إليه الاقتداء، و لكن لا ينفى ذلك صدق كونه مقتديا فى أصل الصلاة عند ملاحظتها على سبيل الإجمال، فلا يبطل به الائتمام من أصله ما لم يكن ذلك مقرونا بنية الإعراض عن الجماعة أو بالعزم على الإتيان به كذلك من أوّل الأمر، بحيث يكون هذا الجزء بنفسه مستقلّا بالملاحظة.

فمن نوى الائتمام بشخص فى صلاته مقتضاه أن يتابعه فى جميع الهيآت الصادرة منه من القيام و القعود و الركوع و السجود، فلو خالفه فى شيء منها و هو على هذا

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۴۹

العزم فقد تعدّى عمّا هو وظيفته من المتابعة، فهو آثم لكونه مشرّعا، و لكن لا تبطل قدوته بذلك ما لم يكن التخلّف بمقدار ينقطع به علاقة الائتمام عرفا «۱»، انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

و يرد عليه أنه لا وجه لدعوى اعتبار المتابعة فى ماهية الجماعة عرفا أو شرعا، لأنك قد عرفت أنّ مقتضى التأمّل فى دليل وجوب المتابعة أنه لا يكون وجوبها إلّا وجوبا نفسيّا لا يترتّب على مخالفته سوى الإثم و استحقاق العقوبة، و قد عرفت أيضا أنّ معروض وصف الجماعة على حسب ارتكاز المتشرّعة منذ تشريعها الحاصل بتشريع أصل الصلاة، إنّما هو مجموع الصلاة لا كلّ جزء على سبيل الاستقلال.

فلحاظ الصلاة من حيث اتّصافها بالجماعة تارة على سبيل الإجمال، و اخرى على نحو التفصيل، ثمّ دعوى أنّ الإخلال بالمتابعة فى

جزء موجب لبطلان القدوة فى خصوص ذلك الجزء دون غيره من الأجزاء السابقة اللاحقة ممّا لا وجه له، بعد ما عرفت من كون معروض الجماعة هو المجموع، و لا يقدح بذلك التخلّف عمدا، فضلا عن السهو و الاضطرار.

قراءة المأموم خلف الإمام

هذه المسألة ممّا اختلف فيه الأقوال و تشتّت فيه الآراء، و التحقيق أنّ الخصوصيّات التى بها يختلف الحكم لا بدّ من النظر فيها مستقلا، لأجل التعرّض لها فى الروايات تصريحا أو تلويحا، فهنا أمور:

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۶۴۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۵۰

أحدها: الركعتان الأوّلتان من الصلوات الجهرية مع عدم سماع صوت الإمام و لو همهمة.

ثانيها: هذا الفرض مع سماع صوت الإمام.

ثالثها: الصلوات الإخفاتيّة.

رابعها: الركعتان الأخيرتان مطلقا.

و قد وقع الخلاف بين الفقهاء فى حكم كلّ من هذه الخصوصيّات «۱»، و هنا خصوصية أخرى، و هى كون الإمام مرضيّا و مقتدى به أو غير مرضيّ لعدم كونه من الإمامية، و لكن هذه الخصوصيّة خارجة عن محطّ النظر فى المقام، و لعلّه يجىء التكلّم فى حكم القراءة خلف من لا يقتدى به فى ما بعد.

و كيف كان، فالأخبار الواردة فى هذا المقام كثيرة جدّا، و قد أوردها فى الوسائل فى أبواب متعدّدة، و لكنّها مختلفة من حيث المورد، لأنّ طائفة منها واردة فى الصلاة الجهرية، و اخرى فى الصلاة الإخفاتيّة، كما أنّ ما ورد منها فى الصلاة الجهرية بعضها وارد فى حكم القراءة مع سماع صوت الإمام، و بعضها فى حكمها مع عدمه، كما أنّ بعضا منها وارد فى حكم القراءة فى الأخيرتين.

أمّا ما ورد منها فى الركعتين الأوّلتين من الصلاة الجهرية مع سماع صوت الإمام فهى كثيرة، و مدلولها النهى عن القراءة بعضها بالصراحة و بعضها بالإطلاق.

منها: صحيح الحلبى الذى رواه المشايخ الثلاثة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال:

«إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أم لم تسمع، إلّا أن تكون

---

(۱) الحدائق ۱۱: ۱۲۳- ۱۳۷، جواهر الكلام ۱۳: ۱۸۱- ۲۰۰، مفتاح الكرامة ۳: ۴۴۵- ۴۵۹، مستند الشيعة ۸: ۷۴- ۹۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۵۱

صلاة تجهر فيها بالقراءة و لم تسمع فاقرأ» «۱».

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إن كنت خلف إمام فلا تقرأنّ شيئا فى الأوّلتين و أنصت لقراءته و لا تقرأنّ شيئا فى الأخيرتين، فإنّ اللّه عزّ و جلّ يقول للمؤمنين وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ- يعنى فى الفريضة خلف الإمام- فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ «۲» فالأخيرتان تبعان للأوليين «۳».

و منها: رواية زرارة و محمد بن مسلم قالا: قال أبو جعفر عليه السّلام: «كان أمير المؤمنين عليه السّلام يقول: من قرأ خلف إمام يأتمّ به

فمات بعث على غير الفطرة «۴».

و الظاهر أنّ النظر فى الرواية إنّما هو إلى العامّة الذاهبين إلى لزوم القراءة خلف الامام، فالمراد أنّ ذلك تشريع يوجب البعث على غير الفطرة الإسلاميّة.

و منهـا: روايـة المرافقى و البصـرى عن جعفر بن محمـد عليهمـا السّـلام أنه سـئل عن القراءة خلف الإمام، فقال: إذا كنت خلف الإمام تولّاه و تثق به، فـإنّه يجزيـك قراءته، و إن أحببت أن تقرأ فـاقرأ فيمـا يخـافت فيه، فـإذا جهر فـأنصت، قال اللّه تعالى وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ «۵».

و منها: رواية يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الصلاة خلف من ارتضى به أقرأ خلفه؟ قال: «من رضيت به فلا تقرأ خلفه» «۶».

---

(۱) الكافى ۳: ۳۷۷ ح ۲، الفقيه ۱: ۲۵۵ ح ۱۱۵۶، التهذيب ۳: ۳۲ ح ۱۱۵، الاستبصار ۱: ۴۲۸ ح ۱۶۵۰، الوسائل ۸: ۳۵۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۱.

(۲) الأعراف: ۲۰۴.

(۳) الفقيه ۱: ۲۵۶ ح ۱۱۶۰، السرائر ۳: ۵۸۵، الوسائل ۸: ۳۵۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۳.

(۴) الكافى ۳: ۳۷۷ ح ۶، الفقيه ۱: ۲۵۵ ح ۱۱۵۵، عقاب الأعمال: ۲۷۴، المحاسن ۱: ۱۵۸ ح ۲۲۰، التهذيب ۳: ۲۶۹ ح ۷۷۰، السرائر ۳: ۵۸۵، الوسائل ۸: ۳۵۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۴.

(۵) التهذيب ۳: ۳۳ ح ۱۲۰، الوسائل ۸: ۳۵۹. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۱۵.

(۶) التهذيب ۳: ۳۳ ح ۱۱۸، الاستبصار ۱: ۴۲۸ ح ۱۶۵۳، الوسائل ۸: ۳۵۹. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۱۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۵۲

و منها: رواية علىّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يكون خلف الإمام يجهر بالقراءة و هو يقتدى به، هل له أن يقرأ من خلفه؟ قال:

«لا و لكن يقتدى به».

قال فى الوسائل بعد حكاية هذه الرواية عن كتاب قرب الإسناد: و رواه علىّ ابن جعفر فى كتابه إلّا أنّه قال: و لكن ينصت للقرآن «۱».

و منها: روايـة أبى خديجـة عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام قال: «إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ فى الركعتين الأوّلتين، و على الـذين خلفك أن يقولوا: سـبحان اللّه و الحمـد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر و هم قيام، فإذا كان فى الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب، و على الإمام أن يسبّح مثل ما يسبّح القوم فى الركعتين الأخيرتين» «۲».

و منها: ما رواه سـماعة فى حـديث قال: سألته عن الرجل يؤمّ الناس فيسـمعون صوته و لا يفقهون ما يقول؟ فقال: «إذا سـمع صوته فهو يجزيه، و إذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه» «۳».

و مقتضى هذه الروايات أنه لا تجوز القراءة فى الأوّلتين مع سماع قراءة الإمام و المراد من سماعها أعمّ من سماع الصوت و لو همهمة، كما وقع التصريح به فى بعضها.

و أمّا ما ورد منها فى الركعتين الأوّلتين من الجهريـة مع عـدم سـماع صوت الإمام فبعضـها ظاهر فى الأمر بها، و بعضـها دالّ على النهى عنها بالإطلاق، و واحدة تدلّ على التخيير.

أمّا ما يظهر منه الأمر بالقراءة:

---

(١) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٧٩٧ مسائل علىّ بن جعفر: ١٢٧ ح ١٠١، الوسائل ٨: ٣۵٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١۶.

(٢) التهذيب ٣: ٢٧۵ ح ٨٠٠، الوسائل ٨: ٣۶٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٢ ح ۶.

(٣) التهذيب ٣: ٣۴ ح ١٢٣، الاستبصار ١: ۴٢٩ ح ١۶۵۶، الوسائل ٨: ٣۵٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٠.

نهاية التقرير، ج٣، ص: ٣۵٣

فمنها: صحيح الحلبى المتقدّم.

و منها: رواية قتيبة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كنت خلف إمام ترتضى به فى صلاة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قراءته فاقرأ أنت لنفسك، و إن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ» «١».

و منها: رواية عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصلاة خلف الإمام، أقرأ خلفه؟ فقال: «أمّا الصلاة التى لا تجهر فيها بالقراءة فإنّ ذلك جعل إليه فلا تقرأ خلفه، و أمّا الصلاة التى يجهر فيها فإنّما أمر بالجهر لينصت من خلفه، فإن سمعت فأنصت و إن لم تسمع فاقرأ» «٢».

و أمّا ما يدلّ على النهى بالإطلاق فهى صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السّلام، قال:

«إذا كنت خلف إمام تأتمّ به فأنصت و سبّح فى نفسك» «٣» و رواية زرارة و محمد بن مسلم المتقدّمة، و رواية يونس المتقدّمة أيضا.

و أمّا ما يدلّ على التخيير فهى رواية علىّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الأوّل عليه السّلام عن الرجل يصلّى خلف إمام يقتدى به فى صلاة يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع القراءة؟ قال: «لا بأس إن صمت و إن قرأ» «۴».

و روى الشيخ هذه الرواية فى التهذيب و الاستبصار معا فى باب صلاة الجماعة، و لكنّه رواه فى الاستبصار عن سعد بن عبد اللّه، عن أبى جعفر، عن

(١) الكافى ٣: ٣٧٧ ح ۴، التهذيب ٣: ٣٣ ح ١١٧، الاستبصار ١: ۴٢٨ ح ١۶۵٢، الوسائل ٨: ٣۵٧. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٧.

(٢) الكافى ٣: ٣٧٧ ح ١، التهذيب ٣: ٣٢ ح ١١۴، الاستبصار ١: ۴٢٧ ح ١۶۴٩، علل الشرائع: ٣٢۵ ح ١، الوسائل ٨: ٣۵۶. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ۵.

(٣) الكافى ٣: ٣٧٧ ح ٣، التهذيب ٣: ٣٢ ح ١١۶، الاستبصار ١: ۴٢٨ ح ١۶۵١، الوسائل ٨: ٣۵٧، أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ۶.

(۴) التهذيب ٣: ٣۴ ح ١٢٢، الاستبصار ١: ۴٢٩ ح ١۶۵٧، الوسائل ٨: ٣۵٨، أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١١.

نهاية التقرير، ج٣، ص: ٣۵۴

الحسن بن علىّ بن يقطين، عن أخيه الحسين، عن أبيه علىّ بن يقطين. و فى التهذيب عن سعد بن عبد اللّه، عن أبى جعفر، عن الحسن بن علىّ بن يقطين، عن أبى الحسن الأوّل عليه السّلام و لكنّه مضطرب، و الصحيح ما فى الاستبصار.

و حيث إنّ هذه الرواية معمول بها عند الأصحاب فتصير قرينة على تقييد المطلقات الناهية بما إذا سمع قراءة الإمام، و على أنّ المراد بالأمر الوارد فى الروايات الآمرة هى الإباحة، لكونها واردة فى مقام توهّم الحظر، كما يظهر بالتأمّل فى بعضها كرواية الحلبى و شبهها، و إن أبيت عن ذلك فلا محيص عن الحمل على الاستحباب، و دعوى كون القراءة فى هذه الصورة مستحبّة، كما لا يخفى.

و أمّا ما ورد فى الصلاة الإخفاتيّة:

فمنها: المطلقات الناهية المتقدّمة «١».

و منها: إطلاق صدر رواية الحلبى المتقدّمة، فإنّ الاستثناء فيها قرينة على شمول الصدر للصلاة الإخفاتية أيضا.

و منها: إطلاق رواية زرارة المتقدّمة عن أبى جعفر عليه السّلام.

و منها: رواية سليمان بن خالد قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أ يقرأ الرجل فى الاولى و العصر خلف الإمام و هو لا يعلم أنه

يقرأ؟ فقال: «لا ينبغى له أن يقرأ يكله إلى الإمام «۲»».

و منها: رواية عبد الرحمن بن الحجّاج المتقدّمة، الظاهرة بصدرها فى النهى عن القراءة فى الصلاة التى لا تجهر فيها بالقراءة.

و منها: رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كنت خلف إمام فى صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ، و كان الرجل مأمونا على القرآن فلا تقرأ

(۱) راجع الوسائل ۸: ۳۵۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱.

(۲) التهذيب ۳: ۳۳ ح ۱۱۹، الاستبصار ۱: ۴۲۸ ح ۱۶۵۴، الوسائل ۸: ۳۵۷. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۸.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۵۵

خلفه فى الأوّلتين»، و قال: «يجزيك التسبيح فى الأخيرتين»، قلت: أىّ شىء تقول أنت؟ قال: «أقرأ فاتحة الكتاب». «۱»

و منها: رواية علىّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن رجل يصلّى خلف إمام يقتدى به فى الظهر و العصر، يقرأ؟ قال: «لا، و لكن يسبّح و يحمد ربّه و يصلّى على نبيّه صلى اللّه عليه و آله».

و منها: رواية بكر بن محمّد الأزدى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إنّى أكره للمرء أن يصلّى خلف الإمام صلاة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كأنّه حمار»، قال:

قلت: جعلت فداك فيصنع ما ذا؟ «قال: يسبّح» «۲».

و هنا روايتان ظاهرتان فى التخيير:

۱- رواية المرافقى المتقدّمة «۳».

۲- رواية علىّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الركعتين اللّتين يصمت فيهما الإمام، أ يقرأ فيهما بالحمد و هو إمام يقتدى به؟ فقال: «إن قرأت فلا بأس، و إن سكت فلا بأس» «۴».

هذا، و يحتمل أن يكون المراد بالركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام، الركعتين الأخيرتين من الصلاة الجهرية، بل لعلّه الظاهر، و ذلك لأنّ التعبير بالركعتين لا يلائم مع إرادة الصلاة الإخفاتية التى يجب الإخفات فى جميع ركعاتها.

هذا، و لكن رواية المرافقى صريحة فى جواز القراءة فيما يخافت فيه الإمام، و هى تصير قرينة على تقييد المطلقات و حمل النهى فى غيرها على كونه واردا فى

(۱) التهذيب ۳: ۳۵ ح ۱۲۴، الوسائل ۸: ۳۵۷. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۹.

(۲) قرب الإسناد: ۴۷ ح ۱۱۲، الفقيه ۱: ۲۵۶ ح ۱۱۶۱ التهذيب ۳: ۲۷۶ ح ۸۰۶، الوسائل ۸: ۳۶۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۲ ح ۱.

(۳) الوسائل ۸: ۳۵۹. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۱۵.

(۴) التهذيب ۲: ۲۹۶ ح ۱۱۹۲، الوسائل ۸: ۳۵۸. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۱۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۵۶

مقام توهّم الوجوب كما لا يخفى.

نعم، لا ينبغى المناقشة فى أنّ مقتضى الاحتياط بملاحظة الروايات الناهية الترك.

و أمّا ورد فى الركعتين الأخيرتين:

فمنها: رواية زرارة المتقدّمة «۱»، و الظاهر اختصاصها بأخيرتى الجهرية، و قد حكم فيها بالنهى عن القراءة لأجل التبعيّة للأوليين.

و منها: رواية عبد اللّه بن سنان المتقدّمة أيضا «۲»، الظاهرة فى إجزاء التسبيح فى الأخيرتين، و الظاهر عدم كون الملحوظ فى هذه

الفقرة فيها خصوص حال الجماعة، بل أعمّ منه و من حال الانفراد، فلا دلالة لها حينئذ بالمنطوق على حكم الأخيرتين خلف الإمام.

و منها: رواية زرارة الواردة فى المأموم المسبوق، و أنّه كان مسبوقا بركعتين فى الظهر أو العصر أو العشاء، قرأ فى كلّ ركعة ممّا أدرك خلف الإمام فى نفسه بأمّ الكتاب و سورة- إلى أن قال:- «فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيهما «۳»»، هذا، و المستفاد منها مجرد الفرق بين الأخيرتين و الأوّلتين من دون دلالة على كيفية الفرق.

و قد انقدح أنه لا دليل على النهى عن القراءة فى الأخيرتين، أمّا فى الإخفاتية من الصلاة فواضح، و أمّا فى الجهرية فمقتضى رواية زرارة و إن كان هو النهى، إلّا أنّها لا تنهض دليلا عليه بعد عدم كون النهى ثابتا فى الأوّلتين منها مع سماع صوت الإمام، فالأقوى الجواز و التخيير بينها و بين التسبيح.

---

(۱) الوسائل ۸: ۳۵۵. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۳.

(۲) الوسائل ۸: ۳۵۷. أبواب صلاة الجماعة ب ۳۱ ح ۹.

(۳) الفقيه ۱: ۲۵۶ ح ۱۱۶۲، التهذيب ۳: ۴۵ ح ۱۵۸، الاستبصار ۱: ۴۳۶ ح ۱۶۸۳، الوسائل ۸: ۳۸۸. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۷ ح ۴.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۵۷

موارد إدراک الجماعة و تحقّقها

لا إشكال فى تحقّق الجماعة فيما لو اقتدى بالإمام بعد فراغه عن تكبيرة الإحرام، و لكنّ الظاهر أنه لا دليل على لزوم ذلك، و الرواية النبويّة المتقدّمة «۱» الظاهرة فى الأمر بالتكبير بعد تكبير الإمام لا دلالة لها على لزوم كون شروع المأموم بالتكبير بعد فراغ الإمام من تكبيره، و إلّا لكان اللازم الالتزام بذلك فى مثل الركوع و السجود المذكورين فى الرواية بعد التكبير، مضافا إلى أنّ الرواية كما عرفت سابقا لا تدلّ على أزيد من حكم نفسى مستقلّ، و لا دلالة فيها على اعتبار شيء فى الجماعة.

و كيف كان، فلا إشكال فى عدم لزوم ذلك، كما أنه لا إشكال فى عدم تحقّق الجماعة فيما لو تلبّس المأموم بالصلاة قبل أن يتلبّس الإمام بها، لا لأجل وجوب المتابعة و اعتبارها، بل لأجل كون الاقتداء بالإمام إنّما هو فى صلاته و لم تتحقّق منه صلاة بعد، كما هو المفروض.

إنّما الإشكال فى أنه هل تكفى المقارنة عند الشروع أو يعتبر التأخّر؟ و على التقديرين هل يكفى الفراغ من التكبير قبل الإمام أو يعتبر عدم الفراغ قبله؟

و المنسوب إلى المشهور بل المعظم عدم جواز المقارنة الحقيقية فى التكبير «۲».

و لكنّ الظاهر أنه لا فرق بين التكبيرة و غيرها من أفعال الصلاة، فكما أنه

---

(۱) راجع ۳: ۳۱۴.

(۲) المنتهى ۱: ۳۷۹، الذكرى ۴: ۴۴۵، الروضة البهيّة ۱: ۳۸۴، الدروس ۱: ۲۲۱، البيان: ۱۳۸، مدارك الأحكام ۴: ۳۲۷، الذخيرة: ۳۹۸، مستند الشيعة ۸: ۹۶- ۹۷، جواهر الكلام ۱۳: ۲۰۷- ۲۰۸.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۵۸

تجوز المقارنة فيها بلا إشكال، كذلك ينبغى القول بجواز المقارنة فى التكبير، و ذلك لعدم الدليل على اعتبار التأخير، و يؤيّده خبر علىّ بن جعفر المروىّ فى قرب الاسناد عن علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يصلّى إله أن

يكبر قبـل الإمام؟ قال: «لا يكبر إلّا مع الإمام، فإن كبر قبله أعاد التكبير» «۱» هذا، و لكنّ الظاهر أنه بصدد النهى عن التقدّم، و لا نظر له إلى حال التقارن أصلا.

مضافا إلى أنّ مورد السؤال هو الرجل فى حال الصـلاة و اشـتغاله بها، و البحث فى المقام فيمن أراد التلبّس بها و لم يتلبّس بعـد، فهى أجنبيـة عن المقـام. و أمّا القول بعـدم جواز الفراغ قبل الإمام بل عـدم جواز المقارنـة معه، فيسـتند إلى أنّ تكبيرة الإحرام حيث جعلت فاتحة للصـلاة يكون فراغ المأموم منها قبل الإمام بمنزلة ما لو دخل فى الصلاة قبله. فكما أنّ التلبّس بالتكبيرة قبل الإمام ينافى الائتمام، كذلك الفراغ قبله بعد ملاحظة أنّ الشارع اعتبر مجموعها افتتاحا، و أنّه ما لم تتمّ التكبيرة كأنّه لم يدخل فى الصلاة.

هـذا، و لكنّ الظاهر خلاف ذلك، فإنّ بناء المتشـرّعة و سيرتهم لا يكون على الالتزام بأن لا يكبروا إلّا بعـد فراغ الإمام من تكبيره، بل يكبرون بمجرّد شـروعه فيها، و كون التكبيرة افتتاحا لا يوجب بطلان الاقتداء فيما لو فرغ من التكبيرة قبل الإمام، لأنّ كونها افتتاحا إنّما هو لأجل كونه أوّل أجزاء الصلاة، و الدخول فيها إنّما يتحقّق بمجرّد الشروع فيها كما لا يخفى، هذا كلّه فيما لو اقتدى بالإمام فى حال التكبير أو بعده بلا فصل.

و أمّا الاقتداء بالإمام فى أثناء القراءة فهو و إن كان ممّا لا خلاف فى جوازه و صـحته، إلّا أنه يمكن أن يناقش فيه من حيث ما ورد من أنّ الإمام ضامن لقراءة

---

(۱) قرب الإسناد: ۱۸۳ ح ۸۴۰، الوسائل ۳: ۱۰۱. أبواب صلاة الجنازة ب ۱۶ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۵۹

المأموم «۱» لأنّ ظاهر ذلك عدم سقوط القراءة عن المأموم، غاية الأمر أنّ الإمام ضامن لها.

و من الواضح أنّ هذا فيما لو اقتدى به فى جميع أجزاء القراءة، و لا دليل على ضـمان الإمام فيما لو اقتدى به فى الأثناء. هذا، و لكنّه لا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم من حيث بناء المتشرّعة و فتاوى الأصحاب «۲».

و أمّا الاقتـداء بالإمام فى حال الركوع، فربّما يقال كما حكى عن بعض الأقـدمين: بعـدم كونه موجبا لإدراك الجماعة فى الركعة التى اقتـدى فيهـا، بـل الموجب له هو إدراك الإمـام فى تكبير الركوع «۳» و لكـنّ المشـهور أنّ إدراكه فى حـال الركـوع يكفى فى درك الاقتداء و تحقّقه فى تلك الركعة «۴»، و المنشأ للاختلاف اختلاف الروايات الواردة فى هذا الباب بحسب الظاهر.

أمّا ما يدلّ على مذهب غير المشهور فهو ما جمعه فى الوسائل فى باب ۴۴ من أبواب الجماعة.

منهـا: روايـة عـاصم، عن محمّـد بن مسـلم، عن أبى جعفر عليه السّـلام قـال: «إذا أدركـت التـكبيرة قبـل أن يركـع الإمـام فقـد أدركـت الصلاة».

و منها: ما رواه جميل، عن محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: قال لى:

---

(۱) الفقيه ۱: ۲۴۷ ح ۱۱۰۴، التهذيب ۳: ۲۷۹ ح ۸۲۰، الاستبصار ۱: ۴۴۰ ح ۱۶۹۴، الوسائل ۸: ۳۵۳، ۳۵۴.

أبواب صلاة الجماعة ب ۳۰ ح ۱ و ۳.

(۲) النهاية: ۱۱۳، جمـل العلم و العمل (رسائل المرتضـى) ۳: ۴۱، الفقيه ۱: ۲۶۳، الكـافى فى الفقه: ۱۴۵، السرائر ۱: ۲۸۶، المنتهى ۱: ۳۸۴، مختلف الشيعة ۳: ۷۵- ۷۸، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۳۲۷، مدارك الأحكام ۴:

۳۸۳، مستند الشيعة ۸: ۱۴۵- ۱۴۶، الحدائق ۱۱: ۲۴۲.

(۳) النهاية: ۱۱۴، التهذيب ۳: ۴۳، الاستبصار ۱: ۴۳۵، المبسوط ۱: ۱۵۸، المهذّب ۱: ۸۲.

(۴) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۴۱، الوسيلة: ۱۰۷، الكافى فى الفقه: ۱۴۵، السرائر ۱:

۲۸۵، مختلف الشيعة ۳: ۷۹ و حكاه عن ابن الجنيد أيضا، المنتهى ۱: ۳۸۳، الدروس ۱: ۲۲۲، مدارك الأحكام ۴: ۳۸۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۶۰

«إن لم تدرك القوم قبل أن يكبّر الإمام للركعة فلا تدخل معهم فى تلك الركعة».

و منها: ما رواه علاء، عن محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا تعتدّ بالركعة التى لم تشهد تكبيرها مع الإمام.»

و منها: روايـة محمّـد بن مسـلم قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّـلام: «إذا لم تدرك تكبيرة الركوع فلا تدخل فى تلك الركعة «۱»» و قد انقـدح أنّ الراوى فى جميعهـا هو محمّـد بن مسـلم، و المروىّ عنه هو أبو جعفر البـاقر عليه السّـلام، نعم واحـدة منها مرويّـة عن الإمام الصادق عليه السّلام.

و أمّا ما يدلّ على المذهب المشهور فهو ما جمعه فى الوسائل فى باب ۴۵ من أبواب الجماعة.

منهـا: روايـة سـليمان بن خالـد عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام أنّه قـال: فى الرجل إذا أدرك الإمام و هو راكع و كبّر الرجل و هو مقيم صلبه ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه:

«فقد أدرك الركعة».

و منها: رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنه قال: «إذا أدركت الإمام و قد ركع فكبّرت و ركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة، و إن رفع رأسه قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة» «۲».

و منها: رواية أبى أسامة زيد الشـحام أنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل انتهى إلى الإمام و هو راكع؟ قال: «إذا كبّر و أقام صلبه ثمّ ركع فقد أدرك».

و منها: رواية معاوية بن ميسرة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إذا جاء الرجل

---

(۱) الكافى ۳: ۳۸۱ ح ۲، التهذيب ۳: ۴۳ ح ۱۴۹- ۱۵۱، الاستبصار ۱: ۴۳۴- ۴۳۵ ح ۱۶۷۶- ۱۶۷۸، الوسائل ۸: ۳۸۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۴ ح ۱- ۴.

(۲) الكافى ۳: ۳۸۲ ح ۶ و ۵، الفقيه ۱: ۲۵۴ ح ۱۱۴۹، التهذيب ۳: ۴۳ و ۲۷۱ ح ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۷۸۱، الاستبصار ۱: ۴۳۵ ح ۱۶۷۹ و ۱۶۸۰، الوسائل ۸: ۳۸۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۵ ح ۱ و ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۶۱

مبادرا و الإمام راكع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله فى الصلاة و الركوع» «۱» و غير ذلك.

هـذا، و الظـاهر أنّ الجمع بين الطائفتين- بحمل الطائفـة الأولى على كراهيّـة الاقتـداء فى تلك الركعـة و اسـتحباب التأخير إلى الركعة الآتيـة فلا منافاة بينها و بين الطائفـة الثانيـة الظاهرة فى جواز الاقتـداء و تحقّقه فى تلك الركعة- مسـتبعد جدّا، لأنّه بعد إمكان إدراك فضـيلة الجماعة فى هذه الركعة لا تتصوّر كراهيّة الاقتداء و استحباب التأخير إلى الركعة الآتية كما لا يخفى، فهذا النحو من الجمع ممّا لا سبيل إليه.

و الظاهر لزوم الأخـذ بالطائفـة الثانية الموافقة للمشـهور، إمّا لكون الطائفة الأولى مرويّة عن الإمام الباقر عليه السّـلام و الثانية عن الإمام الصادق عليه السّـلام، و هو يـدلّ على كون الحكم الصادر عن الإمام السابق صادرا لمانع- كما قـد قرّر فى باب التعادل و الترجيـح من مباحث الأصول-، و إمّا لكون الطائفـة الاولى لا تتجاوز عن روايـة واحـدة، لكون الراوى فى جميعها محمّد بن مسـلم، و الطائفة الثانية روايات متعدّدة متكثّرة.

و إن أبيت عن وقوع التعارض بينهما و عـدم كون شـىء ممّا ذكر من المرجّحات بمرجّح، فلا محيص عن ترجيح الطائفة الثانية لكونها موافقـة لفتوى المشـهور، و الشـهرة فى الفتوى من المرجّحـات بلاـ ريب، بـل هى أوّلهـا، كمـا اخترناه و حقّقناه فى محلّه «۲»، بل هذه

المسألة إجماعيّة كما فى محكىّ خلاف الشيخ قدّس سرّه «۳».

(۱) الفقيه ۱: ۲۵۴ و ۲۶۵ ح ۱۱۵۰ و ۱۲۱۴، التهذيب ۳: ۴۵ ح ۱۵۷، الوسائل ۸: ۳۸۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۵ ح ۳ و ۴.

(۲) نهاية الأصول: ۵۴۳.

(۳) الخلاف ۱: ۶۲۲ مسألة ۳۹۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۶۲

و يؤيّد ما ذكرنا، الروايات الواردة فى أنّ من خاف أن يرفع الإمام رأسه من الركوع قبل أن يصل إلى الصفوف جاز له أن يركع مكانه و يمشى راكعا أو بعد السجود، و تكفى تكبيرة واحدة للافتتاح و الركوع «۱»، و كذا الروايات الواردة فى استحباب تطويل الإمام الركوع ليلحق به المأموم «۲».

هذا و لكنّ الظاهر أنه لو قطعنا النظر عن الشهرة التى هى أوّل المرجّحات، لما كان محيص عن الأخذ بمقتضى الطائفة الأولى، لكونها مخالفة لفتاوى العامّة، حيث إنّهم متّفقون ظاهرا على تحقّق درك الجماعة بإدراك الإمام فى الركوع، و لا يتوقّف على إدراك تكبيرته «۳».

ثمّ إنّه ليس المراد بإدراك الإمام فى الركوع إدراكه فيه مع الطمأنينة المعتبرة فيه التى هى عبارة عن الاستمرار على ذلك الوضع، و تلك الكيفية بمقدار الذكر الواجب، بل الظاهر كفاية إدراكه فى الركوع و لو كان متّصلا بقيام الإمام عنه بلا فصل. هذا كلّه فيما يتعلّق بالاقتداء فى الركوع.

و أمّا الاقتداء بالإمام بعد الركوع فى حال القيام أو السجود فلم يقع موردا للنصّ إلّا فى الركعة الأخيرة، حيث ورد النصّ فيها على جواز التكبير و متابعة الإمام فى السجود أو فى التشهّد، ثمّ استئناف الصلاة من رأس من غير احتياج إلى إعادة التكبير «۴»، و يمكن أن يستفاد من ذلك النصّ جواز الاقتداء فى حال السجود فى غير الركعة الأخيرة و لكن لا يعدّها ركعة و سيأتى.

و أمّا المأموم المسبوق بركعتين أو أزيد، فلا إشكال عند علمائنا الإمامية فى أنه

(۱) راجع الوسائل ۸: ۳۸۴. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۶.

(۲) راجع الوسائل ۸: ۳۹۴. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۰.

(۳) المجموع ۴: ۵۵۶ و ۵۵۸، المغنى لابن قدامة ۲: ۱۵۸، الشرح الكبير ۲: ۱۷۷، تذكرة الفقهاء ۴: ۴۲ مسألة ۳۹۷.

(۴) راجع الوسائل ۸: ۳۹۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۹.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۶۳

يجب عليه أن يجعل ما أدركه أوّل صلاته، بأن يقرأ فيما يدركه من ركعة أو ركعتين فاتحة الكتاب و سورة «۱»، خلافا للعامّة حيث إنّهم متفقون فى أنه يجعل آخر صلاته أوّله و أوّل صلاته آخره، و يصير ما لم يدركه من أوّل صلاته قضاء.

نعم، ظاهر الشافعى الحكم بمثل مقالة الإمامية و إن اختلف معنا فى بعض الفروع، كما أنّ ما عداه من أئمّتهم مختلفون فى بعض الفروع، و إن اتّفقوا فى جعل الأوّل آخرا و بالعكس «۲»، و عليه فيجوز للمأموم التسبيح فى الركعة أو الركعتين بناء على القول بوجوبه، بل لا يجب عليه شىء من القراءة و التسبيح بناء على القول بعدم وجوب شىء فى الأخيرتين، كما ذهب إليه أبو حنيفة «۳».

هذا، و الأخبار الواردة من العترة الطاهرة صلوات اللّه عليهم أجمعين، الظاهرة بل الصريحة فى إنكار ما عليه العامّة، من جعل الأوّل آخرا و بالعكس كثيرة، و قد جمعها فى الوسائل فى باب ۴۷ من أبواب الجماعة، و لا بأس بنقل بعضها فنقول:

منها: رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إذا فاتك شىء مع الإمام فاجعل أوّل صلاتك ما استقبلت منها، و لا تجعل

أوّل صلاتک آخرها» «۴».

و منها: روایة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یدرک الرکعة الثانیة من الصلاة مع الإمام و هی له الأولی، کیف یصنع إذا جلس الإمام؟ قال: «یتجافی و لا یتمکّن من القعود، فإذا کانت الثالثة للإمام و هی له

(۱) المعتبر ۲: ۴۴۶، المنتهی ۱: ۳۸۳، تذکرة الفقهاء ۴: ۳۲۱، نهایة الأحکام ۲: ۱۳۴، روض الجنان: ۳۷۶، ریاض المسائل ۴: ۳۶۵.

(۲) المغنی لابن قدامة ۲: ۲۶۰، الشرح الکبیر ۲: ۱۱، المجموع ۴: ۲۲۰، تذکرة الفقهاء ۴: ۳۲۱ مسألة ۵۹۴، و لیس بینهم فی المسألة اتّفاق، بل هم علی قولین، راجع تذکرة الفقهاء فی هذه المسألة.

(۳) المجموع ۳: ۳۶۱، المغنی لابن قدامة ۱: ۵۶۱، الشرح الکبیر ۱: ۵۶۰، تذکرة الفقهاء ۳: ۱۴۴.

(۴) الفقیه ۱: ۲۶۳ ح ۱۱۹۸، الوسائل ۸: ۳۸۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۷ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۳۶۴

الثانیة فلیلبث قلیلا إذا قام الإمام بقدر ما یتشهّد ثمَّ یلحق بالإمام» قال: و سألته عن الرجل الذی یدرک الرکعتین الأخیرتین من الصلاة کیف یصنع بالقراءة؟ فقال:

«اقرأ فیهما فإنّهما لک الأوّلتان، و لا تجعل أوّل صلاتک آخرها» «۱».

و منها: روایة زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «إذا أدرک الرجل بعض الصلاة و فاته بعض خلف الإمام یحتسب بالصلاة خلفه جعل أوّل ما أدرک أوّل صلاته، إن أدرک من الظهر أو من العصر أو من العشاء رکعتین و فاته رکعتان قرأ فی کلّ رکعة ممّا أدرک خلف الإمام فی نفسه بأمّ الکتاب و سورة، فإن لم یدرک السورة تامّة أجزأته أمّ الکتاب، فإذا سلّم الإمام قام فصلّی رکعتین لا یقرأ فیهما، لأنّ الصلاة إنّما یقرأ فیها فی الأوّلتین فی کلّ رکعة بأمّ الکتاب و سورة، و فی الأخیرتین لا یقرأ فیهما، إنّما هو تسبیح و تکبیر و تهلیل و دعاء لیس فیهما قراءة، و إن أدرک رکعة قرأ فیها خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام فقرأ بأمّ الکتاب و سورة ثمَّ قعد فتشهّد، ثمَّ قام فصلّی رکعتین لیس فیهما قراءة» «۲»، إلی غیر ذلک ممّا یدلّ علی أنّه یجب أن یجعل ما أدرک أوّل صلاته.

و علیه فیجب علی المأموم قراءة الفاتحة و السورة فیما یدرکه مع الإمام، حیث إنّ ما أدرکه یکون أوّل صلاته و یجب فی الأوّلتین الفاتحة و السورة معا، خلافا لصاحب المدارک حیث إنّه بعد إیراد صحیحتی زرارة و عبد الرحمن بن الحجّاج المتقدّمتین قال ما لفظه:

و مقتضی الروایتین أنّ المأموم یقرأ خلف الإمام إذا أدرکه فی الرکعتین

(۱) الکافی ۳: ۳۸۱ ح ۱، التهذیب ۳: ۴۶ ح ۱۵۹، الاستبصار ۱: ۴۳۷ ح ۱۶۸۴، الوسائل ۸: ۳۸۷، أبواب صلاة الجماعة ب ۴۷ ح ۲.

(۲) التهذیب ۳: ۴۵ ح ۱۵۸، الاستبصار ۱: ۴۳۶ ح ۱۶۸۳، الفقیه ۱: ۲۵۶ ح ۱۱۶۲، الوسائل ۸: ۳۸۸. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۷ ح ۴.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۳۶۵

الأخیرتین، و کلام أکثر الأصحاب خال من التعرّض لذلک، و قال العلّامة رحمه اللّه فی المنتهی: الأقرب عندی القراءة مستحبّة. و نقل عن بعض فقهائنا الوجوب لئلّا تخلو الصلاة عن قراءة، إذ هو مخیّر فی التسبیح فی الأخیرتین و لیس بشیء، فإن احتجّ بحدیث زرارة و عبد الرحمن حملنا الأمر فیهما علی الندب، لما ثبت من عدم وجوب القراءة علی المأموم «۱».

هذا کلامه رحمه اللّه و لا یخلو من نظر، لأنّ ما تضمّن سقوط القراءة بإطلاقه لا ینافی هذین الخبرین المفصّلین، لوجوب حمل الإطلاق علیهما، و إن کان ما ذکره من الحمل لا یخلو من قرب، لأنّ النهی فی الروایة الأولی عن القراءة فی الأخیرتین للکراهة قطعا، و کذا الأمر بالتجافی و عدم التمکّن من القعود فی الروایة الثانیة محمول علی الاستحباب، و مع اشتمال الروایة علی استعمال الأمر فی

الندب أو النهى فى الكراهة يضعف الاستدلال بما وقع فيهما من الأوامر على الوجوب أو المناهى على التحريم، مع أنّ مقتضى الرواية الأولى كون القراءة فى النفس، و هو لا يدلّ صريحا على وجوب التلفظ بها. و كيف كان، فالروايتان قاصرتان عن إثبات الوجوب «۲».

انتهى كلام صاحب المدارك.

قال فى المصباح بعد نقل هذا الكلام: و قد أكثر فى الجواهر من ذكر المؤيّدات لهذا القول، ثمّ اعترف فى ذيل كلامه بأنّ شيئا منها ليس بشىء يلتفت إليه فى مقابل ما سمعت، كما أنه لا ينبغى الالتفات إلى ما ذكره فى المدارك وجها للخدشة فى دلالة الصحيحتين على الوجوب، بعد وضوح عدم كون إرادة الكراهة من النهى عن القراءة فى الأخيرتين بعد تسليمها.

و الغضّ عمّا ذكرناه فى محلّه فى توجيه النهى، موهن لإرادة الوجوب من الأمر

---

(۱) المنتهى ۱: ۳۸۴.

(۲) مدارك الأحكام ۴: ۳۸۳.

الواردة فى الفقرة السابقة عليه أو اللاحقة به، و كذا عدم صلاحيّة إرادة الاستحباب من الأمر بالتجافى فى صحيحة ابن الحجّاج، قرينة لإرادة الاستحباب من الأمر الآخر الوارد فى الجواب عن مسألة أخرى، لا ربط لها بالأولى كما هو واضح «۱». انتهى كلامه.

و بملاحظته ينقدح أنه لا مجال للإشكال فى وجوب قراءة الفاتحة و السورة، كما قد حكى عن جماعة من أعيان القدماء كالشيخ فى التهذيبين و النهاية و السيّد و الحلبى و الصدوق و الكلينى «۲» و كثير من المتأخّرين «۳».

ثمّ إن أمهله الإمام أن يقرأ هما فلا إشكال فى الوجوب، و إن أمهله أن يقرأ الفاتحة فقط فمقتضى صيحة زرارة المتقدّمة سقوط وجوب السورة، و إن لم يمهله أن يتمّ الفاتحة أيضا بحيث كان إتمامها موجبا للخوف من عدم إدراك الإمام فى الركوع و اللحوق به فيه.

فهل الحكم بطلان القدوة و صيرورة الصلاة فرادى، أو أنّ الجماعة باقية بعد، و يجب عليه إتمام الفاتحة و اللحوق بالإمام فيما يمكنه أن يدركه معه و لو فى حال السجود أو بعده، أو أنه يجب عليه متابعة الإمام فى الركوع و يسقط ما لم يمهله الإمام من الفاتحة؟

و على الأخير فهل يجوز له أن يتابع الإمام فى الركوع فورا، أو أنّه يجب عليه إدامة القراءة إلى حدّ يمكنه إدراك الإمام فى بقاء الركوع، فلو كان ركوعه طويلا لا يجوز للمأموم أن يرفع اليد عن القراءة بمجرّد إحداث الإمام الركوع؟ وجوه

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۶۹۷.

(۲) التهذيب ۳: ۴۶، الاستبصار ۱: ۴۳۷، النهاية: ۱۱۵، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ۳: ۴۱، الكافى فى الفقه: ۱۴۵، الفقيه ۱: ۲۶۳، الكافى ۳: ۳۸۱.

(۳) منهم: صاحب الحدائق ۱۱: ۲۴۷ و البهبهانى فى شرح المفاتيح ۷: ۲۱۹- ۲۲۱، رياض المسائل ۴: ۳۶۷.

و احتمالات:

أمّا الوجه الأوّل فيبتنى على أنّ الصلاة تحتاج إلى فاتحة الكتاب بمقتضى قول:

«لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، غاية الأمر أنّ قراءة الإمام فى الأوّلتين تسقطها عن المأموم، لأنّه ضامن له، و أمّا فيما لو اقتدى بالإمام فى الثالثة أو الرابعة فلا دليل على سقوط القراءة، و حيث إنّه لا يمكن الإتيان بها ثمّ أدرك الإمام فى الركوع- و المفروض أنه تجب المتابعة فى الأفعال- فلا محيص عن الذهاب إلى بطلان الجماعة، و صيرورة الصلاة فرادى فيما لو لم يعلم ذلك من أوّل الشروع، و

إلّا فلم تصر صلاته جماعة حتى تصير فرادى كما لا يخفى.

و يردّ هـذا الوجه الأخبار المتقدّمة الدالّة على أنّ إدراك الركعة يتحقّق بإدراك الركوع، فضـلا عن إدراك تكبيرة الركوع أيضا، فإنه إذا كان الاقتـداء بالإمام فى الركوع و إدراكه معه موجبا لتحقّق الجماعـة فى تلك الركعة، فإدراكه فى حال القيام يوجب ذلك بطريق أولى.

و من هذا يظهر بطلان الوجه الثانى، فإنّه إذا كانت القراءة بأسـرها ساقطة عن المأموم فيما لو أدرك الإمام فى الركوع، فسـقوط بعضها عنه فيما لو أدركه فى حال القيام بطريق أولى.

و حينئـذ فلا مجال لملاحظـة حال دليل وجوب المتابعـة مع دليل وجوب الفاتحـة فى الصـلاة و عـدم تماميّتها بدونها، فإنّه يكون حال المسألة بعينها حال ما لو أدرك الإمام فى تكبيرة الركوع فى الركعة الثالثة أو الرابعة.

و دعوى الفرق بين المسألتين بأنّه هناك لا يتمكّن من قراءة شـىء من الفاتحـة، فلا يتوجّه إليه الأمر المتعلّق بها أصـلا، و هـذا بخلاف المقام فإنّه قـد توجّه إليه الأمر بالفاتحـة بعـد الاقتـداء كما هو المفروض، لأنّ الكلام إنّما هو على تقـدير وجوب قراءتها فى الأخيرتين اللتين هما أوّلتان للمأموم، فالمزاحم لدليل وجوب الفاتحة

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۶۸

إنما هو وجوب الائتمام لا وجوب أصل قراءة الفاتحة، و لا دليل لترجيح وجوب المتابعة.

مدفوعـة بأنّه لا يرى العرف فرقا بين المسألتين من هذه الجهة، بل يسـتكشف حال المقام من الأخبار الواردة فى تلك المسألة، بمفهوم الموافقة الذى هو عبارة أخرى عن إلغاء الخصوصيّة، كما نبهنا عليه مرارا، و مرجع ذلك إلى أنّ الأمر بالفاتحة ينحلّ إلى أوامر متعدّدة حسب تعدّد أجزاء الفاتحة، فإذا كانت الأوامر المتعلّقة بأجزائها ساقطة بأسـرها فيما لو أدرك الإمام فى الركوع فسقوط بعضها عنه فيما لو أدركه فى حال القيام بطريق أولى.

و الـذى يسـتفاد من تلك الأخبار أنّ المعتبر فى إدراك الجماعـة فى الركعـة إدراك الإمام فى الركوع، و إلّا فلا وجه لإيجاب متابعته فى الركوع فيما لو أدركه فيه، بل كان اللازم هناك قراءة الفاتحـة و اللحوق بالإمام فى السـجود، فرفع اليد عن قراءة الفاتحة و إيجاب متابعة الإمام فى الركوع دليل على مدخليّة المتابعة فى الركوع فى تحقّق الجماعة فى الركعة.

و لعلّ السرّ فيه أنّ معنى الركعة هو الركوع مرّة كما نبّهنا عليه فى مسألة الركوع و جزئيته للصـلاة، فلا معنى لتحقّق الجماعة فى الركعة مع عدم إدراك ركوع الإمام.

هذا، و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى ما ذكر، رواية معاوية بن وهب قال:

سألت أبا عبـد اللّه عليه السّلام عن الرجل يـدرك آخر صـلاة الإمام و هى أوّل صـلاة الرجل فلا يمهله حتى يقرأ، فيقضـى القراءة فى آخر صلاته؟ قال: «نعم» «۱».

فإنّه يسـتفاد منها أنه مع عـدم إمهال الإمام حتى يقرأ المأموم لا مجال لرفع اليـد عن متابعته بإتمام القراءة، بل لا بدّ من متابعة الإمام فى الركوع، بل يستفاد منها أنّ

---

(۱) التهذيب ۳: ۴۷ ح ۱۶۲ و ص ۲۷۴ ح ۷۹۷، الاستبصار ۱: ۴۳۸ ح ۱۶۸۷، الوسائل ۸: ۳۸۸. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۷ ح ۵.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۶۹

ذلك كان مفروغا عنه عنـد السائل، و لـذا لم يسأل عنه، بل إنّما سأل عن أمر آخر و هو قضاء القراءة فى آخر صـلاته أى فى الركعتين الأخيرتين، و ظاهر الجواب و إن كان وجوب ذلك- و هو ممّا لم يقل به أحـد- إلّا أنّ ذلك لا يقدح فى الاسـتدلال بالرواية لما نحن بصدده كما هو واضح.

و يدلّ على ما ذكرنا أيضا مرسلتا دعائم الإسلام:

١- ما أرسله فى محكيّها عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: «و ليقرأ فيما بينه و بين نفسه إن أمهله الإمام» «١» فإنّها بمفهومها تدلّ على عدم وجوب القراءة مع عدم إمهال الإمام.

٢- مرسلتها أيضا عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال: «فاقرأ لنفسك بفاتحة الكتاب و سورة أن أمهلك الإمام، أو ما أدركت أن تقرأ» «٢» فإذا ينقدح أنّ الظاهر عدم وجوب قراءة ما بقى من الفاتحة ممّا يزاحم المتابعة مع الإمام فى الركوع «٣».

و أمّا حكم التشهّد فإن كان واجبا على الإمام دون المأموم كما فى المأموم المسبوق بركعة، حيث إنّه لا يجب عليه التشهّد فى الركعة الثانية للإمام التى هى الركعة الأولى له، فالظاهر أنّه يجب عليه المتابعة للإمام فى الجلوس فقط، بناء على اختصاص وجوب المتابعة بالأفعال، و فى التشهّد بناء على عدم الاختصاص و وجوب المتابعة فى الأقوال أيضا.

و الظاهر استحباب كون القعود على نحو التجافى، و إن نسب إلى الصدوق الوجوب، بل استظهر من جملة من القدماء «۴»، و قوّاه جماعة من متأخّرى

(١) دعائم الإسلام ١: ١٩١، بحار الأنوار ٨٥: ١١٣، مستدرك الوسائل ۶: ۴٨٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٨ ح ١.

(٢) دعائم الإسلام ١: ١٩٢، مستدرك الوسائل ۶: ۴٩٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٨ ح ۴.

(٣) و ان كان سيّدنا العلّامة الأستاذ- دام ظله الوارف- استقرب فى حاشية العروة: ۶١، إتمام الفاتحة و اللحوق بالإمام فى السجود، إلّا أنه قد عدل عنه و استظهر عدم وجوب الإتمام لما ذكر (المقرّر).

(۴) الفقيه ١: ٢۶٣، الكافى ٣: ٣٨١ ح ١، الكافى فى الفقه: ١۴۵، الغنية: ٨٩، السرائر ١: ٢٨٧.

نهاية التقرير، ج‌٣، ص: ٣٧٠

المتأخّرين «١» استنادا إلى ظاهر صحيحتى ابن الحجّاج و الحلبى المتقدّمتين «٢»، إلّا أنّ الظاهر عدم نهوضهما دليلا على الوجوب، خصوصا بعد كون هذا النحو من الجلوس لا يلائم المتابعة المرعيّة شرعا فى أفعال الصلاة كما لا يخفى.

و إن كان التشهّد واجبا على المأموم دون الإمام، كما فى المأموم المسبوق بركعة أيضا بالنسبة إلى الركعة الثالثة للإمام التى هى له ركعة ثانية، فالظاهر أنّه يجب عليه أن يجلس للتشهّد، غاية الأمر إنّه يقتصر فيه ثمَّ يلحق بالإمام، و يتابعه فيما يأتى به. هذا و قد جمع الروايات الواردة فى حكم التشهّد فى الوسائل فى باب (۶۶ و ۶٧) من أبواب صلاة الجماعة.

و أمّا إدراك الإمام بعد رفع الرأس من الركوع، فلم يتعرّض الأصحاب لحكمه، إلّا فى خصوص الركعة الأخيرة «٣»، كما أنّ أكثر الروايات الواردة فى هذا المقام قد وردت فى خصوص هذه الركعة، نعم إطلاق بعضها يشمل غير الأخيرة أيضا.

و كيف كان، فلنذكر عدّة من الروايات الواردة فى هذا الباب:

منها: رواية معلّى بن خنيس عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا سبقك الإمام بركعة فأدركته و قد رفع رأسه فاسجد معه و لا تعتدّ بها» «۴».

و منها: رواية محمّد بن مسلم قال: قلت له: متى يكون يدرك الصلاة مع الإمام؟ قال: «إذا أدركت الإمام و هو فى السجدة الأخيرة من صلاته فهو مدرك

(١) مفاتيح الشرائع ١: ١۶٧، جواهر الكلام ١۴: ۵٠، رياض المسائل ۴: ٣۶٩، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ۶٩٩، العروة الوثقى ١: ۶٢٠ مسألة ١٩.

(٢) الوسائل ٨: ۴١٨. أبواب صلاة الجماعة ب ۶٧ ح ١ و ٢.

(۳) شرائع الإسلام ۱: ۱۱۶، تذكرة الفقهاء ۴: ۳۲۶ مسألة ۵۹۵، جامع المقاصد ۲: ۵۰۲، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۳۳۴، مدارك الأحكام ۴: ۳۸۵، رياض المسائل ۴: ۳۷۰.

(۴) التهذيب ۳: ۴۸ ح ۱۶۶، الوسائل ۸: ۳۹۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۹ ح ۲.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۷۱

لفضل الصلاة مع الإمام» «۱»، و فى سند الرواية إرسال، حيث إنّه لا يمكن لمحمّد بن أحمد بن يحيى أن يروى عن ابن أبى نصر من دون واسطة، لأنّه من الطبقة السادسة من الطبقات التى رتّبناها، و هو من الطبقة الثامنة و لا بدّ أن يتوسّط بينهما واحد من الطبقة السابعة.

و كيف كان، فهل المراد بإدراك الإمام فى السجدة الأخيرة الدخول فى الصلاة بالإتيان بتكبيرة الإحرام ثمّ متابعة الإمام فى تلك السجدة، أو أنّ المراد به هو إدراكه فى السجدة بمتابعته فيها من غير سبق تكبيرة الإحرام؟ و على الأوّل هل يستفاد من الرواية كون هذا الإدراك نظير إدراك الإمام فى الركوع من حيث عدم الاحتياج إلى إعادة تكبيرة الإحرام- و إن كان بينهما فرق من جهة كون إدراك الإمام فى الركوع يوجب تحقّق الجماعة فى تلك الركعة، و إدراكه فى السجود لا يحقّق ذلك، بل لا بدّ من الإتيان بجميع ركعات الصلاة- أو أنّه لا يستفاد منها إلّا مجرّد كون هذا النحو من الإدراك يوجب درك فضيلة الصلاة مع الإمام؟ و هذا لا ينافى وجوب استئناف الصلاة من رأس و الإتيان بجميع أجزائها حتّى تكبيرة الافتتاح.

و هنا احتمال آخر فى الرواية، و هو أن يكون المراد بإدراكه فى السجدة الأخيرة هو إدراكه فيها بالتكبير فى حال سجود الإمام من دون متابعته فى السجدة، إذ لا دلالة فيها على المتابعة فيها و لا يحتاج إليها أيضا، لما عرفت من أنّ حقيقة الائتمام ترجع إلى جعل الصلاة مرتبطة بصلاة الإمام، و لا تكون المتابعة فى الأفعال مقوّمة لحقيقة الائتمام، بل غايتها أنّها واجبة نفسيا كما عرفت.

و منها: رواية أبى هريرة التى رواها ابن الشيخ رحمه اللّه فى محكيّ مجالسه بسند عاميّ قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: «إذا جئتم إلى الصلاة و نحن فى السجود فاسجدوا و لا

---

(۱) التهذيب ۳: ۵۷ ح ۱۹۷، الوسائل ۸: ۳۹۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۹ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۷۲

تعتدّوها شيئا، و من أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة» «۱»، و هل المراد من عدم الاعتداد، عدم الاعتداد بالسجدة التى أدركها مع الإمام، فلا ينافى الاعتداد بتكبيرة الافتتاح على تقدير وجوب الإتيان بها قبل السجود، أو أنّ المراد به عدم الاعتداد بجميع ما أتى به حتّى التكبيرة على تقدير وجوبها؟

و قد انقدح ممّا ذكرنا أنّ الروايات الواردة فى هذه المسألة التى يمكن الاستناد إليها فيها من حيث الدلالة لا ينهض شيء منها على لزوم كون إدراك الإمام فى السجود مسبوقا بتكبيرة الافتتاح، فضلا عن كونها مجزية عن تكبيرة الصلاة، بحيث لم يجب استئنافها بعد الخروج عن متابعة الإمام.

نعم، روى معاوية بن شريح عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا جاء الرجل مبادرا و الإمام راكع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله فى الصلاة و الركوع، و من أدرك الإمام و هو ساجد كبّر و سجد معه و لم يعتدّ بها، و من أدرك الإمام و هو فى الركعة الأخيرة فقد أدرك فضل الجماعة، و من أدركه و قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة و هو فى التشهّد فقد أدرك الجماعة، و ليس عليه أذان و لا إقامة، و من أدركه، و قد سلّم فعليه الأذان و الإقامة» «۲». و ظاهرها وجوب التكبير على تقدير إرادة درك فضيلة الصلاة مع الإمام ثمّ متابعته فى السجود.

هذا، و لكن يحتمل أن لا يكون قوله: «و من أدرك الإمام و هو ساجد.»،

من كلام الإمام عليه السّلام، بل كان من كلام الصدوق كما هو دأبه فى كتاب الفقيه، حيث إنّ بناءه على ذكر فتواه بعد نقل الرواية. و يؤيّده خلوّ ما فى التهذيب «۳» عن هذا الذيل.

(۱) أمالى الطوسى ۱: ۳۹۸، الوسائل ۸: ۳۹۴، أبواب صلاة الجماعة ب ۴۹ ح ۷.

(۲) الفقيه ۱: ۲۶۵ ح ۱۲۱۴، الوسائل ۸: ۳۹۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۹ ح ۶.

(۳) التهذيب ۳: ۴۵ ح ۱۵۷.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۷۳

هذا، و لكنّه على تقدير أن يكون من كلام الإمام عليه السّلام لا دلالة للرواية على كون المراد بالتكبير هى تكبيرة الافتتاح، و على تقدير كون المراد به ذلك، لا دلالة فيها على إجزائها عن تكبيرة الصلاة، بحيث لم يجب الاستئناف لو لم نقل بظهور قوله:

«و لم يعتدّ بها»، فى عدم الاعتداد بشى‌ء ممّا أتى به من التكبير و السجود لا عدم الاعتداد بخصوص السجود.

و أمّا فتاوى الأصحاب فقال الشيخ قدّس سرّه فى النهاية: و من أدرك الإمام و قد رفع رأسه من الركوع فليسجد معه، غير أنّه لا يعتدّ بتلك السجدة، فإن وقف حتّى يقوم الإمام إلى الثانية كان له ذلك، و إن أدركه و هو فى حال التشهّد جلس معه حتّى يسلّم، فإذا سلّم الإمام قام فاستقبل صلاته «۱».

و قال فى المسبوط: و من أدرك الإمام و قد رفع رأسه من الركوع استفتح الصلاة و سجد معه السجدتين و لا يعتدّ بهما، و إن وقف حتّى يقوم الإمام إلى الثانية كان له ذلك، فإن أدركه فى حال التشهّد استفتح و جلس معه، فإذا سلّم الإمام قام و استقبل القبلة، و لا يجب عليه إعادة تكبيرة الإحرام «۲».

و قال فى التهذيب: و من أدرك الإمام و قد رفع رأسه من الركوع فليسجد معه، و لا يعتدّ بذلك السجود «۳».

و قال الصدوق فى الفقيه: و من أدرك الإمام و هو ساجد إلى آخر ذيل الرواية المتقدّمة، بناء على أن يكون من كلام الصدوق لا تتمّة للرواية «۴».

و قال الحلّى فى السرائر: و من أدركه ساجدا جاز أن يكبّر تكبيرة الافتتاح

(۱) النهاية: ۱۱۶.

(۲) المبسوط ۱: ۱۵۹.

(۳) التهذيب ۳: ۴۸.

(۴) الفقيه ۱: ۲۶۵ ذيل ح ۱۲۱۴.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۷۴

و يسجد معه، غير أنّه لا يعتدّ بتلك الركعة و السجدة «۱».

و قد انقدح بذلك أنّه لا دلالة لما عدى عبارة الشيخ فى المبسوط و الحلّى فى السرائر على لزوم كون إدراك الإمام فى السجدة مسبوقا باستفتاح الصلاة بتكبيرة الإحرام فضلا عن إجزائها عن تكبيرة الصلاة، و على هذا يمكن دعوى الشهرة على خلاف الشيخ و الحلّى، مضافا إلى أنّ فتواهما ما يوافق مع العامّة فى هذا الباب.

و كيف كان، فما يحتمل فى المسألة أمور:

أحدها: ما حكى عن العلّامة فى جملة من كتبه كالتذكرة و نهاية الأحكام من أنّه ينوى الصلاة و يكبّر تكبيرة الإحرام و يتابع الإمام فى السجود و ما بعده، ثمّ يستأنف الصلاة و يفتتحها بتكبيرة ثانية، مستدلّا لذلك ببطلان الصلاة بمتابعة الإمام فى السجود، لكونه ركنا و

زیادة الرکن مبطلة، و لا دلیل علی اغتفارها هنا من نصّ أو إجماع «۲».

هذا، و یرد علیه عدم معقولیّة ذلک، فإنّ من یعلم بأنّه یبطل صلاته بزیادة الرکن، بل بکونه مکلّفا بالإبطال للمتابعة، کیف یتمشّی منه نیّة الصلاة المشتملة علی الرکعات المعیّنة؟!، فإنّ الإرادة و إن کانت من الأمور الاختیاریّة، إلّا أنّها لیست بحیث یمکن تعلّقها بکلّ شیء جزافا، بل لا بدّ لها من مقدّمات و مبادی، و لا یمکن تحقّقها بدونها، و من المعلوم عدم إمکان تعلّقها بالصلاة فی المقام، مع العلم بأنّه لا یتمّها و لا تصدر منه، فهذا الاحتمال مردود لأجل عدم المعقولیّة.

ثانیها: ما حکی عن الشهید الثانی فی أکثر کتبه من أنّه ینوی الصلاة و یکبّر تکبیرة الافتتاح، و یقوم علی حاله حتّی یرفع الإمام رأسه من السجود، ثمَّ یأتی المأموم بباقی صلاته من غیر إعادة التکبیر، و الأفضل له متابعة الإمام فی

---

(۱) السرائر ۱: ۲۸۵.

(۲) تذکرة الفقهاء ۴: ۳۲۶ مسألة ۵۹۵ فرع- ج-، نهایة الأحکام ۲: ۱۳۲.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۳۷۵

السجود «۱»، و هذا الاحتمال فی نفسه معقول متصوّر، و لکن لا بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة فی المقام، و أنّها هل تنطبق علیه أم لا؟

ثالثها: ما احتملناه فی روایة محمّد بن مسلم من متابعة الإمام فی السجود من غیر افتتاح بالتکبیر ثمَّ الاستئناف من رأس «۲».

هذا، و لکنّ الظاهر أنّه لا مانع من نیّة الصلاة و الإتیان بتکبیرة الافتتاح برجاء إدراک فضل الجماعة. ثمَّ القیام علی حاله حتّی یرفع الإمام رأسه من السجود، ثمَّ یتمّ المأموم صلاته من غیر إعادة التکبیر، و لا تجب المتابعة فی السجود کما أفتی به الشهید الثانی، نظرا إلی روایة عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه البصری عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال: «إذا وجدت الإمام ساجدا فاثبت مکانک حتّی یرفع رأسه، و إن کان قاعدا قعدت، و إن کان قائما قمت» «۳»، لظهورها فی عدم لزوم المتابعة فتصیر قرینة علی حمل الروایات المتقدّمة علی الاستحباب، کما أنّ الاحتیاط یحصل بنیّة الصلاة و الإتیان بتکبیرة برجاء ذلک، و متابعة الإمام فی السجود، و إتمام الصلاة ثمَّ إعادتها کما لا یخفی.

هذا کلّه فیما لو أدرک الإمام فی حال السجود، و أمّا لو أدرکه فی حال التشهّد فمقتضی روایة عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یدرک الإمام و هو قاعد یتشهّد و لیس خلفه إلّا رجل واحد عن یمینه؟ قال: «لا یتقدّم الإمام و لا یتأخّر الرجل، و لکن یقعد الذی یدخل معه خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام الرجل فأتمّ صلاته» «۴» إنّه یستفتح الصلاة و یتابع الإمام فی حال التشهّد، ثمَّ یقوم

---

(۱) منها: المسالک ۱: ۳۲۳، الروضة ۱: ۳۸۳- ۳۸۴، روض الجنان: ۲۹۲.

(۲) راجع ۳: ۳۷۰.

(۳) التهذیب ۳: ۲۷۱ ح ۷۸۰، الکافی ۳: ۳۸۱ ح ۴، الوسائل ۸: ۳۹۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۹ ح ۵.

(۴) الکافی ۳: ۳۸۶ ح ۷، التهذیب ۳: ۲۷۲ ح ۷۸۸، الوسائل ۸: ۳۹۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۹ ح ۳.

نهایة التقریر، ج۳، ص: ۳۷۶

فیتمّ صلاته من غیر إعادة التکبیر.

و لا استبعاد فی الفرق بین إدراک الإمام فی السجود و إدراکه فی التشهّد من هذه الجهة، و هی لزوم استفتاح الصلاة فیما بعد فی الأوّل و عدم لزومه فی الثانی، بل تکفی التکبیرة السابقة علی التشهد، فإنّ التشهّد لیس من أرکان الصلاة و لا تکون زیادته مبطلة، و هذا بخلاف السجدتین.

مضافا إلى أنّه لا دلالة للرواية على أزيد من وجوب القعود خلف الإمام فى حال التشـهّد، و لا دلالة فيها على لزوم المتابعة فى التشـهّد أيضـا. هـذا، مضافا إلى أنّه لم ينقـل الخلاـف هنـا فى عـدم الاحتيـاط إلى استئناف تكبيرة الإحرام، و قال بـذلك من قال بلزوم تكبير مستأنف فيما لو أدركه فى السجود كالمحقّق فى الشرائع «۱».

ثمّ إنّ هنا رواية أخرى لعمّار قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أدرك الإمام و هو جالس بعد الركعتين؟ قال: يفتتح الصلاة و لا يقعـد مع الإمام حتّى يقوم» «۲» و ظاهرهـا النهى عن القعود مع الإمـام، كما أنّ ظاهر روايته المتقدّمـة الأمر بالقعود خلفه، و الجمع بينهما أنّ روايته الأولى ظاهرة فى التشهد الأخير، و هذه فى التشهد الأوّل الذى يمكن معه إدراك الإمام فيما بعد من الركعة الثالثة، أو هى مع الركعة الرابعة، و بذلك يرتفع التدافع بين الروايتين.

إعادة المنفرد صلاته جماعة

تستحبّ إعادة المنفرد صلاته إذا وجد جماعة يصلّون تلك الصلاة جماعة، إماما كان أو مأموما، و للمسألة صور:

---

(۱) شرائع الإسلام ۱: ۱۱۶.

(۲) التهذيب ۳: ۲۷۴ ح ۷۹۳، الوسائل ۸: ۳۹۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۴۹ ح ۴.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۷۷

۱- ما ذكر و هو الإتيان بالصـلاة الأدائيّـة منفردا، ثمّ وجـدان جماعـة يصلّون تلك الصـلاة كـذلك جماعة، و هذه الصورة هى القدر المتيقّن من الفتاوى و النصوص الواردة فى هذا الباب «۱».

۲- الإتيان بها منفردا ثمّ وجـدان جماعة يصلّون صـلاة أخرى، كما إذا صـلّى صـلاة الظهر، ثمّ وجد جماعة يصلّون العصـر جماعة أو يصلّون صلاة الظهر القضائيّة لا الأدائيّة.

۳- مـا إذا أتى بصـلاته جماعـة، ثمّ أراد الإتيـان بهـا ثانيا كـذلك. و هو تارة يكون إماما فى كلتيهما، و اخرى مأموما كـذلك، و ثالثة إماما فى الأولى و مأموما فى الثانية، و رابعة عكس ذلك.

و على التقادير تارة تكون الجماعـة الثانية هى الجماعة الاولى، و اخرى جماعة أخرى. و ما عدا الصورة الاولى من هذه الصور يشـكل اسـتفادة اسـتحباب الإعـادة فيه من الروايـات الواردة فى المسألـة التى جمعهـا فى الوسائـل فى باب- ۵۴- من أبواب الجماعـة، فاللّازم ملاحظة كلّ واحدة منها فنقول:

منهـا: روايـة هشام المتّحـدة تقريبا مع روايـة حفص بن البخترى «۲» مـن حيـث المتن عن أبى عبـد اللّه عليه السّلام أنّه قـال فى الرجل يصلّى الصلاة وحده ثمّ يجد جماعة قال:

«يصـلّى معهم و يجعلها الفريضة إن شاء» «۳»، و الظاهر أنّ موردها هو الرجل الذى صـلّى وحده، ثمّ وجد جماعة يصلّون تلك الصلاة التى صلّاها منفردا، فلا تشمل ما عدى الصورة الأولى.

---

(۱) المعتبر ۲: ۴۲۸، تـذكرة الفقهاء ۴: ۲۷۵ مسألة ۵۵۹، المنتهى ۱: ۳۷۹، مدارك الأحكام ۴: ۳۴۱، رياض المسائل ۴: ۳۲۵، مستند الشيعة ۸: ۱۶۸، الوسائل ۸: ۴۰۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۴.

(۲) الكافى ۳: ۳۷۹ ح ۱، التهذيب ۳: ۵۰ ح ۱۷۶، الوسائل ۸: ۴۰۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۴ ح ۱۱.

(۳) الفقيه ۱: ۲۵۱ و ۲۶۲ ح ۱۱۳۲، الوسائل ۸: ۴۰۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۴ ح ۱.

نهایة التقریر، ج‌۳، ص: ۳۷۸

ثمَّ إنّ التعبیر بأنّه علیه السّلام «قال فی الرجل یصلّی.»، یحتمل لأن یکون الموضوع- و هو الرجل الموصوف بالوصف المذکور- موردا لسؤال الراوی، و الصادر من الإمام علیه السّلام إنّما هو الحکم المترتّب علیه، و یحتمل لأن یکون الموضوع مذکورا فی کلام الإمام علیه السّلام.

و نظیر هذه الروایة فی عدم الشمول ما رواه زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام فی حدیث قال: «لا ینبغی للرجل أن یدخل معهم فی صلاتهم و هو لا ینویها صلاة، بل ینبغی له أن ینویها و إن کان قد صلّی، فإنّ له صلاة أخری» «۱».

فإنّ الظاهر أنّ الصلاة التی یدخل الرجل معهم فیها و ینبغی له أن ینویها صلاة و یحسب له صلاة أخری، هی نفس تلک الصلاة التی صلّاها منفردا، و المراد بأنّ له صلاة اخری أنّه یثاب علیها أیضا، کما یثاب علی ما صلّاها وحده، فله ضعف ثواب صلاة الظهر مثلا إذا أتی بها کذلک، فلا دلالة لهذه الروایة أیضا علی حکم ما عدی الصورة الاولی، و هکذا الروایات الأخر المذکورة فی هذا الباب، فإنّها أیضا لا تشمل غیرها، بل بعضها صریح فی الورود فی خصوص صورة الاولی، و هی روایة إسماعیل بن بزیع قال:

کتبت إلی أبی الحسن علیه السّلام: إنّی أحضر المساجد مع جیرتی و غیرهم فیأمروننی بالصلاة بهم و قد صلّیت قبل أن آتیهم، و ربّما صلّی خلفی من یقتدی بصلاتی و المستضعف و الجاهل، فأکره أن أتقدّم و قد صلّیت لحال من یصلّی بصلاتی ممّن سمّیت لک، فمرنی فی ذلک بأمرک انتهی إلیه و أعمل به إن شاء اللّه فکتب علیه السّلام: «صلّ بهم» «۲».

و المراد بالمستضعف من لیس له تمییز حتّی یمیّز بین الشیعی و غیره، و بالجاهل

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۶۲ ح ۱۱۹۵، الوسائل ۸: ۴۰۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۴ ح ۲.

(۲) التهذیب ۳: ۵۰ ح ۱۷۴، الکافی ۳: ۳۸۰ ح ۵، الوسائل ۸: ۴۰۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۴ ح ۵.

نهایة التقریر، ج‌۳، ص: ۳۷۹

من کان جاهلا بأمر الولایة، غیر عارف به.

و هکذا روایة یعقوب بن یقطین قال: قلت لأبی الحسن علیه السّلام: جعلت فداک تحضر صلاة الظهر فلا نقدر أن ننزل فی الوقت حتّی ینزلوا فننزل معهم فنصلّی، ثمَّ یقومون فیسرعون فنقوم و نصلّی العصر و نریهم کأنّا نرکع ثمَّ ینزلون للعصر فیقدّمونا، فنصلّی بهم؟ فقال: «صلّ بهم لا صلّی اللّه علیهم» «۱»، و کذا غیرها من الروایات الأخر المذکورة فی ذلک الباب، فإنّه لا یستفاد من شی‌ء منها مشروعیّة الإعادة فی غیر الصورة الأولی.

نعم، یستفاد من بعضها جواز الإعادة و لو منفردا مع العامة و الاقتصار علی صورة الجماعة.

ثمَّ إنّ الصلاة الثانیة المعادة جماعة التی استفید استحبابها من الأخبار، قد اختلف فی شأنها الروایات الواردة فی المقام، حیث إنّ مقتضی بعضها أنّه یحسب له الأفضل منها و من الصلاة الاولی و أتمّهما، أو أنّه یختار اللّه أحبّهما إلیه، و بعضها یدلّ علی أنّه یجعلها الفریضة کما فی روایة حفص أو یجعلها الفریضة إن شاء کما فی روایة هشام بن سالم.

و من المعلوم اختلاف مفاد هذه التعبیرات، فإنّ مقتضی قوله: «یحسب له أفضلهما و أتمّهما» «۲» أو أنّه یختار اللّه أحبّهما إلیه «۳»، أنّ الاختیار فی ذلک إلی اللّه تعالی، و أنّه لا یختار إلّا ما هو أحبّ إلیه، و معنی کونه أحبّ إلیه لیس إلّا ما هو أکمل و أتمّ من حیث الاشتمال علی الأمور المعتبرة فی العبادة فرضا و نفلا، و من جهة الاشتمال علی ما هو حقیقة العبادة و روحها.

---

(۱) الکافی ۳: ۳۷۹ ح ۴، التهذیب ۳: ۲۷۰ ح ۷۷۷، الوسائل ۸: ۴۰۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۴ ح ۶.

(۲) الفقیه ۱: ۲۵۱ ح ۱۱۳۳، الوسائل ۸: ۴۰۱. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۴ ح ۴.

(۳) التهذيب ۳: ۲۷۰ ح ۷۷۶، الكافى ۳: ۳۷۹ ح ۲، الوسائل ۸: ۴۰۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۵۴ ح ۱۰.

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۸۰

و معنى اختياره تعالى أنّه يأمر بضبطه فى طومار العمل و بالثواب عليه فى الآخرة، و إلّا فهو تعالى غنىّ لا يفتقر إلى أعمالنا و لا عائدة فيها إليه، و ليس المراد باختيار الأحبّ و محبوبيّة الأفضل و الأتمّ أنّ غيره من التام و المفضول لا يترتّب عليه ثواب أصلا، و يصير بعد اختيار الأحبّ كأنّه لم يصدر، بل الظاهر ترتّب الثواب عليه أيضا، غاية الأمر أنّ ما يتحقّق به الامتثال و يسقط به الأمر يجعل ما هو الأكمل و الأتمّ.

و كيف كان، فمقتضى هذا التعبير أنّ الاختيار فى ذلك إلى اللّه و هو لا يختار إلّا الأتم. و أمّا قوله عليه السّلام: «يجعلها الفريضة»، فإن لم يكن معلّقا على مشيئة المصلّى كما فى رواية حفص، فظاهره أنّه يكون المكلّف مخيّرا فى الصلاة المعادة بين أن ينويها نفس الفريضة التى صلّاها منفردا، و بين أن ينويها صلاة أخرى من قضاء أو غيرها.

و أمّا مع التعليق على المشيئة كما فى رواية ابن سالم، فظاهره أنّ المكلّف مخيّر بين أن يجعل فريضته التى أمر بإتيانها هذه التى أتى بها ثانيا، و بين أن يجعلها تلك التى أتى بها منفردا، و مرجع ذلك إلى أنّ الاختيار بيد المصلّى من حيث تعيين ما به يتحقّق الامتثال.

اللّهم إلّا أن يكون المراد من جعل الثانية فريضة، ما ذكرنا فى معنى رواية حفص، نظرا إلى أنّه لا فرق فى ذلك بين التعليق على المشيئة و عدمه، و لو لم يكن ظاهرا فى ذلك لوجب الحمل عليه، لئلا يعارض مع ما يدلّ على أنّ الاختيار بيد اللّه و أنّه يختار أحبّهما و أفضلهما.

نعم، يبقى فى المقام، الكلام فى الامتثال عقيب الامتثال، و لقد أجاب عن هذا الإشكال بعض الأعاظم من المعاصرين فى كتابه فى الصلاة بما حاصله: إنّ الطبيعة المتعلّقة للأوامر بملاحظة صرف الوجود تنقسم باعتبار الغرض الداعى إليها على

نهاية التقرير، ج‌۳، ص: ۳۸۱

قسمين:

۱- ما يكون وجود الطبيعة محصّلا لغرضه الأصلى، كما إذا أمر المولى بإحضار الماء و كان غرضه حضور الماء عنده آنا ما، فإذا أحضر الماء عنده سقط الغرض الأصلى.

۲- ما يكون وجود الطبيعة توطئة لتحصيل الغرض الآخر و إن كان العبد غير مأمور إلّا بإيجاد الطبيعة المفروضة، كما إذا أمر بإحضار الماء لغرض الشرب، فإنّ إحضار الماء حينئذ و إن كان موجبا لسقوط الأمر، و لكنّه لو أتى ثانيا بفرد آخر من الماء بملاحظة أنّه أحلى من الأوّل يكون مقرّبا عقلا كما هو واضح.

و هذا المثال الذى ذكروا إن كان فى الموالى العرفيّة بالنسبة إلى عبيدهم، و هى تفارق مع الأمر الشرعى من حيث أنّه ليس الأوامر الشرعيّة منبعثة عن أغراض الآمر و حصول المنافع لنفسه تعالى، إلّا أنّه يمكن تصوير كلا القسمين فى الأغراض الراجعة إلى العبيد التى صارت موجبة لأمر الشارع «۱»، انتهى.

و الحكم بالنسبة إلى الأوامر العرفيّة صحيح كما أفاده قدّس سرّه، إلّا أنّ تطبيقها على الأوامر الشرعيّة مع عدم كون الغرض المترتّب على المأمور بها راجعا إلى المولى أصلا، بل الغرض يرجع إلى كمال العبد و ارتقائه فى غاية الإشكال، فتأمّل.

الاقتداء بمن يصلّى عن الغير

هل يجوز الاقتداء بمن يصلّى عن الغير- إمّا لكونه وليّا بالنسبة إليه، و إمّا لكونه أجيرا لأن يصلّى عنه- أم لا؟

قد يقال بالجواز نظرا إلى أنّ العمل الصادر عن الولى أو النائب إنّما هو صادر

(۱) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى: ۵۳۳.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۸۲

عن كلّ واحد منهما حقيقة، و لا يكون العمل إلّا عملا له و لا يجعل النائب عمله عمل الغير تنزيلا، بحيث كأنّه صدر من ذلك الغير حتّى لا يجوز الاقتداء به، لعدم كون العامل أهلا للاقتداء به، بل العمل عمل للنائب حقيقة، و لا يعتبر إلّا كذلك و استحقاق الأجرة فى صورة الاستيجار ليس إلّا بلحاظ كونه صادرا بنيّة الغير، فالأجرة ليست فى مقابل نفس العمل، بل إنّما هى فى مقابل إصداره بتلك النيّة.

و ربّما يؤيّد ذلك ما ورد فى شأن بعض الواجبات الإلهيّة من أنّه دين اللّه «۱»، بضميمة أنّ الاعتبار فى باب دين الخلق، إنّه كما أنّ المديون له السلطنة على إفراغ ذمّته من الدين و جعل الكلّى المتعلّق بعهدته مشخّصا فى فرد يدفعه إليه بعنوان أداء الدين، كذلك هذه السلطة ثابتة لغير المديون، فإنّ له أن يفرغ ذمّته بأداء دينه تبرّعا، و جعلت له هذه السلطنة أيضا، فيمكن له أن يجعل الكلّى المتعلّق بعهدة المديون مشخّصا فى فرد يدفعه بذلك العنوان.

فيقال فى العرف: إنّه قضى عن فلان دينه، و لكن ذلك لا يوجب أن يعتبر العمل عملا صادرا عن المديون، بل العمل إنّما يعتبر عملا للمتبرّع، غاية الأمر إنّه حيث أتى به بنيّة سقوط الدين عن الغير، و صار فى النتيجة مثل العمل الصادر عن نفس المديون، فعمله يشترك مع العمل الصادر عن المديون فى الأثر المترتّب عليه، و إلّا فهما مختلفان من جهة القيام الصدورى، و من يصدر عنه العمل، فيقال فى المقام الذى هو دين اللّه، أنّ العمل الصادر عن النائب يحسب عملا له لا للغير، غاية الأمر أنّ إصداره كان لأجل الغير و إفراغ ذمّته من التكليف المتوجّه إليه من جهة الخالق، فلا فرق بين دين الخلق و دين الخالق من هذه الجهة أصلا.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ الحكم بجواز الاقتداء بمثل من ذكر فى غاية الإشكال،

(۱) الوسائل ۱: ۱۵ و ۲۰. أبواب مقدّمة العبادات ب ۱ ح ۴ و ۲۰ و ج ۱۶: ۲۰۹. أبواب الأمر و النهى ب ۲۴ ح ۱۹ و ص ۲۱۵ ب ۲۵ ح ۴.

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۸۳

لأنّه مضافا إلى أنّه يحتمل أن يكون الاعتبار فى باب عمل النائب أن يكون عملا للمنوب عنه و يحسب فعلا له تنزيلا، يدلّ على عدم الجواز أنّه ليس لنا فى باب الجماعة دليل مطلق حتّى يؤخذ بإطلاقه، بل العمدة هى السيرة التى مبدؤها قدوم النبىّ صلى اللّه عليه و آله المدينة المنوّرة، بل قبله كما عرفت سابقا، و استمرار السيرة بعده، و لم ينقل لنا انعقاد جماعة كان الإمام فيها مؤدّيا للصلاة عن الغير «۱».

هذا، و أنّه لا محيص فى مسألة النيابة الاستيجاريّة من أن يقال: إنّ عمل الأجير منطبق عليه عنوانان:

أحدهما: عنوان الوفاء بعقد الإجارة الذى هو متعلّق للأمر الوجوبىّ المتوجّه إلى الأجير بسبب الإجارة، و لا محالة يحسب الفعل بهذا الاعتبار فعلا للأجير، لأنّه يجبّ عليه الوفاء بعقد الإجارة، و لا يتحقّق الوفاء إلّا بإتيان العمل المستأجر عليه.

ثانيهما: العنوان الذى يكون متعلّقا للأمر الوجوبىّ المتوجّه إلى المنوب عنه، و لا محالة يحسب فعل الأجير بهذا الاعتبار فعلا للمنوب عنه، و إلّا لما كان مسقطا للتكليف المتوجّه إليه، ففعل الأجير ينطبق عليه عنوانان، نظير سائر الموارد التى يكون الفعل الواحد منطبقا عليه عنوانان متعلّقان لحكمين متماثلين أو مختلفين.

و الفرق بين المقام و بين تلك الموارد أنّ فى تلك الموارد يكون الحكمان المتعلّقان بالعنوانين المتغايرين مفهوما متوجّهين إلى شخص واحد هو الموجد للفعل، و هنا يكون أحد الحكمين متوجّها إلى المنوب عنه و الآخر إلى النائب، و قد تحقّق متعلّقاهما فى

فعل واحد صادر من الأجير، فلا محالة لا بدّ من أن يحسب فعلا

(۱) و لذا قال سيّدنا العلّامة الأستاذ (أدام اللّه أظلاله على رؤوس المسلمين): إنّه قد كان الحكم بالجواز مشكلا عندنا من أوّل الأمر، و لذا استشكلنا فيه فى حاشية كتاب منتخب الرسائل للمرحوم المحقّق اليزدى صاحب العروة الذى هو أوّل كتاب علّقنا عليه. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج۳، ص: ۳۸۴

للأجير و المستأجر معا.

فباعتبار كونه وفاء لعقد الإجارة يحسب فعلا للأجير، و باعتبار كونه صلاة أو صياما أو حجّا أو نحوها يحسب فعلا للمستأجر، و الذى يعتبر فيه قصد التقرّب هو متعلّق الأمر الوجوبىّ المتوجّه إلى المستأجر، و أمّا الوجوب المتوجّه إلى الأجير فلا يكون تعبّديا.

هذا آخر ما أفاده سيّدنا العلّامة الأستاذ- دام ظلّه الوارف- فى مبحث الصلاة، و قد وقع الفراغ من تسويده فى شهر جمادى الأولى من شهور سنة ۱۳۷۸ من الهجرة النبويّة، بيد الفقير إلى اللّه الغنىّ، محمّد الموحدى اللنكرانى عفى عنه، و الحمد للّه ربّ العالمين و الصلاة على نبيّنا و عترته أجمعين.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبيّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتَّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ- فى آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع أُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّـِى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شـَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفـِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.